

KARL MARX. ENSAYO DE BIOGRAFIA INTELECTUAL

BIBLIOTECA DE FILOSOFIA

Dirigida por

GREGORIO KLIMOVSKY

Serie Mayor

1. G. Ryle EL CONCEPTO DE LO MENTAL
2. K. R. Popper EL DESARROLLO DEL CONOCIMIENTO CIENTIFICO.
CONJETURAS Y REFUTACIONES
3. E. Nagel LA ESTRUCTURA DE LA CIENCIA
4. Cahiers de Royaumont HUSSERL
5. J. Collins DIOS EN LA FILOSOFIA MODERNA
6. J. O. Wisdom FUNDAMENTOS DE LA INFERENCIA EN LA CIENCIA NATURAL
7. F. M. Cornford LA TEORIA PLATONICA DEL CONOCIMIENTO
8. Ch. L. Stevenson ETICA Y LENGUAJE
9. S. Bachelard LA LOGICA DE HUSSERL
10. C. G. Hempel LA EXPLICACION CIENTIFICA
11. M. Rubel KARL MARX. ENSAYO DE BIOGRAFIA INTELECTUAL

Serie Menor

1. J. M. Bochenski LA LOGICA DE LA RELIGION
2. D. J. O'Connor (comp.) HISTORIA CRITICA DE LA FILOSOFIA OCCIDENTAL.
Tomo I: La filosofia en la antigüedad.
3. D. J. O'Connor (comp.) HISTORIA CRITICA DE LA FILOSOFIA OCCIDENTAL.
Tomo II: La filosofia en la Edad Media y los orígenes del pensamiento moderno.
4. D. J. O'Connor (comp.) HISTORIA CRITICA DE LA FILOSOFIA OCCIDENTAL.
Tomo III: Racionalismo, humanismo y materialismo en los siglos XVII y XVIII.
5. D. J. O'Connor (comp.) HISTORIA CRITICA DE LA FILOSOFIA OCCIDENTAL.
Tomo IV: El empirismo inglés.
6. D. J. O'Connor (comp.) HISTORIA CRITICA DE LA FILOSOFIA OCCIDENTAL.
Tomo V: Kant, Hegel, Schopenhauer, Nietzsche.
7. D. J. O'Connor (comp.) HISTORIA CRITICA DE LA FILOSOFIA OCCIDENTAL.
Tomo VI: Empirismo, idealismo, pragmatismo y filosofia de la ciencia en
la segunda mitad del siglo XIX.
8. D. J. O'Connor (comp.) HISTORIA CRITICA DE LA FILOSOFIA OCCIDENTAL.
Tomo VII: La filosofia contemporánea.
9. B. Russell MISTICISMO Y LOGICA. Y OTROS ENSAYOS
10. B. Russell CONOCIMIENTO Y CAUSA
11. E. Kamenka LOS FUNDAMENTOS ETICOS DEL MARXISMO
12. K. Jaspers PEQUEÑA ESCUELA DEL PENSAR FILOSOFICO
13. A. MacIntyre HISTORIA DE LA ETICA
14. S. K. Langer NUEVA CLAVE DE LA FILOSOFIA
15. H. Scholz BREVE HISTORIA DE LA LOGICA
16. J. L. Austin COMO HACER COSAS CON PALABRAS

MAXIMILIEN RUBEL

KARL MARX

Ensayo de Biografía Intelectual

Título del original francés
KARL MARX
Essai de Biographie Intellectuelle

Publicado por
LIBRAIRIE MARCEL RIVIERE ET CIE, París

Versión castellana de
SAUL KARSZ

Impreso en la Argentina - Printed in Argentina
Queda hecho el depósito que previene la ley 11.723

La reproducción total o parcial de este libro en cualquier forma que sea, idéntica o modificada, escrita a máquina, por el sistema "Multigraph", mimeógrafo, impreso, etc., no autorizada por los editores, viola derechos reservados. Cualquier utilización debe ser previamente solicitada

© Copyright de todas las ediciones en castellano by
EDITORIAL PAIDÓS S. A. I. C. F.
Defensa 599 Buenos Aires

INDICE

INTRODUCCION 13

Notas 17

Parte 1

DEL LIBERALISMO AL SOCIALISMO

1 Una vocación 21

Epoca y medio 21

El adolescente frente a su vocación 24

Filosofía griega 28

Notas 30

2 El Estado y el reino de la razón 34

Primeros ensayos periodísticos: Al servicio del liberalismo 34

Por un Estado fundado sobre la razón 36

Primera crítica de Hegel 38

El Estado y la miseria 42

Notas 47

3 Crítica de la filosofía del Estado de Hegel 50

Idea-sujeto, Estado y sociedad 50

Apología de la democracia 54

Estado, burocracia y sociedad civil 58

Voluntad del pueblo y poder gubernamental 59

Clases sociales y propiedad privada 62

Notas 66

4 Adhesión a la causa del proletariado 70

Emancipación política y emancipación humana 70

La religión del dinero 74

A la búsqueda de la "verdad social" 75

Religión, filosofía y proletariado 78

La revolución, imperativo categórico 80

Estado y esclavitud 84

Revolución social y revolución política 86

Notas 88

5	Economía política y ética social	93
	Encuentro con Engels	93
	La economía política, ciencia de la miseria humana	97
	Sociología de la economía. La ciudad humana	99
	Esbozo de una crítica de la economía política	102
	Unidad de las ciencias naturales y humanas	106
	Notas	111
6	Socialismo y sociología	115
	Escatología proletaria	115
	Hegel y sus epígonos	119
	La Revolución Francesa	124
	Humanismo y materialismo	126
	Notas	128

Parte 2

SOCIOLOGIA

1	Materialismo pragmático	133
	Reanudación de los estudios económicos y proyectos de estudio	133
	Las tesis sobre Feuerbach	135
	<i>La ideología alemana</i> y la concepción materialista de la historia	138
	Historiografía científica	141
	Método historiográfico	143
	Tipos de propiedad y división del trabajo	144
	La génesis del capitalismo y de sus clases sociales	146
	Materialismo y sociología	149
	Notas	150
2	Creaciones ideológicas	153
	Lenguaje, conciencia y existencia	153
	Ideologías y estructura de clase	156
	Stirner y la teoría de la utilidad	157
	Stirner y el pensamiento helénico	160
	Kant y la burguesía alemana	161
	Notas	163
3	Estado y revolución	165
	Sociología del Estado y del derecho	165
	Sociología de la revolución	170
	La revolución proletaria y el hombre total	175
	Notas	179
4	Sociología económica y política	181
	Ruptura con Proudhon	181
	La carta a Annenkov	183
	<i>La Miseria de la filosofía</i> . Explicación de Hegel	185

Valor, moneda y sociedad	189
La burguesía y el proletariado ante la crisis de 1847	194
El capital, fuerza social	196
Notas	199

5 Sociología histórica 203

<i>El manifiesto comunista</i> . Tesis generales	203
Análisis sociológico de la revolución de 1848	207
La crisis de 1848 y sus perspectivas	211
Las revoluciones inglesa y francesa	214
La sociedad francesa bajo Luis Napoleón	215
La clase campesina	219
La dictadura del proletariado	221
El partido proletario	224
Marx y Blanqui	225
Notas	227

Parte 3

LA CIVILIZACION DEL CAPITAL

Introducción 235

La comunidad primitiva	235
Notas	241

1 Problemas metodológicos 243

Materialismo y revolución	243
Base material y superestructura ideológica	246
Principios de una crítica de la economía política (1857-1858)	249
Método de abstracción	250
Generalización e hipótesis de trabajo	254
Notas	260

2 Fetichismo social 266

Génesis del capital, relación social de producción	266
Notas	276

3 De la alienación al individuo integral 277

Formas históricas de explotación	277
El productor separado de sus condiciones de trabajo	281
Maquinismo e individuo integral	283
Notas	288

4 El capitalismo "puro" y sus leyes 291

El capitalismo como sistema de relaciones sociales de poder	291
Esquemas hipotéticos de la reproducción del capital	297
Superpoblación obrera y ley del pauperismo creciente	301
Sociología de las crisis capitalistas	305
Notas	310

5 Problemas de sociología concreta	315
Trabajo productivo y trabajo improductivo	315
Actividades científicas y artísticas	319
La "Comuna" de París	321
La "Encuesta" obrera	325
La "Comuna" rusa	330
Ambigüedad y subjetividad	337
Notas	339
Conclusión	344
Notas	352
Bibliografía	353

Una tesis para el *Doctorat ès Lettres*, sostenida en la Sorbona en 1954, es la base de la presente obra. La misma estaba en vías de impresión cuando tuvimos acceso a los Fondos de Manuscritos de Karl Marx, conservados por el Instituto Internacional de Historia Social, de Amsterdam. Por ese motivo, no pudimos utilizar en toda su amplitud, como hubiera sido nuestro deseo, el rico material puesto a nuestra disposición.

Al presentar este trabajo como un ensayo, queremos a la vez indicar los límites de nuestro esfuerzo y estimular otros intentos similares: queda por escribir una biografía monumental de Karl Marx.

INTRODUCCION

LA resonancia de un nombre obsesiona el espíritu de todos los ambientes y de todas las clases y, para muchos, reemplaza la prueba racional o el artículo de fe: Karl Marx. Disponemos hoy día de algunas biografías de Marx: pero tan sólo dan retratos fragmentarios, descripciones del hombre y del luchador político, sin arrojar luz sobre los caminos de su pensamiento.¹ Escribir una verdadera "biografía intelectual" de Karl Marx es difícil, casi imposible, en ausencia de una edición integral y científica de sus obras.²

En consecuencia, y pese a la gloria tumultuosa que rodea su nombre, Marx sigue siendo un autor mal conocido. Ignorado en vida, idolatrado después de su muerte, su genio no ha encontrado aún el intérprete crítico que le rinda justicia. Su obra fue ante todo una extraordinaria aventura espiritual, vivida bajo la presión incesante de la miseria material, sin la posibilidad de proseguir de modo continuo y día tras día la empresa teórica que el autor se fijara desde los veinticinco años.³

Marx, hombre de inteligencia y superioridad entre todos los hombres del siglo XIX, el iniciador del movimiento social más grande de nuestro tiempo, el liquidador teórico de toda una civilización, tiene con qué seducir al biógrafo, pero también con qué intrigarlo por la fuerza mítica de su personalidad. Pero es en realidad por el hecho de que su nombre y su pensamiento están tan íntimamente mezclados con los desórdenes sociales y políticos del siglo XX, que la tarea del crítico se revela particularmente ardua; a lo cual se agrega el obstáculo opuesto por la personalidad misma de Marx: su odio por la ostentación y la efusión individual —el *pathos* de la distancia, diría Nietzsche— torna vana toda autopsia de su vida íntima.

Por poco que uno examine al detalle la carrera literaria de Marx, se vislumbra su trasfondo trágico: dedicó cuarenta años al servicio del movimiento obrero; no pudo consagrarle más que quince de actividad científica creadora. Además, deben incluirse los años de formación y estudio de su estadía en Berlín.

En efecto, el período más largo y feliz de esta carrera fue el de sus estudios académicos, seguido por los años de preparación filosófica e histórica en Kreuznach, París y Bruselas, un total de ocho años que van de 1840 a 1847. Importantes trabajos fueron el fruto de esta época: la tesis

de doctorado sobre Demócrito y Epicuro (1841), una crítica inédita de la filosofía política de Hegel (1843), las magistrales contribuciones a los *Anales franco-alemanes* (1844), la primera crítica de la economía política, redactada en París en 1844 y que no será publicada sino en 1932, *La Sagrada Familia*, obra de sátira y crítica filosófica al mismo tiempo (1845), *La ideología alemana*, voluminoso manuscrito redactado con el concurso de Engels (1845-1846), la *Miseria de la filosofía*, estudio de sociología económica (1847), y finalmente *El manifiesto comunista*, coronamiento de una actividad intelectual ininterrumpida a la que no rozaba aún el espectro de la miseria.

Marx nunca más volverá a hallar la calma y el ocio de los que pudo gozar durante esta primera etapa de su carrera de escritor. Su vida en Londres, a partir de 1850, fue un largo calvario en un exilio sin retorno. La miseria, la enfermedad y el periodismo le robaron lo mejor de su tiempo; sólo quitándole horas al sueño y al trabajo a que obliga el sustento diario, pudo trabajar con intermitencias en su obra científica: los cuatro libros de *El capital*, escritos entre 1861 y 1867, no pudieron ser terminados por su autor, que no publicó sino el primero de ellos. No obstante, la lentitud con la que redactó su obra maestra no se debe sólo a causas externas. Autor exigente y de ejemplar rigor intelectual, Marx se aplicaba a consolidar y depurar su estilo, haciendo de esto un continuo ejercicio; lector insaciable, desde muy joven había adoptado la costumbre de hacer extractos de obras de un modo tan asiduo y preciso que sus cuadernos permiten medir el campo de sus investigaciones.⁴ No obstante, los materiales acumulados para construir la obra proyectada no pudieron servir según lo había decidido el autor y aquí reside sin duda la involuntaria y trágica debilidad de una carrera intelectual en la que todo estaba hecho para no ser tomado de improviso.

Es posible hacerse una idea de este poder de trabajo considerando la enorme masa de manuscritos y materiales documentales que dejó y que Engels, Mehring, Kautsky y Riazanov no pudieron terminar de publicar.⁵ Ello no quita que este monumento literario diste de constituir una obra definitiva. Marx tenía plena conciencia de esto ya que en 1880, poco antes de su muerte, interrogado sobre una eventual publicación de sus obras completas, declara secamente: "Esas obras, primero habría que escribirlas."⁶

Tal fue la ambiciosa empresa espiritual de un pensador a quien las circunstancias tanto como su propia vocación de luchador impidieron dar toda la medida de su genio. Resulta entonces fácil comprender que una biografía integral no puede ser tarea cómoda. Y así pueden explicarse las reiteradas tentativas, sea de trazar paso a paso una etapa de la vida intelectual de Marx, o de presentar sin ocuparse de la cronología tal o cual tema fundamental de su enseñanza.⁷

Pese a la importancia a veces decisiva de esas tentativas de captar un pensamiento tan universal y determinar sobre una tan ejemplar elaboración los alcances de una ciencia de la sociedad todavía en sus comienzos, ¿puede decirse que se haya tenido éxito en semejante proyecto? Esto casi no es posible, y por dos clases de razones que enseguida mencionaremos; en general, los puntos de vista han sido formulados por especialistas; la obra

de Marx, como lo hemos mostrado, no se presta a un estudio profundo sino sólo después de la publicación de sus escritos póstumos.

En primer lugar está el hecho de haberse encarado a Marx desde un solo lado, y de haberse aislado en él de modo deliberado al economista, como se ha separado también al filósofo o al historiador. Sobre este primer aspecto, por ejemplo, se sabe o se ignora que *El capital* era uno de los seis libros que Marx tenía proyectados y que los seis estaban destinados a integrar un conjunto más vasto en el que esperaba abarcar “la crítica del derecho, de la moral, de la política, etcétera...”⁸ Aunque estas intenciones son mencionadas al azar en otros escritos de Marx, apenas si aparecen en la forma abreviada de verdades que se enuncian cuando la falta de tiempo no permite situarlas y explicitarlas: pues el periodismo acaparará el tiempo de Marx, y la miseria, sus fuerzas, de modo que no pudo dar en toda su capacidad, ni escribir toda su obra.

En rigor, sería injusto reprochar a los especialistas que le hagan un lugar —primordial, para algunos— en aquellas disciplinas en las que impusiera sus puntos de vista con tanta pasión como maestría. Pero semejantes especializaciones justamente hacen olvidar que Marx se definió respecto de y contra todo espíritu particularista. No fueron ni la filosofía ni la economía, ni tampoco la historia, las que solicitaron en primer término su atención. Por nuestra parte, hemos querido señalar en él, ante todo, el plan más general de una *crítica activa del estado social*, basada en los conocimientos humanos, cualesquiera que éstos sean.

Por lo que es inútil buscar el espíritu de esta crítica si no es por una visión de conjunto de su pensamiento, contentarse, por ejemplo, con una de sus tesis sin preocuparse por saber cómo llegó hasta ella, el sentido que pronto le dio al volverla a tomar en varios momentos de su existencia. El estudio de la obra completa de Marx desafía al lector a saber en qué materia se lo puede considerar como un especialista. Porque la crítica social —su *designio general*— sólo puede entenderse si se la fundamenta en el conjunto de los conocimientos humanos; por lo demás, ¿acaso el mismo Marx no denuncia la división del trabajo como el mal de los males en el seno de la sociedad y por ende de la ciencia? No debe bastar, pues, detallar su pensamiento y afectar tal fragmento de sus escritos a un propósito particularizado o, como él mismo decía, alienado, fetichizado.

Por doquier advertimos, además de las deformaciones en parte justificables de las interpretaciones especializadas, que los textos a los que se hace casi exclusivamente referencia no son sino fórmulas separadas de un vasto argumento de conjunto. Si Marx ha logrado abreviar en un aforismo una suma de reflexiones, no por esto el lector está dispensado de rehacer el largo camino que conduce a esa ingeniosa concisión: suponer lo contrario implicaría hacer pasar la definición antes que la elaboración, tomar lo conciso por ambiguo y susceptible de múltiples interpretaciones, a menos que acredite la celosa y perentoria autoridad de la palabra pronunciada. Una vasta literatura sociológica, influida en diversos grados por el pensamiento marxista, atestigua una cierta actitud común de los intérpretes de Karl Marx: no retener de la obra sino algunas fórmulas, a veces aisladas de su contexto más inmediato, separadas siempre del espíritu de conjunto y de la

voluntad primordial de unidad que se halla en el corazón mismo de este pensamiento particularmente homogéneo. Y es así como se ha descendido del aforismo —supremo esfuerzo del pensamiento cuyo compendio se destaca con toda conciencia y conocimiento de causa, como si se volviera sobre esa larga ascensión intelectual para abarcarla de un solo vistazo— al clisé repetido sin cesar, citado hasta el infinito, sin memoria del trabajo que lo elevó a la categoría de evidencia, y muy pronto erigido en monumento votivo de la arbitrariedad ideológica.

No obstante, debe señalarse, en descargo de más de un investigador serio, que el estudio verdadero y por lo tanto el conocimiento de su pensamiento sólo fue posible desde hace poco tiempo, a saber, después de la publicación de la edición MEGA y de los escritos políticos y periodísticos, y de la divulgación de documentos de carácter biográfico: en suma, desde que existe una “marxología” preocupada por conocer las fuentes de la obra tanto como sus realizaciones, sin olvidar las intenciones anunciadas que no pudieron ser llevadas a la práctica.

Las tentativas citadas más arriba son por fuerza desiguales, puesto que se han sucedido durante más de cincuenta años y, en este lapso, el conocimiento de la obra de Marx progresa gracias a las publicaciones póstumas. Es cierto que los críticos que escribían antes de 1927 tuvieron una tarea delicada: se concibe la dificultad de explicar un pensamiento cuya parte principal radicaba en un cierto número de tesis repetidas con frecuencia, sin una verdadera estructura lógica, para no hablar de la ignorancia de sus fuentes; o bien, comentarlas a partir de Engels, quien fue a menudo tan sólo un intérprete entre otros. Comentaros y críticos recurrían entonces a su intuición antes que a un análisis sistemático de los textos marxistas.⁹

En momentos en que la sociología intenta constituirse como una nueva disciplina científica, un mejor conocimiento de la obra de Marx permitirá acceder a una conciencia más clara sobre las tareas de una ciencia de la sociedad llamada a remediar el carácter absurdo de los males sociales en la era de la técnica.

La ausencia de una edición integral de sus obras puede excusar, aun en nuestros días, la actitud que señalamos. En lo que nos concierne, hemos sido estimulados por la necesidad de buscar sus obras en los lugares y en el estado en que se hallan, sean esparcidas en diversas ediciones de valor muy desigual, o bien distribuidas en bibliotecas en las que a veces sólo se encuentra la primera edición, o aun el simple manuscrito. Entregados a esa búsqueda, teníamos la ambición de evitar el peligro citado más arriba y de seguir, con tanta minuciosidad como fuera posible, el camino intelectual de Karl Marx. Nos ha parecido que esta reconstitución de su pensamiento sociológico y ético, cuyos elementos se hallan dispersos en obras de diferente género y desigual importancia, sólo sería posible si procedíamos a la inversa de los estilos recibidos. No venía al caso comentar tales o cuales tesis vulgarizadas, sino reinstalarlas en un conjunto intelectual, de suerte que fuera la obra la que las esclareciera y no que aquéllas resumieran ésta.

1

Algunas palabras que precisen el método seguido en este trabajo permitirán captar su intención de fondo sin riesgos de equívocos. En lugar de limitarnos a hacer la exégesis de algunos aforismos, sobre los que se ha construido el comúnmente llamado "materialismo histórico" y que vinieron a ser los clisés de interminables controversias, hemos preferido seguir lo que el mismo Marx, modesto, denominara el "hilo conductor" de su investigación, a través de aquellos escritos que tienen un alcance sociológico y ético, esperando encontrar al término de esta empresa toda la fisonomía original de su obra.

Esta manera de abordar el tema nos ha obligado a tomar en cuenta lo menos posible la interpretación ideológica y la utilización política a las que la enseñanza marxista ha dado lugar desde diferentes perspectivas. Por encima de toda otra cosa intentamos tomar lección de Marx, y salvo raras excepciones nos abstenemos de polemizar con tal o cual paladín del verbo marxista.

Este procedimiento puede dar la impresión de ser apologético; sin embargo, lejos de agregar otro "marxismo" a los ya existentes, intentamos proponer una nueva lectura de la obra, en cuyo transcurso no se perderán de vista en ningún instante las implicaciones éticas de un pensamiento que no se presta a las clasificaciones habituales y cuya virtud escapa en su esencia a una completa dilucidación racional. Pese a su reputación —o tal vez a causa de ella— Marx necesita ser rehabilitado. Ya se han hecho varios esfuerzos en este sentido y por nuestra parte esperamos colaborar en esa rehabilitación rechazando las apologías que niegan a este pensador un derecho primordial: el de poner de manifiesto un cierto rostro espiritual y las motivaciones profundas de su obra.

Esas motivaciones serían aun más evidentes a la luz de un examen de la carrera política de Marx; no obstante, hemos optado por descartar todo aquello que no interesa de un modo directo al tema propuesto. Un segundo trabajo será consagrado a este análisis.

NOTAS

¹ Esto vale para las mejores de ellas, y en especial para las siguientes:

Merecen estar en primer plano los trabajos marxológicos de D. Riazanov, cuya enumeración sería demasiado extensa. Limitémonos a señalar los ensayos publicados en diversas épocas en la *Neue Zeit* y los materiales bio-bibliográficos recogidos en *Otcherki po istorii marksizma*, Moscú, 1928. La *Cronología de la vida de Karl Marx*, publicada en alemán en Moscú (1935) pudo realizarse gracias a los archivos compilados por Riazanov antes de su destitución como director del Instituto Marx-Engels (1931).

Primera en el orden cronológico, la biografía de Marx por J. Spargo (*Karl Marx: His life and works*, Nueva York, 1910; trad. alemana, Leipzig, 1912) debió sufrir las críticas severas de Riazanov y de Mehring. Este último sigue siendo hasta ese momento el biógrafo más autorizado de Marx, pese a que se haya rehusado a considerar su libro

como historia de la obra, titulólo modestamente: *Karl Marx - Geschichte seines Lebens* (1ª edición, 1918; 5ª, Leipzig, 1933) [hay trad. cast.]

El trabajo de O. Ruehle, *Karl Marx - Leben und Werk* (1928), muestra las huellas de la manía psicoanalítica de su autor. K. Vorlaender, *Karl Marx - Sein Leben und sein Werk* (1929) analiza el alcance filosófico del pensamiento marxista.

La obra de B. Nicolaevski y O. Maenchen-Helfen, *Karl Marx*, París, 1937, completa con éxito el retrato del hombre político trazado por las biografías precedentes.

Recordemos que la idea de una biografía de Marx, como es natural, estuvo presente en Engels, heredero del legado espiritual de su amigo, poco después de la muerte de éste. Cf. la correspondencia de Engels a Becker, 22 de mayo de 1883, en *Vergessene Briefe*, Berlín, 1920. Más afortunado que Marx, Engels encontró en la persona de Gustav Mayer un biógrafo sumamente capaz. Cf. G. Mayer, *Friedrich Engels*, La Haya, 1934, 2ª edición.

Entre los textos menores conviene citar: E. H. Carr, *Karl Marx - A Study in Fanaticism* (1934); I. Berlín, *Karl Marx - His Life and environment* (1939).

Descartamos en forma deliberada toda mención de obras de carácter hagiográfico o de denigramiento sistemático.

² Todas las obras que se han citado son anteriores a la aparición sea de los diversos volúmenes de la *Marx-Engels-Gesamtausgabe* (MEGA), o de las publicaciones dispersas realizadas por el Instituto Marx-Engels-Lenin de Moscú a partir de 1936. Los doce volúmenes de la MEGA, aparecidos entre 1926 y 1935, contienen la obra de Marx y Engels anterior a 1849, y la correspondencia de ambos. En momentos en que terminamos el presente trabajo (1957), ningún otro volumen ha venido a enriquecer esta edición que, en el espíritu de su promotor, debía comprender cuarenta.

³ Hemos trazado las peripecias de la carrera literaria de Marx en la *Introduction* a nuestra *Bibliographie des Œuvres de Karl Marx*, París, M. Rivière, 1956.

⁴ En MEGA y en la *Cronología de la vida de Marx* (véase nota 1) se encontrarán las indicaciones que permiten esta reconstitución. Se advierte que si bien Marx sólo pudo consagrarse de una manera irregular a una actividad propiamente científica, en la práctica jamás cesó de instruirse y de anotar pasajes de los autores compulsados.

⁵ M. Rubel, *op. cit.*, pág. 21 y sigs.

⁶ K. Kautsky, *Aus der Frühzeit des Marxismus*, 1935, pág. 35.

⁷ Pertenecen a la primera categoría de obras o de monografías como las de D. Riazanov, ya citada; A. Cornu, *La jeunesse de Karl Marx*, París, 1934 [hay trad. cast.]; L. Somerhausen, *L'Humanisme agissant de Karl Marx*, París, 1946; G. Pischel, *Marx giovane*, Milán, 1948; etc. En la segunda categoría se puede incluir toda la inmensa literatura de interpretación y exégesis del "materialismo histórico", cuyo inventario ocuparía por sí solo un volumen. Entre las contribuciones recientes a una biografía intelectual de Marx, señalamos a S. Hook, *From Hegel to Marx* (1936); H. Desroches, *Signification du marxisme* (1949); G. Gurvitch, "La sociologie du jeune Marx", en: *La vocation actuelle de la sociologie*, París, 1950; H. Bartoli, *La doctrine économique et sociale de Karl Marx* (1950); H. Popitz, *Der entfremdete Mensch, Zeitkritik und Geschichtsphilosophie des jungen Marx*, Basilea, 1953; Karl Korsch, *Karl Marx* (1938) y K. Bekker, *Marx' philosophische Entwicklung - Sein Verhältnis zu Hegel* (1940); todas ellas aportan contribuciones importantes a la dilucidación de la dialéctica marxista.

⁸ Karl Marx, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte* (1844). MEGA, I, 3, pág. 33.

⁹ Labriola, por ejemplo, duda de la importancia de *La ideología alemana*, manuscrito al que Marx hace alusión en 1859. Por lo contrario, G. Sorel se preocupa muy poco por la exégesis y adivina naturalmente los eslabones que faltan...

Parte 1

**DEL LIBERALISMO AL
SOCIALISMO**

Capítulo 1

UNA VOCACION

EPOCA Y MEDIO

COMO toda obra del espíritu, también la de Marx hunde sus raíces en la vida social e intelectual de su época y de su medio. Ella lleva su sello indeleble, pero además contiene las grandes líneas de un futuro que puede advertirse en la imagen que el genio anticipador de Marx le diera.

Su pensamiento se formó en los años cuarenta del siglo pasado en una región que, de todas las regiones del imperio alemán, era la más apta para convertirse en el crisol de las nuevas ideas sociales que se expandían por entonces en Europa occidental y particularmente en Francia. En efecto, la Renania, tierra natal de Marx, por su situación geográfica se prestaba para ser el lugar de encuentro de las corrientes intelectuales provenientes de Francia e Inglaterra; de ahí su ascendiente sobre el resto de Alemania.¹

Si se quiere caracterizar el clima social de esta Europa y en especial de las provincias renanas, es necesario evocar un fenómeno que los autores franceses y alemanes de la época no titubearon en considerar como una fatalidad de la civilización moderna: el pauperismo.² Con este término designaban la miseria colectiva que azotaba amplios sectores urbanos y rurales, víctimas de la crisis de crecimiento del capitalismo industrial y de las transformaciones estructurales que ésta hacía padecer a los países europeos apenas repuestos de las guerras napoleónicas.³ ¿Qué tiene de sorprendente, entonces, que la Revolución de Julio apareciera ante los espíritus hambrientos de justicia social como el anuncio del Juicio Final?

Goethe, sin embargo, quien trabajaba en su segundo *Fausto*, acogió con total indiferencia los acontecimientos de París. Absorbido por su obra poética y no obstante haber tenido el presentimiento de los próximos estallidos, se rehusaba a abrir el *Temps* y el *Globe* a los que estaba suscripto. Cuando su amigo Eckermann corrió hasta la morada del poeta alarmado por las noticias parisienses, fue recibido con estas palabras: "Y bien, ¿qué piensa usted de este gran acontecimiento? ¡El volcán acaba de entrar en erupción, todo está en llamas, y ya no es más un debate a puertas cerradas!"⁴ Para

su sorpresa, Eckermann supo que el suceso que Goethe exaltaba no era la revolución, sino el debate que había enfrentado a Cuvier y a Geoffroy Saint-Hilaire en la Academia de Ciencias durante la sesión del 19 de julio: a los ojos del poeta y naturalista, el conocimiento sintético de la naturaleza triunfaba sobre el método analítico.

Algunos meses después, Goethe anula su suscripción al *Globe*, el cual, ya convertido en diario político, le resultaba chocante por su tono revolucionario. En una conversación mantenida en esas circunstancias con Eckermann, criticaba y rechazaba la doctrina saint-simoniana según la cual la felicidad individual no puede alcanzarse sin la actividad y el esfuerzo en favor de la felicidad de todos. “Si cada uno hace individualmente su deber y actúa con honestidad y valentía en la esfera exclusiva de su ocupación, es indudable que el bien del conjunto quedará asegurado. En mi profesión de escritor jamás pregunté qué desea la gran masa y cómo podría hacerme útil al conjunto de los hombres. Por lo contrario, siempre me he esforzado por ser yo mismo más racional y mejor, por profundizar en mi personalidad, por no decir jamás otra cosa que aquello que yo mismo hubiera reconocido como bueno y verdadero.”⁵

Estas palabras del octogenario Goethe dejan percibir, al menos en Alemania, un clima espiritual que pronto habría de desaparecer. Las nuevas generaciones, con diferentes aspiraciones intelectuales y morales, harán suya una ética que también marcará la carrera literaria y política de Marx.

Goethe representaba el estado espiritual de una época en la que el estudio de la sociedad cedía paso al conocimiento de la naturaleza. Sin embargo, algunos de sus contemporáneos veían más lejos que él. Ignorados en vida, apenas hoy comienzan a emerger de un olvido secular. Elijamos como ejemplo al escritor Carl Gustav Jochmann, autor de una teoría poética inspirada en Vico.⁶ En un estilo denso y puro, esboza una historia de la humanidad y de su poesía que abarca los períodos más lejanos y se prolonga, a través del presente, hacia un porvenir intensamente deseado. Ve nacer y desaparecer la poesía, expresión natural de un mundo en el que la imaginación está llamada a suplir una felicidad inasible y, dada su carencia, un conocimiento racional de la realidad. Además, el florecimiento de la poesía, es decir de la imaginación misma, aparece ante él como el síntoma de un deterioro fundamental en las sociedades en las que se manifiesta. La decadencia de las aptitudes poéticas, al contrario, podría ser considerada como un progreso de la razón y del bienestar social. “Quién sabe —pregunta Jochmann— si a un cierto nivel de su desarrollo, el hombre no tendrá más necesidad de bienes exteriores para aumentar sus riquezas espirituales que de éstas para acrecentar su felicidad.”⁷ No obstante, el pensamiento de Jochmann vacila en cuanto al porvenir de la poesía en una sociedad “verdaderamente humana”, y hacia el final de su ensayo anuncia de manera bastante inesperada una renovación poética. Ve al hombre adueñarse de la naturaleza y ceder las tareas más duras de la existencia a las diversas máquinas, abriéndose así el camino hacia un mundo nuevo y feliz, y tender a un constante ennoblecimiento. “El ocio en una sociedad verdaderamente humana producirá otros frutos diferentes de esta ociosidad pedante de nuestra sociedad burguesa que llamamos erudición; los cantos triunfales

de la radiante felicidad resonarán de modo muy distinto de los suspiros de nuestra nostalgia insatisfecha; el júbilo del Prometeo liberado resonará de otro modo que los lamentos del Prometeo encadenado.”⁸

Jochmann destaca que orientando la máquina hacia la producción ilimitada de riquezas, ésta podría esparcir sobre todas las naciones los goces hasta entonces reservados a ciertos individuos. Pero con el fin de que esta abundancia no resulte una fuente de infortunios para la mayoría como consecuencia de una distribución injusta, se hace necesaria la “reorganización de las formas sociales”.⁹ Tal es, según Jochmann, la tarea del siglo. Se advierte que Jochmann no eludía el problema planteado por Goethe respecto de la ética saint-simoniana. Simplemente, lo encaraba desde una nueva perspectiva: rompe con la tradición romántica que al reconocer de valor sólo a la personalidad excepcional, rinde un culto narcisista a su propio genio, y sostiene que el florecimiento de la personalidad —de toda personalidad— se halla ligado, en la era de la técnica, a la creación de una “sociedad universal” en la que habrían desaparecido las separaciones políticas, sociales y culturales.

A esta actitud filosófica iba a agregarse, en el caso de algunos representantes de la nueva generación, el espíritu y la voluntad de lucha revolucionarios. La trágica figura de Georg Büchner, poeta, naturalista y conspirador, muerto a los veinticuatro años, se aparta mucho de la trivialidad del medio liberal alemán de los años treinta. Formado en la escuela de Babeuf, de Saint-Simon y de Fourier, Büchner fue el primero en proclamar la lucha de clases en Alemania. “Si algo puede salvarnos en esta época, es en verdad la *violencia*. Nosotros sabemos qué debemos esperar de nuestros príncipes. Todo lo que nos conceden les ha sido arrancado por la fuerza (...).”¹⁰ “Desde luego, yo actuaré siempre según mis principios, pero he aprendido *hace poco* que sólo la necesidad imperiosa de las masas puede arrastrar al cambio; toda la agitación y todos los clamores de los hombres *aislados* es trabajo vano y estúpido.”¹¹ Como ningún otro espíritu alemán, Büchner poseía la visión de lo trágico en la historia. Bajo los efectos del estudio de la Revolución Francesa, se siente desde luego aplastado, incapaz de todo esfuerzo de transfiguración poética. “Me he visto como aniquilado bajo la terrible fatalidad de la historia. He descubierto en la naturaleza humana una aterradora igualdad; en la condición humana, un inevitable poder, conferido a todos y a ninguno. El individuo no es más que espuma sobre la ola; la grandeza, un simple azar; la soberanía del genio, un juego de marionetas, un combate absurdo contra una ley implacable. Reconocer esta ley es el acto supremo; dominarla es lo imposible.”¹²

Büchner escribe a Karl Gutzkow, quien había publicado en su revista *Phœnix* escenas de *La muerte de Dantón*: “La relación entre pobres y ricos es el único elemento revolucionario en el mundo, sólo el hambre puede llegar a ser la diosa de la libertad.”¹³ Sin ninguna afinidad con la *Joven Alemania*, le reprocha querer reformar la sociedad mediante proezas literarias; le disgusta la ironía superficial de Heine y siente horror por el culto de la *élite*. “Pienso que en lo que concierne a las cuestiones sociales, se debe partir de un principio absoluto de *derecho*, buscar la for-

mación de una nueva vida espiritual en el *pueblo* y mandar al diablo la sociedad moderna cuyo tiempo se ha cumplido.”¹⁴

En todo lo que Büchner ha escrito se percibe un fuerte tono de presentimiento, una sensibilidad extrema frente a las amenazas que pesan sobre la época. El manifiesto que redactó en 1834 contiene las estadísticas de la explotación de los campesinos pobres por los gobiernos alemanes, los burócratas y las castas militares, sin que se encuentre en él la menor tentativa de análisis social o el esbozo de un plan de reformas.¹⁵ Büchner era la voz de la rebelión pura, la protesta en acto de una clase infortunada y sin fuerza heroica: el campesinado. El drama de la revolución que esperaba escribir lo llevó consigo a la tumba: no ha dejado ninguna herencia política, y su obra, apenas bosquejada, no tuvo continuadores. Sin embargo, hacia la misma época, otra voz intenta hacerse oír en Alemania para denunciar el flagelo del pauperismo y proponer soluciones no violentas a la miseria económica: Ludwig Gall, precursor de las ideas de autoemancipación obrera.

De Francia había penetrado en Alemania la idea de la asociación como instrumento de la lucha de clases y de la emancipación obrera. Ella encuentra en Ludwig Gall a un activo protagonista, dotado de una extraordinaria capacidad de invención.¹⁶ La lectura de los escritos de los saint-simonianos, de Fourier y de Owen le había abierto los ojos con respecto a la fuente del mal social. El contraste entre la indigencia de las clases laboriosas y las posibilidades materiales ofrecidas por el progreso técnico sólo podía explicarse mediante un hecho, mediante un fenómeno de inmenso alcance, esto es: “millones de individuos no poseen sino su capacidad de trabajo, el valor de la cual se halla determinado por la fuerza de las máquinas”.¹⁷ La causa fundamental de la miseria de las clases desheredadas, la descubre en la “desvalorización del trabajo humano en relación con el dinero que lo domina todo”.¹⁸

Es la primera vez que una idea semejante hace su aparición en Alemania, y ello en la ciudad natal de Karl Marx, quien tenía en aquel entonces diecisiete años y abrazaba, en ocasión de su examen de madurez, el credo ético saint-simoniano rechazado por Goethe cinco años atrás.

EL ADOLESCENTE FRENTE A SU VOCACION

A partir de esta edad Marx, espíritu precoz, ya es consciente de su vocación: en la disertación escrita de alemán que entrega a su examinador, fija con toda claridad el objetivo supremo de su vida: “La naturaleza misma ha delimitado para el animal el campo de su actividad en el cual éste se mueve tranquilo, sin intentar salir y sin sospechar que existan otros. También para el hombre la divinidad ha fijado un fin general: el ennoblecimiento de la humanidad y el de su propia persona. Pero lo ha dejado al cuidado de encontrar los medios; le ha confiado la tarea de elegir en la sociedad el lugar donde mejor podrá educarse y educar a la sociedad.”¹⁹

Desde entonces, el adolescente concibe esta elección como un privilegio del hombre en el seno de la creación, pero también como un riesgo y una apuesta que puede acarrear la desgracia y la ruina de su vida. La ambición podría extraviarlo, la imaginación engañarlo y los obstáculos impedirle rea-

lizar su verdadera vocación, ya que: "En cierta medida, nuestras relaciones con la sociedad han comenzado antes de que podamos modelarlas."²⁰ Si conocemos nuestra naturaleza, podemos evitar que nuestra vida sea un doloroso combate interior y si las condiciones que regulan nuestra existencia nos dan la posibilidad, abrazaremos la profesión que "nos ofrece el más vasto terreno para promover el bien de la humanidad y acercarnos a ese fin supremo del que toda profesión no es más que un medio: la perfección".²¹

Puesto que quiere conservar intacto el bien que más estima —la dignidad humana—, ¿hacia qué carrera se orientará el joven que define así sus principios éticos? ¿Hacia la "jurisprudencia", como nos lo indica el certificado de aptitud entregado a Karl Marx cuando abandona el liceo de Tréveris, su ciudad natal? El futuro estudiante se guarda bien de confiarnos su secreto; sólo sabemos que su padre era abogado y que en Bonn seguirá cursos de derecho, al menos durante dos semestres, no sin presentir la aridez de estos estudios. En tal sentido se confiesa a su padre en una carta cuyo contenido adivinamos por la respuesta que éste hace llegar a su hijo.²²

Como quiera que sea, el adolescente ya sabe que elegirá la profesión que le permita trabajar para la causa de la humanidad, la única digna de sus esfuerzos. Y sabe que debe evitar sobre todo las profesiones que alejan de la acción directa sobre la vida, aquellas que sólo se ocupan de verdades abstractas. A guisa de conclusión, el joven Marx enuncia la profesión de fe de la que ya no renegará, y que volveremos a encontrar formulada de modo implícito al comienzo de su carrera de hombre de ciencia y de luchador político, de hombre sin profesión determinada, de burgués viviendo la miseria del proletario intelectual, de paria al que ningún gobierno querrá acordar la ciudadanía: "La idea maestra que debe guiarnos en la elección de una profesión es el bien de la humanidad y nuestra propia realización. Sería erróneo creer que estos dos intereses son hostiles, que uno debe fatalmente excluir al otro. Muy por lo contrario, la naturaleza del hombre es tal que éste no puede alcanzar su perfección si no es actuando por el bien y la perfección de la humanidad."²³ En ninguna otra obra de Marx se hallará una sola página escrita en este tono de exaltación idealista o con este estilo de credo ético.²⁴

No obstante, unos treinta años después, cuando acababa de terminar *El capital*, en una carta a un amigo escribe algunas frases en las que se encuentra de nuevo el mismo espíritu: "(...) por qué no le he respondido: porque tenía, por así decir, un pie en la tumba. Mientras que era capaz de trabajar, debía consagrar cada instante a la terminación de mi obra, a la que he sacrificado la salud, la alegría de vivir y mi familia. Espero que esta afirmación no necesite comentarios. Me río de los hombres que se dicen 'prácticos' y de toda su sabiduría. Si uno quisiera ser un bruto, podría naturalmente dar la espalda a los sufrimientos de la humanidad y ocuparse de su propio pellejo. Pero yo habría malogrado todo si hubiera muerto sin acabar al menos el manuscrito de mi libro."²⁵

Entre esta profesión de fe del hombre de cuarenta y nueve años y la decisión ética del adolescente se extiende un largo período de luchas y derrotas intelectuales, pero también de miseria material, física y moral;

período durante el cual Marx vio a menudo su dignidad expuesta a los ataques y heridas que el combate político reserva a los hombres de partido. Aun con el peso de su familia, pobre, enfermo y sin gloria, podía escribir a su mejor amigo, quien lo hacía vivir a él y a los suyos, con ese cruel acento irónico que le era propio: “En algunos días tendré cincuenta años. Si ese lugarteniente prusiano te pudo decir: ¡Veinte años de servicio, y siempre lugarteniente!, yo puedo afirmar: ¡Medio siglo sobre las espaldas, y siempre miserable!”²⁶

Una vez asegurada su existencia gracias a la generosidad de Engels, Marx podrá retomar al fin su obra científica interrumpida, pero será un ser físicamente quebrado, incapaz de un esfuerzo intelectual sostenido, perdiendo lo mejor de su tiempo en tratamientos médicos y curas balnearias. Pocos documentos nos informan sobre su vida íntima; algunos apenas dejan entrever ciertos rasgos. Así, un pasaje de la *Introducción a la crítica de la economía política*, escrita en 1857, impresiona por su acento goetheano de ensoñación y de deseo mecándose en la visión de la ciudad griega desaparecida para siempre: “Un hombre no puede volverse niño sin recaer en la infancia. Pero, ¿acaso no se alegra él frente a la ingenuidad del niño y no debe aspirar, cuando ha alcanzado un nivel más elevado, a reencontrar la verdad de entonces? ¿Acaso no revive en la naturaleza infantil el carácter original de cada época y su autenticidad natural? ¿Por qué razón la infancia histórica de la humanidad, en lo mejor de su florecimiento, no ejercería una eterna atracción como una fase desaparecida para siempre? Hay niños deformes y niños precoces. Muchos pueblos antiguos pertenecen a estas categorías. Niños normales eran los griegos. El encanto que su arte ejerce sobre nosotros no está en contradicción con la situación social poco desarrollada de la sociedad en la que ese arte floreció. Es más bien su resultado. Está más bien indisolublemente ligado al hecho de que las condiciones sociales imperfectas en las que ese arte nació, y donde sólo podía nacer, no podrán reproducirse jamás.”²⁷

Percibimos en estas líneas una secreta nostalgia de un arquetipo social al que Marx hiciera objeto de sus preocupaciones cuando sólo le quedaban dos años de vida. Marx mismo parece haber sido ese niño normal de sus evocaciones. En su existencia de paria, sus años de infancia fueron una fuente de recuerdos felices que se materializaban en el retrato daguerrotipado de su padre que siempre llevaba consigo.²⁸

El adolescente en busca de su vocación fue una naturaleza inquieta y atormentada. Confió sus desgarramientos espirituales a su padre, como podemos juzgar por las cartas de este último a su hijo.²⁹ El temperamento bullicioso y ardiente del joven Marx que busca su vocación y que pronto abandonaría la jurisprudencia por la poesía y la filosofía, no dejaba de inquietar al hombre maduro que no escatimaba advertencias y consejos afectuosos: “Te ruego y te conjuro, puesto que posees el fondo necesario, mientras que la forma no está aún armonizada; cálmate, aplaca esas tormentas (. . .). Tus ideas sobre el derecho no carecen de verdad, pero convertidas en sistema pueden provocar tempestades, y ya sabes qué violentas son las tormentas de la ciencia.”³⁰ Y algunos meses después: “No digas que el culpable es tu carácter, no acuses a la naturaleza. Sin duda, ella ha sido

bien maternal contigo, te ha dado fuerzas suficientes; la voluntad depende del hombre (...). La primera de todas las virtudes humanas es la fuerza y la voluntad de sacrificarse, de relegar su yo a segundo plano, cuando el deber o el amor lo ordenan; y no pienso en esos sacrificios brillantes, románticos o heroicos, frutos de un instante de exaltación o de heroísmo (...)."³¹ "Tú me conoces, querido Karl, no soy ni empecinado ni víctima de prejuicios. Que elijas tal carrera o tal otra, en el fondo me es igual. Lo que naturalmente me importa, por tu bien, es que la elección se conforme a los dones de tu espíritu (...). Seducido por tus ideas precoces, yo te aplaudí, cuando te fijabas como objetivo la enseñanza de la jurisprudencia, o bien, de la filosofía. En última instancia es la filosofía, creo, aquello que más te conviene (...)."³²

El padre había adivinado bien: Marx se destinaba a la enseñanza de la filosofía que era por entonces, junto con la poesía, el único dominio del espíritu en el que reinaba una cierta tolerancia de parte de las autoridades prusianas. Sólo allí la razón podía escapar a la estrecha esfera de la teología y volverse hacia el ámbito entonces prohibido de las ciencias sociales y políticas. D. F. Strauss acababa de publicar su *Vida de Jesús*, obra que hizo época por su audaz interpretación mitológica de los dogmas cristianos.³³ Bruno Bauer, en un primer momento adversario de Strauss, irá mucho más lejos que éste y cuestionará la historicidad misma del Cristo. En esta atmósfera de fermentación intelectual, Marx encontró inmediatamente el clima propicio para el desarrollo de su genio.

Aun así, esta senda no estaba exenta de conflictos y luchas interiores. La carta a su padre, la única que conocemos, proporciona un testimonio fiel y conmovedor de su estado de espíritu tras un año de estudios en Berlín. Lo que debe retener nuestra atención en este balance dramático es la búsqueda de una armonía entre los diversos dominios del conocimiento, y entre éstos y la realidad vivida. Esta búsqueda de un equilibrio total de la persona y del mundo prefigura el drama de las futuras luchas políticas e intelectuales que ocuparán su carrera.³⁴

Se comprende entonces que Marx haya encontrado en la atrayente filosofía de Hegel el primer gran impulso, pero también el primer choque espiritual que le abría el camino hacia el descubrimiento de su propia vocación y lo orientaba hacia el socialismo revolucionario.

En efecto, a partir de la Revolución Industrial una vocación ética, tal como el Marx adolescente la entendía y pretendía asumirla, no podía florecer, al parecer, sino en el seno del movimiento obrero, en el interés de la "clase más numerosa y más pobre" siguiendo la fórmula de Saint-Simon, adoptada por el autor de *El capital*.³⁵ Tras algunos tanteos en el liberalismo militante, Marx descubre en la causa obrera ese "objetivo general" al que se refiere su disertación, y que se confunde con la causa de la humanidad. Pero él quería dar a esta causa un apoyo total y nuevo: total, porque se afirmaba en el dominio teórico tanto como en la esfera de la acción política; nuevo, porque ligaba la causa obrera a una concepción científica de la sociedad en oposición a las utopías sociales. Esta perspectiva de una lucha doblemente orientada, científica y política, se abría al genio de Marx a partir de sus primeros contactos con los jóvenes hegelianos del *Doktor*

klub berlinés, círculo de universitarios del que pronto llegaría a ser la figura central. También los ensayos poéticos que fueron sus primeros trabajos literarios no fueron sólo un esfuerzo de evasión y compensación temporarias, sino la expresión de su sed de universalidad.³⁶

FILOSOFÍA GRIEGA

En la Alemania prusiana, los síntomas de un verdadero movimiento político se habían manifestado aun antes de que los jóvenes hegelianos aparecieran en la escena literaria. Marx, asociándose con este grupo de literatos, *dozents* y teólogos críticos debía por fuerza adherirse a su vaga orientación política, que iba desde la veneración por la monarquía ilustrada hasta el radicalismo republicano y el liberalismo revolucionario. Esta evolución de los miembros del *Doktorklub* se refleja sobre todo en los escritos de Karl Friedrich Koeppen, autor, en 1840, de un folleto que glorifica la memoria de Federico el Grande y, dos años más tarde, de una apología de la Revolución Francesa y del Terror.³⁷

La evolución política de Marx fue lenta, por cierto, pero también más radical que la de sus amigos Koeppen y Bruno Bauer, este último de espíritu vivaz aunque bastante superficial. Es que Marx, una y otra vez, volvía a caer víctima de angustiosas incertidumbres respecto de una vocación que ambicionaba segura y definitiva.³⁸ Además, no satisfecho con dedicarse febrilmente a la preparación y redacción de su tesis filosófica de doctorado —trabajo mediante el cual esperaba un puesto de *dozent* en la Universidad de Bonn, junto a B. Bauer—, ardía por comprometerse en trabajos de polémica contra el espíritu teológico de una enseñanza universitaria que imponía su censura draconiana a toda investigación libre.³⁹

Sin embargo, aun en un trabajo tan académico como es una tesis universitaria, Marx no podía disimular sus íntimas preocupaciones políticas. Su intención ético-política se afirma con vigor en la preferencia otorgada, por sobre las enseñanzas de Demócrito, a una filosofía de la naturaleza tan caprichosa como la del epicureísmo: “Nuestra vida no necesita ideologías ni vanas hipótesis; lo que necesitamos, por lo contrario, es vivir sin preocupaciones.”⁴⁰ Esta frase de Epicuro hubiera podido encabezar la tesis de Marx, cuya sustancia expresa con fidelidad.

Una atenta lectura de la tesis y de las notas preparatorias permite reconocer el sentimiento de desprecio que Marx experimenta hacia Demócrito: el escepticismo y empirismo de este filósofo convierten al hombre en esclavo de una fatalidad divina implacable, mientras que el “dogmatismo” y sensualismo de Epicuro lo hacen independiente de los dioses y dan al azar tanta o más importancia que a la necesidad. El hombre consciente de sí, que toma el mundo por lo que es, puede intervenir libremente en el orden político y social, forjando así su propia felicidad.

Mucho más que la tesis, los trabajos preparatorios revelan las verdaderas intenciones intelectuales de Marx, sus preocupaciones íntimas que traducen la ambición del joven pensador atrapado entre el deseo de reformar la filosofía y la conciencia de que semejante reforma es insuficiente comparada

con las contradicciones y desgarramientos del mundo. Los temas esbozados —deformación de la filosofía hegeliana por sus epígonos, relaciones del platonismo y del cristianismo, función de la historiografía filosófica, ideal estoico del sabio, mística y dialéctica— superan de lejos el estrecho marco de la tesis y parecen orientarse todos hacia un único problema fundamental y universal: la existencia espiritual en un mundo cambiante y angustiante. A partir de ese momento la filosofía y la ciencia se oponen como fuentes de entusiasmo permanente al éxtasis efímero que inspira la religión.⁴¹ La referencia a la *théoria* de Aristóteles, al *amor dei intellectualis* de Spinoza y al Espíritu Universal de Hegel hace vana toda tentativa por conferir un sentido positivista o cientificista al entusiasmo filosófico, exaltado de esta manera por Marx. ¿No explica más bien este trabajo de juventud la aversión manifestada por Marx a propósito del positivismo comteano? Así, Marx no percibe sino un único modo de superar el sistema de Hegel: desligar y realizar todas sus implicaciones políticas, tarea que, en el estado en el que se encontraba Alemania, sólo un partido liberal podía cumplir. Este partido no existía más que idealmente en el espíritu de una vanguardia literaria con ideas todavía bastante vagas. Mientras Marx aún trabajaba en su tesis, Bruno Bauer lo instaba a publicar un folleto radical: “Los tiempos son cada día más terribles y hermosos. ¡Despiértate! Los intereses que tocan la vida entera no son en ningún lugar tan ricos y diversos, tan absolutamente embrollados como en Prusia (. . .). En todas partes surgen las más grandes contradicciones que un sistema policial chino intenta en vano enmascarar y sólo logra reforzar (. . .). Jamás hubo tanto que hacer en un Estado.”⁴² Un mes más tarde: “Esta gente [los profesores de Bonn] no se divierte por nada del mundo que el conflicto entre el Estado y la ciencia sea cada vez más violento.”⁴³ Bauer siente que se aproxima la catástrofe, y piensa en el acto en Francia donde la oposición es oficialmente reconocida.

Marx ya casi no tiene necesidad de estas admoniciones amistosas para tener conciencia del carácter revolucionario de la época, y se prepara brillantemente para desempeñar el papel que se ha asignado. Por lo demás, ¿no es esta la razón por la que había adoptado como objeto de estudio una parte del pensamiento griego que anunciaba grandes desórdenes políticos, y en particular el surgimiento de Roma en la escena de la historia? Marx encuentra allí una analogía con las catástrofes y luchas titánicas que se repiten en el mundo moderno: “El mundo está desgarrado puesto que sucede a una filosofía que contiene todo en sí misma. Es por esto por lo que también la acción de esta filosofía aparece desgarrada y contradictoria; su generalidad objetiva se manifiesta en las formas subjetivas de la conciencia individual que les da vida. Las arpas ordinarias suenan en cualquier momento; las arpas eólicas sólo resuenan cuando la tempestad las golpea. Pero no hay que dejarse engañar por la tempestad que sigue a una gran filosofía, una filosofía del mundo.”⁴⁴

No faltarían a Marx ocasiones concretas para intervenir en la vida política de Prusia. En el momento de entregar su tesis a la Universidad de Jena, ya había abandonado, al parecer, toda esperanza de una promoción académica. Así lo indica una carta de Bruno Bauer a Marx: “Es absurdo que quieras consagrarte a una carrera práctica. Sólo la teoría es ahora la prác-

tica más eficaz, y llegará a ser práctica hasta un punto tal que ni siquiera nosotros podemos prever.”⁴⁵

No obstante, toda la provincia renana en esos momentos esperaba con impaciencia y curiosidad los debates de la Dieta, que debía reunirse durante la primavera en Düsseldorf. Se esperaban sobre todo garantías constitucionales, una disminución de la censura y el derecho de los campesinos a disponer libremente de sus tierras.

Al igual que las Dietas de otras regiones alemanas, la de Renania no hizo más que decepcionar a casi todos los sectores de la población, excepto a los ricos terratenientes. Cuando meses después el gobierno hace publicar los procesos verbales, mutilados sin piedad, de las diversas sesiones de la Dieta (conforme a un decreto real, los oradores no fueron nombrados) Marx, quien ya había hecho su ingreso definitivo en la arena política como colaborador del *Rheinische Zeitung*, toma esta publicación oficial como blanco de sus ataques. Pero, con anterioridad, otro acontecimiento lo había arrancado de la calma de sus estudios filosóficos: la promulgación, a fines de 1841, de un edicto real que atenuaba la censura.

Este texto que para un ojo advertido era el fiel reflejo del espíritu tradicional de la Prusia feudal, incita a Marx a redactar, a fines de enero de 1842, su primer escrito político. Destinado a los *Anales alemanes* de Arnold Ruge, sólo hace su aparición un año más tarde en *Anekdotia*, revista publicada por el mismo Ruge en Zurich.⁴⁶

Así pues, las circunstancias favorecieron y solicitaron la vocación revolucionaria de Karl Marx y no le dejaron otro terreno de eclosión y de realización que la literatura política.

NOTAS

¹ Cf. R. Minder, *Alleagnes et Allemands*, París, 1948, pág. 334 y sigs.

² Cf. Flans Stein, "Pauperismus und Association", en: *International Review for Social History*, Leiden, vol. I, 1936, pág. 17 y sigs.

³ Sobre las dificultades económicas de la Restauración, véase E. Labrousse, *Le mouvement ouvrier et les idées sociales en France de 1815 à la fin du XIX^e siècle*, colección *Les Cours de la Sorbonne*, París (sin fecha), pág. 90 y sigs.

⁴ J. P. Eckermann, *Gespraeche mit Goethe in den letzten Jahren seines Lebens*, Leipzig, 1918, pág. 596. La conversación tuvo lugar el 2 de agosto de 1830.

⁵ *Ibid.*, pág. 598.

⁶ Nacido en 1790 en Pernau, Letonia, C. G. Jochmann murió en 1830, en Suiza. Voluntario en el ejército napoleónico para la liberación de Polonia, a partir de 1821 hizo frecuentes estadas en París. En vida, publicó pocos escritos, entre los que *Ueber die Sprache* (Heidelberg, 1828, sin nombre de autor) es el más importante. Sus papeles fueron publicados a título póstumo por su amigo Heinrich Zschokke bajo el título de *Reliquien* (2 vols., Hechingen, 1837). Extractos del ensayo *Ueber die Rückschritte der Poesie* fueron publicados por Walter Benjamín, con un prefacio muy interesante, en *Zeitschrift für Sozialforschung*, París, VIII, 1/2, 1939, págs. 107-114. Citamos según esta revista.

tica más eficaz, y llegará a ser práctica hasta un punto tal que ni siquiera nosotros podemos prever.”⁴⁵

No obstante, toda la provincia renana en esos momentos esperaba con impaciencia y curiosidad los debates de la Dieta, que debía reunirse durante la primavera en Düsseldorf. Se esperaban sobre todo garantías constitucionales, una disminución de la censura y el derecho de los campesinos a disponer libremente de sus tierras.

Al igual que las Dietas de otras regiones alemanas, la de Renania no hizo más que decepcionar a casi todos los sectores de la población, excepto a los ricos terratenientes. Cuando meses después el gobierno hace publicar los procesos verbales, mutilados sin piedad, de las diversas sesiones de la Dieta (conforme a un decreto real, los oradores no fueron nombrados) Marx, quien ya había hecho su ingreso definitivo en la arena política como colaborador del *Rheinische Zeitung*, toma esta publicación oficial como blanco de sus ataques. Pero, con anterioridad, otro acontecimiento lo había arrancado de la calma de sus estudios filosóficos: la promulgación, a fines de 1841, de un edicto real que atenuaba la censura.

Este texto que para un ojo advertido era el fiel reflejo del espíritu tradicional de la Prusia feudal, incita a Marx a redactar, a fines de enero de 1842, su primer escrito político. Destinado a los *Anales alemanes* de Arnold Ruge, sólo hace su aparición un año más tarde en *Anekdoten*, revista publicada por el mismo Ruge en Zurich.⁴⁶

Así pues, las circunstancias favorecieron y solicitaron la vocación revolucionaria de Karl Marx y no le dejaron otro terreno de eclosión y de realización que la literatura política.

NOTAS

¹ Cf. R. Minder, *Allemagne et Allemands*, París, 1948, pág. 334 y sigs.

² Cf. Hans Stein, "Pauperismus und Association", en: *International Review for Social History*, Leiden, vol. 1, 1936, pág. 17 y sigs.

³ Sobre las dificultades económicas de la Restauración, véase E. Labrousse, *Le mouvement ouvrier et les idées sociales en France de 1815 à la fin du XIX^e siècle*, colección *Les Cours de la Sorbonne*, París (sin fecha), pág. 90 y sigs.

⁴ J. P. Eckermann, *Gespräche mit Goethe in den letzten Jahren seines Lebens*, Leipzig, 1918, pág. 596. La conversación tuvo lugar el 2 de agosto de 1830.

⁵ *Ibid.*, pág. 598.

⁶ Nació en 1790 en Pernau, Letonia. C. G. Jochmann murió en 1830, en Suiza. Voluntario en el ejército napoleónico para la liberación de Polonia, a partir de 1821 hizo frecuentes estadas en París. En vida, publicó pocos escritos, entre los que *Ueber die Sprache* (Heidelberg, 1828, sin nombre de autor) es el más importante. Sus papeles fueron publicados a título póstumo por su amigo Heinrich Zschokke bajo el título de *Reliquien* (2 vols., Hechingen, 1837). Extractos del ensayo *Ueber die Rückschritte der Poesie* fueron publicados por Walter Benjamin, con un prefacio muy interesante, en *Zeitschrift für Sozialforschung*, París, VIII, 1/2, 1939, págs. 107-114. Citamos según esta revista.

- 7 *Ibid.*, pág. 112.
- 8 *Ibid.*, pág. 114.
- 9 C. G. Joachimann's, von Pernau, *Reliquien* (Hechingen, 1837, II, pág. 93). Cf. W. Benjamín, *op. cit.*, pág. 107.
- 10 Carta de G. Büchner a su familia, 5 de abril de 1833. En Georg Büchner, *Friede den Hütten! Krieg den Palaesten!*. Herausgegeben von Kurt Pinthus, Berlín, Rowohlt, 1919, pág. 22.
- 11 Carta de junio de 1833, *op. cit.*, pág. 23.
- 12 Carta a su novia, 1833, *op. cit.*, pág. 23 y sigs.
- 13 Carta a Karl Gutzkow, julio de 1835, *op. cit.*, pág. 32.
- 14 *Ibid.*, 1836, *op. cit.*, pág. 37 y sigs.
- 15 *Der hessische Landbote*, escrito en marzo de 1834, apareció en julio del mismo año, fuertemente edulcorado por el pastor liberal Weidig, amigo de Büchner. El libelo no llegó a las masas; la "sociedad de los derechos del hombre", fundada por Büchner, fue descubierta por la policía y sus miembros arrestados. En sus diversos escondites, Büchner escribió *Dantons Tod* y luego *Wozzek*, tragedia de la vocación humana ahogada y aplastada.
- 16 Funcionario en Tréveris a partir de 1816, L. Gall había renunciado a sus funciones para consagrarse por entero a tareas de ayuda social. Encargado por una sociedad de emigrantes, en 1819 se dirigió a los EE.UU. para comprar tierras destinadas a la colonización. En 1820 volvió a Tréveris, donde publicó un voluminoso informe sobre su experiencia. En adelante, su credo será la "socialización de las clases laboriosas" y sus escritos pregonarán la cooperación obrera y campesina. Durante toda su vida se dedicó a invenciones técnicas para mejorar los instrumentos y el rendimiento agrícolas. Algunos de estos aparatos fueron conocidos e introducidos en Francia, donde vivió en 1831. Muere en Tréveris en 1863. Cf. Fritz Bruegel y Benedickt Kautsky, *Der Deutsche Sozialismus von Ludwig Gall bis Karl Marx*, Viena, Hess, 1931.
- 17 *Ibid.*, pág. 23.
- 18 *Ibid.*
- 19 *Betrachtung eines Jünglings bei der Wahl eines Berufes*, 1835, MEGA, I, 1/2, pág. 164.
- 20 *Ibid.*, pág. 165.
- 21 *Ibid.*, pág. 166.
- 22 Cf. Heinrich Marx a su hijo, 18 de noviembre de 1853, MEGA, I, 1/2, pág. 185.
- 23 *Ibid.*
- 24 Es sabido que Karl Marx, cuyos padres eran israelitas convertidos al protestantismo, recibió el bautismo evangélico a los seis años. Su escrito para pasar el examen de religión —"necesidad absoluta de la unión de los creyentes con Cristo"— testimonia el mismo espíritu ético que su disertación de alemán, mezclado con un deísmo kantiano que no escaparía a la atención del examinador (MEGA, I, 1/2, pág. 174). Un amigo de la familia nos describe al abogado Heinrich Marx como un "protestante a lo Lessing, verdadero francés del siglo XVIII, que conocía de memoria su Voltaire y su Rousseau", profesando "una creencia pura en Dios, como Newton, Locke y Leibniz". Cf. Nicolaevski y O. Maenchen-Helfen, *Karl Marx*, 1937, pág. 15.
- 25 A. S. Meyer, 30 de abril de 1867, AB, pág. 177.
- 26 Carta a Engels, 30 de abril de 1868.
- 27 Karl Marx, *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, Berlín, 1930, 11ª edición, pág. XLIX.
- 28 Quiénes conocieron y frecuentaron a Marx hablan del "gran niño" que fue para su mujer así como del camarada de juegos que significó para sus hijos, tres de los cuales fueron víctimas de la "misericordia burguesa" en la que la familia Marx vivió durante más de veinte años. W. Liebknecht describió a Marx rodeado de sus pequeños, a los que sabía divertír durante horas enteras, olvidando preocupaciones y trabajo. El obrero F. Lessner, fiel amigo de la familia y compañero de lucha de Marx, ha mencionado en sus memorias palabras de éste sobre el Cristo, a quien admiraba "por su gran amor hacia los niños". Un retrato viviente de Marx, padre y esposo, nos fue legado por su hija Eleanor, *Karl Marx. Sammlung von Erinnerungen und Aufsätzen*. Publicado por el Instituto Marx-Engels-Lenin; Zurich, Ring-Verlag, 1934. [Véase Eleanor Marx-Aveling, *Karl Marx (notas dispersas)*, en E. Fromm, *Marx y su concepto del hombre*, México-Buenos Aires, 1962, págs. 258-265. N. del T.] Citemos además estas líneas, escritas

por Marx a su hija Laura, con quien debía encontrarse en París en 1882: "Llamo reposo a la vida de familia, las voces infantiles, todo ese microcosmos mucho más interesante que el macrocosmos." Las cartas de Marx a sus hijos, en la *Nouvelle Revue Socialiste*, años III y IV, 1928 y 1929.

²⁹ Nos ha llegado una sola carta de Marx a su padre. No obstante, es posible adivinar el contenido de las restantes a partir de las respuestas de Heinrich Marx a su hijo, publicadas en MEGA, I, 1/2, pág. 195 y sigs.

³⁰ 28 de diciembre de 1836. MEGA, pág. 198 y sigs.

³¹ 12 de agosto de 1837. MEGA, pág. 206.

³² 16 de septiembre de 1837. MEGA, pág. 210.

³³ Como lo indicara justamente Sidney Hook, *From Hegel to Marx* (nueva edición, 1950, pág. 88), a diferencia de Engels, Marx nunca fue admirador entusiasta de Strauss. Ello podría explicarse por la lectura que hizo del *Tratado ético-político* de Spinoza, verdadera revelación para él a juzgar por los numerosos extractos contenidos en uno de sus cuadernos de Berlín, en 1840 (MEGA, I, 1/2, pág. 108 y sigs.). El *Tratado* de Spinoza, que fundamenta la crítica racional de la Biblia, se adelantaba en dos siglos a la época en que fue escrito. Véase *infra*, pág. 107.

³⁴ He aquí un pasaje significativo: "Partiendo del idealismo que había alimentado de paso sea dicho con lecturas de Kant y Fichte, vine a buscar la idea en lo real mismo. Si en el pasado los dioses residieron encima de la tierra, en lo sucesivo vendrían a ser su centro." MEGA, I, 1/2, pág. 218.

³⁵ Carta a Freiligrath, 23 de febrero de 1860. *Freiligrath und Marx in ihrem Briefwechsel*. Von F. Mehring. Ergänzungshefte zur Neuen Zeit, n° 12 (12 de abril de 1912, pág. 39; Stuttgart, Dietz). El joven Marx se impregnó de la doctrina saint-simoniana en casa de su suegro, Ludwig von Westphalen, como lo sabemos gracias a Máximo Kovalevski, a quien Marx relatara este detalle. Cf. M. Kovalevski, *Souvenirs de Karl Marx* publicados en *Vestnik Evrope*, VIII, 1909. Sobre Marx a Saint-Simon, véase G. Gurvitch, *La sociologie du jeune Marx*, en *La vocation actuelle de la sociologie*, pág. 575 y sigs. Sobre el saint-simonismo de Eduard Gans, cuyos cursos Marx seguía en la Universidad de Berlín, véase A. Cornu, *La jeunesse de Karl Marx*, pág. 49. En la misma obra se encontrará, en la pág. 68 y sigs., un buen resumen de la génesis del movimiento de los jóvenes hegelianos, uno de cuyos inspiradores fue sin duda August von Cieszkowski. El autor de *Prolegomènes de l'histoire de la philosophie* (1838) oponía una filosofía de la "praxis" a la filosofía del espíritu de Hegel.

³⁶ Los "Cantos salvajes", primera publicación de Marx, aparecieron en *Athenäum*, revista literaria berlinesa de tendencia radical. Su obra poética anterior a ese texto comprende varios cuadernos de versos, fragmentos de una tragedia, de una novela satírica y una selección de poesías populares, dedicada a su novia, Jenny von Westphalen. MEGA, I, 1/2, págs. 3-96.

³⁷ El folleto *Friedrich der Grosse und Seine Widersacher* coincidió con la coronación de Federico Guillermo IV, sobre quien los hegelianos radicales fundaban todas sus esperanzas de renovación del Estado prusiano. Su dedicatoria rezaba: "A mi amigo Karl Heinrich Marx, de Tréveris." Sobre la vida y la obra de Koepfen y su amistad con Marx, véase el excelente estudio de Helmut Hirsch, *Karl F. Koepfen*, en la *International Review for Social History*, Leiden, I, 1936, pág. 311 y sigs.

³⁸ Este era el tema constante de su correspondencia con su padre, y no hay ninguna razón para pensar que Marx haya dejado de preocuparse con el problema ético en estos términos: "Los dones merceden, reclaman nuestro reconocimiento (...). Es indudable que debemos servirnos de ellos, con vistas a nuestro perfeccionamiento. Pero, ¿cómo hacerlo? Se es hombre, ser espiritual y miembro de la sociedad, ciudadano. Por consiguiente, perfeccionamiento físico, moral, intelectual y político. Sólo si se armonizan las aspiraciones hacia esa elevada finalidad se verá surgir ese todo de belleza y armonía que place a Dios y a los hombres (...). H. Marx a su hijo, 2 diciembre 1837. MEGA, I, 1/2, pág. 224. *Der allseitige Mensch*, el hombre universal, tal fue la visión inicial y final del pensamiento y de la enseñanza marxistas.

³⁹ Sin dejar de acumular y estudiar los materiales destinados a su obra sobre la filosofía griega, Marx trabajaba en un libelo de K. P. Fischer contra la idea de la divinidad. Este escrito debía ser una farsa, a juzgar por la carta de B. Bauer a su amigo (1° de marzo de 1840, MEGA, I, 1/2, pág. 237). Se dedicaba también a una crítica de la teología católica de Georg Hermes, profesor en Bonn y fundador del "hermesianis-

mo" (B. Bauer a Marx, 25 de julio de 1840; *op. cit.*, pág. 245). Por último, tenía el proyecto de fundar, junto con B. Bauer y L. Feuerbach, una revista que se llamaría *Archivos del Ateísmo*.

⁴⁰ Karl Marx, *Differenz der demokratischen und epicureischen Naturphilosophie*, 1841, MEGA, I, 1/1, pág. 47.

⁴¹ "...el entusiasmo religioso se ha consumido en su punto supremo en el éxtasis, mientras que el entusiasmo filosófico se ha transmitido como una pura llama ideal a la ciencia. Por eso es que el primero no ha hecho sino caldear delicadamente algunas almas, mientras que el segundo ha venido a ser el espíritu animador de evoluciones históricas universales." *Ibid.*, pág. 136. Véase la traducción francesa integral de este texto en *La Nef*, junio de 1948, pág. 57 y sigs. (*Socrate et le Christ*, trad. de M. Rubel.)

⁴² Bruno Bauer a Marx, 1º marzo de 1840, MEGA, I, 1/2, pág. 237.

⁴³ B. Bauer a Marx, 5 de abril de 1840. *Ibid.*, pág. 240.

⁴⁴ Tesis, trabajos preparatorios, MEGA, I, 1, pág. 132. Más de quince años después de haber escrito su tesis, Marx recordará sus antiguos estudios, a los que fuera impulsado por "otro interés que el filosófico". (Cf. Marx a Lassalle, 21 de diciembre de 1857. F. Lassalle, *Nachgelassene Briefe*, III, pág. 110 y sigs.) Dos meses más tarde, Marx escribe al mismo Lassalle: "En Epicuro (...) conviene mostrar en detalle que, si bien parte de la filosofía de la naturaleza de Demócrito, le hunde por doquier el estilete. No se debe reprochar a Cicerón ni a Plutarco el no haber comprendido esto, puesto que hombres tan inteligentes como Bayle y el mismo Hegel no lo han percibido. Por otra parte, no se puede exigir a Hegel —el primero en haber comprendido toda la historia de la filosofía— que no cometa ningún descuido en los detalles." (*Ibid.*, pág. 115).

⁴⁵ Bruno Bauer a Marx, 6 de abril de 1841. MEGA, I, 1/2, pág. 250.

⁴⁶ Algunos meses después de la aparición de las *Cuatro Cuestiones* de Johann Jacoby, liberal moderado, quien exhortaba al rey de Prusia a acordar una representación popular al país, Ruge debió trasladar la sede de sus *Anales*, editados en Haffle a Dresde, donde tomaron el nombre de *Deutsche Jahrbücher* y debieron sufrir pronto todo el rigor de una censura despiadada. Ruge funda entonces las *Anekdoten zur neuen deutschen Philosophie und Publicistik*, en Zurich, con la colaboración de Bruno Bauer, Ludwig Feuerbach, Friedrich Koeppen y Karl Nauwerk. Es en ella donde publica las contribuciones prohibidas por la censura sajona. Cf. G. Mayer, *Die Anfänge des politischen Radikalismus im vormärzlichen Preussen*. Berlín, 1913.

Capítulo 2

EL ESTADO Y EL REINO DE LA RAZON

PRIMEROS ENSAYOS PERIODISTICOS: AL SERVICIO DEL LIBERALISMO

UN contemporáneo nos ha dejado sobre Marx, en momentos en que éste daba el paso decisivo hacia el periodismo político, un testimonio tanto más revelador cuanto que emana de un hombre ya conocido por diversos escritos de filosofía social: Moses Hess, iniciador de las ideas comunistas en Alemania. Veamos qué escribía Hess el 2 de septiembre de 1841 desde Colonia al novelista Berthold Auerbach, activamente dedicado a la fundación de la *Rheinische Zeitung*: "Te gustará conocer aquí a un hombre que se cuenta hoy día entre nuestros amigos, si bien vive en Bonn, donde muy pronto será *dozent* (...).¹ Es un fenómeno que me ha hecho (...) una muy fuerte impresión. En una palabra, pronto conocerás al más grande, tal vez al *único auténtico filósofo viviente*. Cuando él se manifieste al público, atraerá las miradas de toda Alemania. ¡Por sus miras y su cultura filosófica, va mucho más lejos que Strauss, más lejos incluso que Feuerbach, lo cual no es poco decir! Si yo estuviera en Bonn cuando él enseñe lógica, sería su oyente más asiduo (...). Sólo ahora sé hasta qué punto no soy más que un galopín en materia de verdadera filosofía. Pero ¡paciencia!, ¡también yo aprenderé algo! El doctor Marx —es el nombre de mi ídolo— es un hombre todavía muy joven (24 años como máximo), que dará el golpe de gracia a la religión, y a la política medievales. En él se agrega a un máximo de profundidad filosófica el espíritu más mordaz. Imagínate a Rousseau, Voltaire, Holbach, Lessing, Heine y Hegel *confundidos* en una sola persona; y digo bien *confundidos* y no pegados entre sí y tendrás así al doctor Marx."²

¿Cómo podría justificarse una apreciación tan entusiasta? Por ese entonces, Marx no había publicado nada —excepto los *Cantos salvajes*, aparecidos tardíamente en el *Athenaeum*— y su tesis de doctorado tampoco había sido impresa.

En consecuencia, el juicio de Hess no podía sino reflejar la opinión

difundida en el ambiente de intelectuales y hegelianos de izquierda en Renania. Es también probable que Hess se haya encontrado con Marx en Bonn para consultarlo con vistas a la fundación de la *Rheinische Zeitung*. Una carta de Georg Jung, promotor de esta empresa, así lo deja suponer. En ella se lee este pasaje: "Si Marx, Bauer y Feuerbach se asocian para fundar una revista teológico-filosófica, el buen Dios hará bien en rodearse de todos sus ángeles y apiadarse de sí, ya que con toda seguridad estos tres hombres lo echarán de su cielo (. . .). En todo caso, la religión cristiana es para Marx una de las más inmorales que existen. Por lo demás, si bien se trata de un apasionado revolucionario, es una de las inteligencias más agudas que conozco."³

Arnold Ruge pudo darse cuenta por sí mismo de la verdad de este juicio al leer el manuscrito que Marx le envía el 10 de febrero de 1842, para ser publicado en sus *Anales*. Las *Observaciones sobre la reciente ordenanza prusiana referente a la censura*, firmadas por "Un renano", revelan el gran talento del articulista. En la sátira política, Alemania casi no había conocido obra de este calibre, con la excepción de las de Ludwig Boerne.⁴ En nombre de un liberalismo intransigente Marx desenmascara y desacredita al seudoliberalismo del *Edicto* real, que no hacía más que sancionar en términos edulcorados el decreto hipócrita promulgado por el gobierno prusiano el 18 de octubre de 1819, como consecuencia de las decisiones de Karlsbad.⁵

Marx diseña sin piedad el texto real cuyos términos ambiguos y contradictorios no son en el fondo sino una *confesión*: "Durante veintidós años actos ilegales han sido cometidos por una autoridad que tiene bajo su tutela el más alto interés de los ciudadanos, su *espiritu*, y que, más que los censores romanos, no sólo reglamenta la conducta de cada ciudadano, sino también la suerte del espíritu público. Una deslealtad tan obstinada, una actitud tan desprovista de escrúpulos por parte de los más altos servidores del Estado: ¿serían posibles en este Estado prusiano tan bien organizado, tan orgulloso de su administración? O bien el Estado, castigado por una ceguera permanente, ¿no habrá llamado para ocupar los puestos más difíciles a los individuos menos calificados? O por último, el sujeto del Estado prusiano ¿no tiene él posibilidad de reclamar contra los procedimientos ilegales? ¿Acaso los escritores prusianos son tan incultos y limitados que no conocen las leyes que regulan su existencia? ¿O bien son demasiado cobardes para exigir su aplicación?"⁶

Así, a través de la exégesis crítica de un texto legal reciente, Marx enjuicia el régimen de censura que, al sofocar la menor veleidad liberal de la prensa alemana y bajo pretexto de reforma, no hacía más que agravar el mal: "Es típico del *seudoliberalismo*, que se deja arrancar concesiones, sacrificar las personas, simples instrumentos, y conservar la cosa, la institución."⁷

La ordenanza recomienda a los censores "no impedir la investigación seria y modesta de la verdad", en otras palabras, orienta la investigación hacia un objetivo exterior a la verdad, que es la "seriedad" y la "modestia". Según esto se pregunta Marx, aquel que busca la verdad ¿no debe acaso avanzar en línea recta hacia su objetivo, sin preocuparse por prescripciones formales que son otras tantas trabas para la investigación? ¿No tiene la

verdad, al fin de cuentas, su propia forma y su propio estilo? (...) "La verdad es universal; ella no me pertenece, pertenece a todos, me posee, yo no la poseo. Mi propiedad es la *forma*, que constituye mi individualidad espiritual. *El estilo es el hombre*. ¡Y hasta qué punto! ¡La ley me permite escribir, pero exige que lo haga en un *estilo* diferente *del mío*! Puedo mostrar el rostro de mi espíritu, pero primero debería imponerle las *muecas prescriptas*." ⁸

En suma, la nueva ley hace del temperamento del censor el criterio de la verdad; erige la censura en crítica estética que separa el contenido de su forma, como si los dos no hicieran un todo armonioso. Marx revela así la verdadera intención del legislador prusiano: proclamar como verdadero lo que place al gobierno.

POR UN ESTADO FUNDADO SOBRE LA RAZON

Más aún, la Ordenanza sobre la censura agravaba el decreto de 1819: al prohibir todo ataque contra la religión cristiana, hace de ésta la sustancia espiritual del Estado, mientras el antiguo edicto se inspiraba en el racionalismo y se limitaba a proteger la religión, como tal, contra el ataque de los partidos y de las sectas. "Vosotros queréis un *Estado cristiano*. Si vuestro Estado no es más que luterano, a los ojos del *católico* viene a ser una iglesia a la que no pertenece, que está obligado a condenar como herética y cuya esencia íntima contradice todas sus ideas." ⁹

Marx hace aquí la apología del Estado fundado sobre la razón libre, extraña a toda religión. Defiende la moral como tal, que obedece a sus propias leyes, contra los dogmas religiosos: "La moral no reconoce sino su propia religión general y racional, y la religión no reconoce más que su propia moral positiva y particular. Por lo tanto, en virtud de vuestra Ordenanza, la censura será llevada a rechazar como irreligiosos, como violadores de las costumbres, los buenos hábitos y las conveniencias exteriores, a esos héroes intelectuales de la moral que fueron, por ejemplo, Kant, Fichte, Spinoza. Todos estos moralistas parten del principio según el cual hay contradicción entre la moral y la religión, puesto que la *moral* descansa sobre la *autonomía* y la religión sobre la heteronomía del espíritu humano." ¹⁰

La nueva regla de censura consiste en inspeccionar las tendencias de las publicaciones, en otros términos, somete al escritor al terrorismo de la sospecha. "Las leyes que refrendan la *tendencia*, las leyes que no proporcionan normas objetivas, son leyes terroristas, tales como las han imaginado la miseria del Estado bajo Robespierre y la corrupción del Estado bajo los emperadores romanos. Las leyes que toman como criterios principales no *el acto como tal*, sino *el espíritu* de quien actúa, no son otra cosa que *sanciones positivas de la ilegalidad*." ¹¹

Al rebelarse contra una ley que suprime la igualdad jurídica de los ciudadanos, que no castiga los actos sino las intenciones juzgadas irrespetuosas hacia las instituciones establecidas, Marx defiende el derecho de la oposición a pronunciarse contra el gobierno. La sociedad en la que un organismo se arroga el monopolio de la razón y de la moral de Estado, es víctima de un espionaje permanente, de una constante violación de los

sagrados derechos del espíritu, del corazón, de la razón. En esas circunstancias, la sospecha incesante y la mala conciencia componen la atmósfera espiritual en la que el ciudadano debe vivir. El gobierno, al exigir de los escritores que sólo expresen ideas modestas, da el ejemplo de una monstruosa inmodestia, puesto que transforma a los servidores del Estado “en espías del corazón, en gente omnisapiente, en filósofos, en teólogos, en políticos, en oráculos de Delfos”. So pretexto de reforzar el patriotismo de la prensa, la nueva reglamentación de la censura ahoga la espontaneidad del sentimiento nacional: “En cuanto a las esperanzas expresadas por la Ordenanza, vemos cómo se educará el sentimiento nacional: colgándolo de una cuerda, como en Turquía.”¹²

Cuando la instrucción exige “competencia científica” a los redactores de periódicos, que es garantía de su integridad, de modo implícito atribuye dicha competencia a los mismos censores que erige así en genios universales; ella crea una burocracia del saber que recuerda de modo extraño la organización milenaria del Estado chino, cuyo modelo parece tomar el gobierno prusiano. El verdadero liberalismo plantearía la competencia científica *de todos*, y no sólo de los periodistas; el seudoliberalismo vincula el saber competente con un cierto rango social del cual hace un criterio absoluto; se burla de toda norma objetiva; sustituye el racionalismo del edicto de 1819 por un espíritu romántico; hace de la arbitrariedad del censor principal, la suprema regla de conducta. Lo es de la censura prusiana como de todas las restantes instituciones prusianas. Al igual que el juez en los procesos criminales, el censor es al mismo tiempo fiscal, defensor y juez. Pero puesto que los censores, a su vez, se hallan subordinados a un censor superior y todopoderoso, el círculo infernal se cierra y ninguna evasión es posible: la nueva reglamentación de la censura en Prusia perpetúa el carácter tradicionalista de este Estado, la deslealtad del Estado coercitivo, del Estado burocrático.

Un idéntico radicalismo sella la conclusión de Marx y el remedio que propone: suprimir la censura, institución mala en sí misma. Para terminar, cita esta frase de Tácito: *Rara temporum felicitas, ubi quae velis sentire et quae sentias dicere licet.*¹³

A propósito de esta primera incursión en la arena política —donde el futuro comunista rompe lanzas en nombre del liberalismo incondicional, es legítimo preguntarse si el autor de *Observaciones sobre la censura prusiana* puede ser clasificado en función de las doctrinas políticas de su tiempo. Ante todo, recordemos que Marx sólo tenía entonces veinticuatro años y que su cultura era sobre todo literaria, jurídica y filosófica.¹⁴ La pregunta es más concreta si se la presenta de la manera siguiente: ¿en qué medida Marx sigue siendo hegeliano cuando redacta este primer ensayo político?

Pues bien, Marx pronuncia, sin nombrar a Hegel, la más severa condenación de ese antiliberalismo del cual el filósofo del Estado prusiano hace ostentación en su *Filosofía del Derecho*, al aprobar las “leyes policiales y ordenanzas estatales que ora impiden, ora castigan los excesos de libertad de la opinión pública”, y sobre todo los referentes a la libertad de prensa.¹⁵ Nadie mejor que Hegel había formulado la teoría de la *élite* y de la “burocracia del saber esotérico” de la cual el Estado prusiano, idealizado

por su filósofo, no hubiera podido prescindir, y que Marx ridiculiza con tanta violencia en su ensayo.

La manera en que Marx concibe la libertad de prensa hace recordar mucho la doctrina expuesta por Spinoza hace alrededor de dos siglos en su *Tratado teológico-político*, y en especial en el último capítulo de este libro titulado "Donde se muestra que en un Estado libre es lícito a cada cual pensar lo que quiere y decir lo que piensa". Este título es como una variante de la exclamación de Tácito, citada por Marx a guisa de epílogo. Gracias a sus cuadernos de lectura sabemos que a fines de 1841 se había entregado al estudio de la filosofía política y había hecho amplios resúmenes de la citada obra de Spinoza.

PRIMERA CRITICA DE HEGEL

Tras este primer enfrentamiento con la censura, Marx decide persistir en la senda elegida, y aun intensificar la lucha. Por otra parte, ya que la revocación de su amigo Bruno Bauer le había hecho perder toda esperanza de una carrera universitaria, no le quedaba más que elegir la profesión hacia la que una vocación irresistible parecía empujarlo y que, en las condiciones especiales de que gozaba Renania, adoptaba la forma del periodismo político.¹⁶

Esta decisión, Marx en verdad no la podía tomar sin padecer una vez más los escrúpulos que lo atormentaron en el momento de abandonar el liceo. En este sentido, el artículo que publicó en la *Rheinische Zeitung* del 19 de mayo de 1842 —el último de una serie dedicada a los debates de la sexta Dieta renana sobre la libertad de prensa— puede ser considerado como una profesión de fe personal con la enunciación de un principio moral que Marx se esforzaba por no traicionar jamás.

En ocasión de estos debates, los representantes de diversos órdenes integrantes de la Dieta habían tomado la palabra para pronunciarse. El último orador sobre la libertad de prensa fue el representante de la burguesía liberal, quien al poner la libertad de prensa en el mismo rango que la libertad general de oficios e industrias, reivindicaba la adopción de un estatuto idéntico que pusiera fin a las trabas en el ejercicio de las profesiones.

Marx comienza su crítica de este razonamiento filisteo con una observación irónica: puesto que Rembrandt pudo pintar a la Virgen María como campesina holandesa, ¿no resulta normal que el representante de la burguesía industrial se represente la libertad bajo una forma que le es familiar?¹⁷ Desde luego, la prensa es también una profesión, pero, ¿es solamente esto? La manera de ver del representante burgués es al menos preferible a la de esos liberales alemanes sentimentales y románticos, que cuando hablan de libertad se evaden de la realidad por el temor que les causa ver profanar su ideal. "Los alemanes son, por naturaleza, devotos, sumisos, respetuosos hasta el exceso. Llenos de veneración por las ideas, no se les ocurre realizarlas. Les consagran un culto de adoración, pero no las cultivan en hechos."¹⁸

Sin duda, la libertad de la industria, de la propiedad, de la conciencia, de la prensa, de los tribunales, son en verdad especies diferentes de un

género único. Pero esta unidad no debe confundir las diferencias, y es erróneo hacer de un género de libertad la moral y la esfera de las otras. “Hacer de la libertad de prensa una categoría de la libertad de industria significa defenderla comenzando por la anulación. O acaso, ¿no se suprime la libertad de una individualidad cuando se exige que sea libre a la manera de otra?”¹⁹

Las leyes de la libertad son diferentes en cada esfera particular. Lo que es libertad en una, puede ser esclavitud en otra. Pero si una comparación se impone, ¿no podría considerarse la libertad de la industria como un tipo de libertad de pensamiento, ya que toda profesión utiliza un lenguaje? A partir de eso, la libertad de pensamiento aparece como el modelo y el criterio de todas las otras, que sólo pueden desarrollarse en la medida en que la primera es respetada.

Sea como fuere, sostener que la prensa es una profesión es rebajarla. Es cierto que el escritor debe hacerse pagar para existir y para poder escribir, pero lo contrario no es igualmente válido. Y Marx define el principio fundamental del escritor: “De ninguna manera el escritor considera sus trabajos como un *medio*. Ellos son *fines en sí*. Y a tal grado que, si es necesario, el escritor sacrifica su propia existencia a la existencia de sus trabajos, y que hace suyo el principio del predicador religioso: obedecer a Dios antes que a los hombres. El mismo se cuenta entre estos hombres, con sus necesidades y sus deseos humanos (. . .). La primera libertad de prensa consiste en no ser una profesión. El escritor que la rebaja al rango de simple medio de existencia merece ser castigado por esta servidumbre interior mediante la servidumbre exterior, la censura.”²⁰

Encontramos en este credo ético del escritor, que Marx adopta para sí mismo y al que se esforzará por permanecer fiel en toda circunstancia, la explicación del giro trágico que tomará su carrera literaria puesta al servicio de la causa obrera. Entretanto, por la convicción de obedecer a su vocación Marx aceptó colaborar en la *Rheinische Zeitung* y asume su dirección hacia mediados de octubre de 1842.²¹

Los artículos que entrega a este periódico de vanguardia de la burguesía renana constituyen grandes exposiciones en las que el estilo polémico y la ironía no desmerecen en nada la profundidad del pensamiento ni el valor literario. Marx aparece entonces como educador político, actitud que no abandonará nunca más y que se confunde, en síntesis, con toda su carrera. Sus artículos —a propósito de la libertad de prensa, del código penal, de las órdenes corporativas, de la escuela histórica del derecho, de la miseria de los viñadores del Mosela— gravitan alrededor de un tema central: el Estado fundado sobre la razón.

Podría suponerse que Marx se inspira y se dice seguidor del pensador y filósofo cuya obra, según una opinión universalmente difundida, no habría cesado de ejercer una misteriosa influencia sobre él: Hegel. Sin embargo, una atenta lectura de los textos marxistas aparecidos en la *Rheinische Zeitung* nos obliga a reconocer que, lejos de estar “imbuido todavía de la doctrina de Hegel”,²² Marx ya se ha liberado casi por completo de la “fastidiosa servidumbre de la concepción hegeliana”, al menos en lo que concierne al problema del Estado.²³

En este sentido, nada es más característico que la manera en que Marx, en un artículo publicado por la *Rheinische Zeitung* del 9 de agosto de 1842, se apoya en la escuela histórica del derecho, cuyo principal representante, Gustav Hugo, profesor de la Universidad de Gotinga, so pretexto de adherir a un empirismo llevado a sus últimas consecuencias, niega en forma sistemática todo contenido racional a las instituciones sociales y jurídicas.²⁴ También Hegel había tomado posición contra la escuela histórica del derecho, comenzando su *Filosofía del Derecho* con una crítica severa, aunque no sin equívocos, de las concepciones de Hugo. Pues bien, Marx, en lugar de atenerse a Hegel y sin hacer la menor alusión a éste, prefiere oponer a las ideas retrógradas de Hugo la filosofía kantiana como la “teoría alemana de la Revolución Francesa”.²⁵ Pretendiéndose discípulo de Kant y practicando un escepticismo absoluto, Hugo declaraba *valedero* todo lo que existe por el mero hecho de su existencia y descartaba todo criterio racional que permitiera la discriminación entre los fenómenos de la realidad resultantes de la creación humana. Según Hugo, el único signo distintivo del hombre desde el punto de vista jurídico es su naturaleza animal; la esclavitud se ajusta a esta naturaleza, mientras que el matrimonio se le opone; la obediencia al poder gubernamental es, en fin, un deber sagrado. Contra este naturalismo a ultranza, Marx emplea el lenguaje del racionalismo spinozista y kantiano, antes que el del conceptualismo hegeliano. Un lenguaje que se rehúsa a mezclar, como lo hace Hugo, a Moisés con Voltaire, a Richardson con Homero, a Montaigne con Hammon, el *Contrato Social* de Rousseau con la *Ciudad de Dios* de San Agustín, la disgregación de la monarquía francesa con su disolución por la Asamblea Nacional, en una palabra, lo positivo con lo racional.

Para Marx, Hegel no era más que un eslabón —y de ninguna manera el último— de una serie de pensadores que habían considerado al Estado “con ojos humanos” y deducido sus “leyes naturales a partir de la razón y de la experiencia”.²⁶ Esta línea va de Maquiavelo y Campanella a Hegel y más allá, pasando por Montesquieu, Hobbes y Spinoza, Hugo Grotius, Rousseau y Fichte. Se remonta incluso hasta Heráclito y Aristóteles, y “la filosofía más reciente” no hace más que continuarla.²⁷

Es evidente que el hecho de llevar la investigación de la “filosofía más reciente” hasta Heráclito y Aristóteles, sin hacer mención de Platón, puede ser interpretado como el rechazo de Marx de ver en Hegel al creador de un método de pensamiento que desempeñará un papel de tanta importancia en la elaboración de la concepción marxista de la historia. Ya desde sus primeros contactos con el pensamiento hegeliano, Marx llegó a la convicción de que Hegel había “desfigurado la dialéctica mediante el misticismo”.²⁸ Lo dicho se infiere del siguiente pasaje de un artículo publicado por Marx en la *Rheinische Zeitung*: “Hegel dice: *En sí*, según el concepto, el matrimonio es indisoluble, pero *sólo* en sí, es decir, únicamente según su concepto. Con esto, nada se ha dicho de específico sobre el matrimonio. Todas las relaciones morales son, *según su concepto*, indisolubles, cosa de la que es fácil persuadirse si se supone que esa es su *verdad*. El *verdadero* Estado, el *verdadero* matrimonio, la *verdadera* amistad son indisolubles; pero ningún Estado, ningún matrimonio, ninguna amistad corresponde

absolutamente a su concepto respectivo; y, al igual que el *cariffo real en la familia* y el *Estado real en la historia*, también el *matrimonio real puede ser disuelto en el Estado*. Ninguna *existencia moral* corresponde a su *esencia* o, al menos, ninguna *debe* necesariamente corresponder a su *esencia*. Del mismo modo que en la naturaleza la disolución y la muerte aparecen cuando una existencia ya no corresponde más a su destino, así también la historia decide si un Estado es contrario a la idea de Estado hasta tal punto que merece desaparecer, también por lo mismo el Estado decide en qué condiciones un matrimonio *existente* ha dejado de ser un matrimonio.”²⁹

Esta primera crítica abierta contra Hegel aparece enunciada de modo indirecto en el artículo ya mencionado, dirigido contra la *Kölnische Zeitung*. Este periódico había reclamado una censura más rigurosa contra la prensa culpable de “propagar o criticar ideas filosóficas o religiosas”.³⁰ El artículo incriminado por Marx hacía la apología del Estado teocrático, afirmando que el Estado no debía ser considerado como una simple institución jurídica, sino como el dispensador de la educación pública sobre la base del cristianismo. Contra esta “teoría de la educación y de la tutela”, que transforma la nación en una “multitud de adultos destinados a recibir la educación desde arriba”, Marx defiende a la nación entendida como una “asociación de hombres libres que se educan recíprocamente”, y en la que los filósofos son “el alma viviente de la cultura y de la acción de la razón”.³¹ En cuanto a la religión, la prensa filosófica debería tener un mayor derecho a criticarla porque aquélla pretende ser el fundamento del Estado, contrariando así el espíritu mismo del cristianismo que proclama la separación de la Iglesia y el Estado. El Estado religioso es necesariamente intolerante: es el caso de los católicos irlandeses, los hugonotes anteriores a la Revolución Francesa, quienes, perseguidos, no pudieron apelar a la religión sino a los “derechos del hombre”. Por tanto, observa Marx, “la filosofía interpreta los derechos de la humanidad, ella exige que el Estado sea el Estado de la naturaleza humana”.³² El valor de la constitución de un Estado no debe ser juzgado según la naturaleza de una religión, sea cristiana o no, sino según la “naturaleza de la sociedad humana”.

Si bien Marx no pronuncia la palabra “democracia” —cada término que empleaba debía pasar por la criba de la censura— es evidente que el “Estado racional” que opone al Estado teocrático no es otro que el Estado donde “el derecho es la expresión consciente de la voluntad del pueblo, por lo tanto creado con y por él”.³³ Ese Estado, de acuerdo con una filosofía del derecho ya superada, se basaba en los instintos, sea de la ambición, de la sociabilidad o aun de la razón individual. Según Marx —quien pretende expresar “la concepción más ideal y profunda de la filosofía reciente”—, el Estado deriva de la “razón de la sociedad”, de la “idea del todo”. Esta filosofía “considera al Estado como el gran organismo en el que la libertad jurídica, moral y política debe hallar su realización, donde todos los ciudadanos, al obedecer las leyes del Estado, no hacen sino obedecer las leyes naturales de su propia razón, de la razón humana. *Sapienti sat*”.³⁴

Todo esto era aún y no era más hegelianismo. Marx ya está bien lejos de las especulaciones puramente verbales de un Hegel que definía el Estado

como “la realidad de la idea moral”, como “el espíritu moral en tanto voluntad *manifiesta*, explícita en sí, sustancial, que se piensa y se sabe”. ¡Ya no se trata más de la concepción de un Estado “racional en sí y para sí”, de un Estado que siendo “realidad de la libertad concreta”, se encarna soberanamente en el monarca!³⁵

EL ESTADO Y LA MISERIA

Obligado a un juego cada vez más difícil con una censura día a día más vigilante que sufría, por su parte, la presión creciente del gobierno, Marx debía apelar a todas las astucias de estilo para desvirtuar a los funcionarios prusianos encargados de examinar sus artículos.³⁶ En vano había exaltado los beneficios de una prensa y de una crítica libres en sus primeros ensayos enviados a la *Rheinische Zeitung*: “La prensa libre es el ojo atento del espíritu del pueblo, la imagen de la confianza del pueblo en sí mismo, el vínculo parlante que une el individuo al Estado y al mundo, la cultura personificada, que transfigura las luchas materiales en luchas espirituales e idealiza su forma vulgar. Es la confesión más sincera que un pueblo se hace a sí mismo.”³⁷

El gobierno se mostraba insensible a estos acentos de exaltado idealismo. Y menos aún podía tolerar una crítica que apuntaba de modo directo a los fundamentos jurídicos de la propiedad y a las formas de representación de los diversos órdenes corporativos. No obstante, Marx consagra sus últimos artículos en la *Rheinische Zeitung* a estos problemas, pero no sin advertir muy pronto que debe abandonar el combate. Su habilidad ya no alcanza para ocultar a los censores la significación de su crítica al sistema político vigente, crítica que en suma no es más que un alegato velado en favor de la democracia republicana.

La composición de la Dieta provincial renana permitía un equilibrio más o menos estable entre los tres órdenes corporativos: nobleza, burguesía y campesinado. Gracias a un sistema electoral ingeniosamente falseado, el gobierno había logrado impedir que la burguesía de las ciudades —cada vez más numerosa— conquistase preponderancia en la Dieta. Veremos que Marx no estaba tan familiarizado con los fundamentos económicos de este sistema representativo como para discutirlo de modo eficaz. Lo que por el momento le preocupaba era el principio mismo de la representación de los órdenes, y sobre todo la posición privilegiada que detentaba la gran propiedad terrateniente. Retenía su atención el problema del interés general y de la razón en conflicto con los intereses particulares de las diferentes clases sociales: “El arquitecto de la constitución corporativa no es la razón orgánica del Estado, sino el egoísmo de los intereses privados y, en verdad, de ninguna manera la inteligencia es un interés estrechamente egoísta: ella es el interés general, y una representación de la inteligencia en una asamblea de Estados implica por lo tanto una contradicción, una reivindicación absurda (...). O bien la necesidad de esta representación es real y entonces el Estado es irreal, puesto que encierra elementos particulares que, al no encontrar su justa satisfacción en él, deben constituirse a su lado como cuerpos particulares (...); o bien esta necesidad halla su satisfacción en

el Estado, y entonces la representación de la inteligencia como opuesta al Estado es ilusoria o peligrosa.”⁸⁸ Reivindicar, por lo tanto, a la manera liberal una representación de la clase intelectual en la Dieta, le parece absurdo: “No sólo la inteligencia no es un elemento *particular* que exija representación, sino que de ningún modo es un *elemento*; es un *principio*, que no puede participar en ningún conglomerado; por sus propias fuerzas, sólo puede constituir un organismo (*Gliederung*) (. . .). Se trata de saber si el interés particular debe representar la inteligencia política, o si la inteligencia política representará los intereses particulares.”⁸⁹

Si la inteligencia política debiera decidir a propósito de los intereses de la propiedad terrateniente, se guiaría según las normas del Estado, sin preocuparse por el egoísmo particular del orden interesado. Pero con la constitución actual, no es esta inteligencia la que baña el cuerpo político y social; los intereses particulares hacen valer sus pretensiones egoístas contra el Estado. ¿Cuál será, entonces, la medicina a aplicar, en presencia de este mal interno que convierte al Estado en una entidad cancerosa?

Para responder a esta pregunta, Marx no puede recurrir más que a un lenguaje figurado, metafórico, hasta hermético. Sin embargo, por debajo de estas metáforas destinadas a desviar la atención de una censura al acecho de la menor “insolencia”, se diseña la visión de una comunidad ideal, donde los miembros se asocian en tareas de interés público, en que la sociedad funciona a la imagen de un ser orgánico en libre y armonioso desarrollo. Marx opone esta visión tanto a la idea de un Estado librado al juego de los intereses particulares como a la concepción de un Estado encarnado de manera exclusiva en el gobierno, y que sólo concede al espíritu popular una esfera vital limitada y controlada. La representación de la inteligencia corresponde interpretarla como la representación consciente de la inteligencia popular: ésta, que carece de necesidades particulares de defender contra el Estado, acredita la necesidad suprema de defender al Estado como su propia obra. “Por lo demás, ser representado implica algo pasivo. Sólo las cosas materiales desprovistas de espíritu y de iniciativa, libradas a toda clase de peligros, necesitan ser representadas” (pág. 334). Ningún elemento del Estado debe hallarse en esta situación indigna. “La representación no debe concebirse como el hecho de una sustancia que no sería el pueblo mismo. Es necesario concebirla como la *representación* del pueblo por *él mismo*” (pág. 334). La representación no es un favor otorgado a la debilidad sin defensa, sino la vitalidad de la fuerza suprema, consciente de sí. En un verdadero Estado, no hay elementos materiales inertes, sino fuerzas espirituales: las fuerzas naturales sólo tienen vigencia en tanto se expresan estatal y políticamente. “El Estado irradia nervios espirituales en la naturaleza entera; en cada aspecto es necesario advertir que el dominio es de la forma y no de la materia, de la naturaleza estatal y no de la naturaleza desprovista de Estado, del *hombre libre* y no del *objeto esclavo*” (pág. 334).

En estas líneas, nuestro autor realiza una hábil maniobra: niega al Estado sublimándolo; acuerda todo al hombre libre y sólo concede a la representación política el atributo de una función espiritual, de una expresión de la voluntad consciente de los hombres libremente asociados. La censura debió sentirse desarmada frente a tal dialéctica: sus ojos y su espíritu esta-

ban formados para la lectura de una prensa cotidiana servilmente ligada al orden establecido. No obstante, se sentía menos desarmada al examinar los artículos consagrados por Marx a cuestiones más concretas, como los derechos consuetudinarios de los pobres y la miseria de los viticultores del Mosela.⁴⁰ En esta ocasión, el gobierno advirtió el peligro de tolerar por más tiempo un periódico que, por la universalidad de su tendencia crítica y democrática —¿no había sido la *Rheinische Zeitung* la primera en informar a sus lectores sobre la importancia de las corrientes comunistas y socialistas en Francia, Inglaterra y Suiza?⁴¹— encontraba un eco siempre mayor no sólo en Renania, sino también en las restantes regiones alemanas. La clausura del periódico se hizo imperiosa.⁴² “El gobierno me ha puesto en libertad”, fue la reacción de Marx ante el anuncio de la decisión gubernamental.⁴³

Si Marx experimenta un profundo alivio al abandonar la secretaría de redacción de la *Rheinische Zeitung*, no es sólo por cansancio o por efecto de las provocaciones. Su espíritu había madurado al contacto de realidades sociales cuya complejidad le parecía demasiado grande para manejarla en algunos artículos periodísticos, al tiempo que faltaba, además, esa completa libertad de expresión indispensable a toda investigación seria. Se había puesto al tanto de ciertos problemas que sus preocupaciones filosóficas no le habían permitido vislumbrar. Por instinto, su vocación ética lo había acercado a un aspecto de la vida íntimamente vinculado con el problema de una organización racional del Estado: la miseria humana.

Marx no tuvo ninguna dificultad en percibir esa miseria, aun a través de documentos tan áridos y tan poco explícitos como el diario de sesiones de la Dieta renana, hábilmente arreglado por las autoridades. El egoísmo feroz de los privilegiados de la fortuna aparecía en cada una de sus páginas. El ansia de propiedad se había manifestado sin ningún pudor en ocasión de los debates sobre un proyecto de ley tendiente a clasificar la recolección de madera seca entre los crímenes pasibles de trabajos forzados.⁴⁴

Si recordamos que, adolescente, Marx ya estaba penetrado de la convicción según la cual la felicidad individual sólo es accesible mediante la felicidad de los otros y de todos, se comprenderá la pasión con la que defendió el derecho de los pobres a la vida, derecho reconocido por leyes consuetudinarias: “Nosotros, gente poco práctica, reivindicamos para la multitud pobre, política y socialmente despojada, eso que los pretendidos historiadores, lacayos sabios y dóciles, han considerado como la verdadera piedra filosofal, con el fin de transformar en oro jurídico puro toda exigencia impura. Reclamamos para los pobres el *derecho consuetudinario*; pero no un derecho consuetudinario local, sino aquel que proteja a los pobres de todos los países.”⁴⁵

Con el objeto de que el derecho de los pobres sea reconocido, Marx no acude a la caridad del legislador; exige el reconocimiento de una propiedad cuyo carácter social ha resistido durante siglos a los ataques de un derecho de propiedad en perpetua evolución. El derecho consuetudinario que se halla en todas las instituciones del medioevo ya no es un derecho privado, pero

tampoco un derecho público; en toda circunstancia debe ser garantizado por el Estado frente a la rapacidad de los ricos, quienes reclaman el monopolio de la propiedad sobre objetos que, por naturaleza, no pueden revestir el carácter de propiedad privada. "Si toda violación de la propiedad, sin distinción ni determinación más precisa, se llama robo, ¿la propiedad privada no será ella misma un robo? Mediante mi propiedad privada, ¿no estoy acaso privando a otro de esta propiedad? ¿No estoy así lesionando el derecho de terceros?"⁴⁶

Si bien Marx no se adhirió a las utopías comunistas sostenidas por Moses Hess en la *Rheinische Zeitung*, advertimos que retiene la fórmula lanzada dos años antes por Proudhon. Pero, si ataca la propiedad privada, lo hace en nombre de un Estado racional en el que sería inadmisibles que se considerara la miseria como delito. Sin embargo, en estos artículos hay expresiones que traicionan el enorme esfuerzo de reflexión al que debió someterse para abordar problemas que escapaban al marco de las categorías filosóficas tradicionales. A lo largo de su pensamiento todavía titubeante puede seguirse este esfuerzo que lo conducirá a adherir al movimiento obrero antes de profundizar sus datos y sus condiciones históricas y sociales. Esta marcha de su pensamiento es perceptible a través de matices estilísticos que la censura no podía discernir: al analizar los derechos de los pobres —reconocidos en las costumbres seculares consagradas por el antiguo derecho medieval— Marx llega a rozar el problema mismo de las clases sociales en el régimen de la propiedad privada: "En estos derechos consuetudinarios de la clase pobre, se siente vibrar un sentido instintivo del derecho; la raíz es positiva y legítima; y la forma del *derecho consuetudinario* resulta aquí tanto más conforme con la naturaleza de las cosas cuanto que la *misma existencia de la clase pobre* no ha sido hasta hoy más que una *simple costumbre* de la sociedad civil, un hecho que aún no ha encontrado el lugar que le corresponde en la esfera de la organización consciente del Estado."⁴⁷

En esta apología de lo que Marx denomina en otros textos "el instinto del derecho", fuente de las normas consuetudinarias, puede reconocerse la influencia y la presencia de una tradición jurídica que remonta, en Alemania, a Leibniz y Fichte, y en Francia, a los fisiócratas.⁴⁸ Hay sin duda una estrecha relación —fácil de localizar si se sigue paso a paso la marcha de la reflexión marxista— entre esa toma de posición en favor de las creaciones jurídicas espontáneas del pueblo y la ferviente simpatía que Marx señalará más tarde y hasta el fin de su carrera por las formas arcaicas de las comunidades humanas.

El examen crítico de las diversas disposiciones del proyecto de ley en cuestión adquiere las dimensiones de una requisitoria contra el interés privado que, dado el exceso mismo de sus exigencias, usurpa las prerrogativas del Estado legislador. Pero un Estado que se deja despojar hasta tal punto de sus atributos, no es más que un instrumento de los propietarios privados, el guardián y gerente de sus intereses: "Esta lógica que transforma al empleado del propietario de bosques en autoridad del Estado, *transforma la autoridad del Estado en criado del propietario de bosques*. La organización del Estado, el papel de las diversas autoridades administrativas, todo debe ser desnaturalizado para no ser más que un instrumento del propie-

tario, en que el interés debe aparecer como el alma que anima todo el mecanismo. Todos los órganos del Estado vienen a ser las orejas, ojos, brazos y piernas por medio de los cuales el interés del propietario de bosques escucha, espía, calcula, protege, toma y se evade.”⁴⁹

En definitiva, el Estado viene a ser la propiedad privada del rico; a esta comprobación, realizada en el caso particular de una categoría de propietarios, Marx le dará más tarde una significación teórica general y constituirá una de las piedras angulares de su sociología política.

Las relaciones entre el Estado y las clases sociales serán el objeto de una toma de conciencia teórica para lo cual tendrá el tiempo libre que le deja la supresión de la *Rheinische Zeitung*. Mientras tanto, Marx expresa su sentimiento de solidaridad hacia las víctimas de los privilegiados. Hace la defensa de hombres a quienes una legislación inicua degrada al punto de ponerlos por debajo de una mercancía, y que ella sacrifica a los ídolos de la propiedad: su rebelión ética está fundamentada antropológicamente y postula la unidad de la especie humana, certidumbre que es alimentada por la lectura de Spinoza y de Feuerbach. Nada nos lo demuestra mejor que este retrato tomado en vivo, del propietario desconfiado frente al agente encargado de proteger sus bienes y denunciar los robos: “(. . .). Este agente necesita ser controlado, e incluso con severidad. Por vez primera se nos aparece, no como un ser humano, sino como una bestia de carga que sólo conoce la ración y la picana para estimular su conciencia (. . .). Como se advierte, el egoísmo tiene dos pesas y dos medidas para pesar y medir a los hombres, dos filosofías, dos tipos de anteojos: uno negro, el otro rosa. Cuando se trata de instrumentar a los hombres y de ennoblecer medios dudosos, el egoísmo se pone sus fajas con lentes de color rosa, que le hacen aparecer sus instrumentos y sus medios rodeados de una aureola imaginaria (. . .). El menor pliegue de su rostro no es sino sonriente bondad (. . .). Pero he aquí que de pronto entra en juego el provecho personal; se trata de verificar con cuidado y entre bambalinas, allí donde las ilusiones de la escena desaparecen, la unidad de los instrumentos y de los medios. Psicólogo y rigorista, el egoísmo prudente y lleno de desconfianza se pone las gafas razonables, que hacen ver todo negro, los lentes del hombre práctico. Como un experto mercader de caballos, somete a los hombres a un largo y minucioso examen, y ellos le parecen tan pequeños, tan mezquinos y tan sórdidos como él mismo.”⁵⁰

De esto a rechazar el Estado como tal, no había más que un paso. Marx lo franqueará al separarse de Hegel.

NOTAS

¹ A comienzos de julio de 1841, Marx deja Tréveris para dirigirse a Bonn donde mantiene estrecho contacto con Bruno Bauer y colabora en el panfleto de su amigo, *Die Posaune des jüngsten Gerichtes über Hegel den Atheisten und Antichristen*. Los dos amigos proyectaron diversas publicaciones de tendencia neohegeliana. Marx permaneció en Bonn hasta fines de marzo de 1842, encaminándose luego a Colonia. En ese tiempo, Bruno Bauer es expulsado de la Universidad de Bonn.

² MEGA, I, 1/2, pág. 260 y sigs. Hess era en ese entonces el autor de una *Historia sagrada de la humanidad* (1837) que pregonaba un comunismo mesiánico, antes de August Weitling, cuya obra *La Humanidad tal como es y tal como debería ser* es de 1838. El segundo libro de Hess publicado en enero de 1841, *La Triarquía europea*, reclamaba la formación de una "triarquía" compuesta por Alemania, Francia e Inglaterra contra las potencias reaccionarias: Austria y, sobre todo, Rusia.

³ G. Jung a A. Ruge, 18 de octubre de 1841. (MEGA, I, 1/2, pág. 261 y sigs.)

⁴ Ludwig Boerne fue el educador político de toda la generación de pensadores y escritores alemanes que preparó e inspiró la Revolución de Marzo. Ni Marx ni Engels escaparon a su influencia, mucho más decisiva que la de Heine, cuya naturaleza versátil había tenido como fuente de su inspiración revolucionaria el contacto con la personalidad de Marx en París, 1843-44.

⁵ Como secuela del asesinato de Kotzebue, las conferencias de Karlsbad, bajo la inspiración de Metternich, coaligaron los diferentes gobiernos alemanes contra la libertad de pensamiento de la joven generación.

⁶ Karl Marx, *Bemerkungen über die neueste preussische Zensurinstruktion*, ensayo aparecido en *Anekdoten*, Zurich, 13 de febrero de 1843. Cf. MEGA, I, 1/1, pág. 152.

⁷ *Ibid.*, pág. 152.

⁸ *Ibid.*, pág. 154.

⁹ *Ibid.*, pág. 160.

¹⁰ *Ibid.*, pág. 161.

¹¹ *Ibid.*, pág. 162.

¹² *Ibid.*, pág. 166.

¹³ *Ibid.*, pág. 173.

¹⁴ En su ensayo político, Marx sólo nombra poetas y escritores como Goethe, Schiller, Sterne, Voltaire, Cervantes.

¹⁵ Véase, sobre todo, el § 319 de *Grundlinien der Philosophie des Rechts*.

¹⁶ El pretexto de la medida contra Bruno Bauer fue su participación, en septiembre de 1841, en el banquete organizado en Berlín en honor de F. G. Welcker, jefe de la oposición liberal en la Dieta badense. En dicha oportunidad, Bauer había pronunciado un discurso violentamente antigubernamental.

¹⁷ *Die Verhandlungen des 6. rheinischen Landtags*. Von einem Rheinlaender. Erster Artikel. Debatten über Pressefreiheit und Publikation de Landständischen Verhandlungen. MEGA, I, 1/1, pág. 219.

¹⁸ *Ibid.*, pág. 220.

¹⁹ *Ibid.*, pág. 221.

²⁰ *Ibid.*, pág. 222 y sigs.

²¹ La iniciativa de crear este periódico correspondía a jóvenes burgueses renanos, favorables a las ideas de los Jóvenes Hegelianos cuyo contacto habían buscado en Berlín y Bonn. Entre los primeros redactores a quienes se dirigieron figuraban varios amigos de Marx como A. Rutenberg, G. Jung y Moses Hess. Este último dirigió la *Rheinische Zeitung* hasta la llegada de Marx. Los gerentes de la publicación, partidarios de la hegemonía prusiana en Alemania y hostiles al ultramontanismo habían pensado en principio confiar la redacción a Friedrich List, cuyo *Sistema nacional de economía política* expresaba, en el campo económico, las aspiraciones de la burguesía industrial.

²² Afirmación de A. Cornu, *Moses Hess et la gauche hégélienne*, pág. 54. La misma opinión, pero menos terminante, en Mehring, LN I, pág. 180 y sigs.

²³ Carta de Marx a Ruge, 20 de marzo de 1842 (MEGA, I, 1/2, pág. 272). Varias cartas de Marx a Ruge, escritas en esta época, reflejan su lucha contra el "sistema" seductor. En su anuncio del próximo envío de una "crítica del derecho natural según Hegel", Marx agrega: "En sustancia, es la refutación de la monarquía constitucional como fenómeno híbrido que se contradice y se anula a sí mismo." (16 de marzo de 1842; *ibid.*, pág. 269.)

²⁴ *Das philosophische Manifest der historischen Rechtsschule*. MEGA, I, 1/1, págs. 251-259. Cf. Carta de Marx a Ruge, 27 de abril de 1842, *ibid.*, 1/2, pág. 274.

²⁵ *Ibid.*, pág. 254.

²⁶ "Der leitende Artikel in Nr. 179 der Koelnischen Zeitung", *RhZ*, 14 de julio de 1842 (tercer artículo), *ibid.*, pág. 248.

²⁷ *Ibid.*, pág. 249.

²⁸ *Le Capital*, trad. franc. de J. Roy, París, Ediciones Sociales, 1948, tomo I, pág. 29. Postfácio para la segunda edición alemana escrito en 1873: "He criticado el aspecto místico de la dialéctica hegeliana hace cerca de treinta años (...)."

²⁹ "Der Ehescheidungssetzentwurf", en *RhZ*, 19 de diciembre de 1842, MEGA, I, 1/1, pág. 318 y sigs.

³⁰ "Der leitende Artikel in Nr. 179 der Koelnischen Zeitung", *RhZ*, 14 de julio de 1842, MEGA, I, 1/1, pág. 233.

³¹ *Ibid.*, pág. 241 y sigs. Marx retoma, cuando se refiere al papel de la filosofía, los mismos términos de su Tesis de doctorado: "Puesto que toda filosofía es la quinta-esencia espiritual de su tiempo, es necesario que venga el tiempo en que la filosofía, no sólo interiormente, por su contenido, sino también en lo exterior, por su manifestación, entre en contacto y reciprocidad de acción con el mundo real de su época. La filosofía entonces dejará de ser un sistema definido que se opone a otros sistemas definidos, para convertirse en la filosofía del mundo actual." *Ibid.*, pág. 243. Véase *Tesis*, *ibid.*, págs. 64 y 131.

³² *Ibid.*, pág. 247.

³³ *RhZ*, 19 de diciembre de 1842, *ibid.*, pág. 319.

³⁴ *RhZ*, 14 de julio de 1842, *ibid.*, pág. 249.

³⁵ Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, edición 1921; § 257 y sigs.; § 273.

³⁶ Sobre sus conflictos con la censura, véanse sus cartas a Ruge, del 9 de julio y del 30 de noviembre de 1842; Marx condena el "despotismo prusiano, el más hipócrita, el más pérfido". MEGA, I, 1/2, pág. 286.

³⁷ "Debatten über die Pressfreiheit", *RhZ*, 15 de mayo de 1842, MEGA, 1/1, pág. 212. "La verdadera censura inmanente a la libertad de prensa es la crítica; es el tribunal que ella se da a sí misma." *Ibid.*, pág. 206.

³⁸ "Die ständischen Ausschüsse in Preussen." *RhZ*, 31 de diciembre de 1842, MEGA, I, 1/1, pág. 332 y sigs.

³⁹ *Ibid.*, pág. 333.

⁴⁰ "Verhandlungen des 6. rheinischen Landtags. Von einem Rheinlaender. Dritter Artikel. Debatten über das Holzdiebstahlgesezt", *RhZ*, 25, 27 y 30 de octubre; 1 y 3 de noviembre de 1842, MEGA, I, 1/1, págs. 265-304. "Rechtfertigung des ——— Korrespondenten von der Mosel", *RhZ*, 15, 17, 18, 19 y 20 de enero de 1843, *ibid.*, págs. 355-383.

⁴¹ El principal especialista de asuntos sociales, Moses Hess, había entregado varios artículos a la *RhZ* sobre el desarrollo del comunismo.

⁴² Fue decidida el 21 de enero de 1843, a contar desde el 1º de abril del mismo año, cediendo a un pedido del zar Nicolás I, indignado de que un artículo, aparecido el 4 de enero, denunciara a Rusia como el principal apoyo de la política exterior prusiana.

⁴³ Carta de Marx a Ruge, 25 de enero de 1843. "No fue una sorpresa para mí (...). En la supresión de la *RhZ* veo un progreso de la conciencia política, y lo acepto con resignación. Por lo demás, ¡la atmósfera se me había vuelto tan insoportable! Es doloroso realizar una tarea servil, incluso al servicio de la libertad, y luchar a golpes de alfiler en vez de combatir a latigazos. Estaba harto de la hipocresía, de la estupidez, de la autoridad brutal, tanto como de mis bajadas de cabeza, rodeos, contorsiones y disputas verbales." MEGA, I, 1/1, pág. 294.

⁴⁴ La acumulación y robo de madera seca, así como los delitos de caza y de pastoreo en propiedad ajena, hechos muy frecuentes que se producían por la creciente miseria de los paisanos, eran reprimidos con creciente severidad. En 1836, constituyeron las tres cuartas partes de los procesos judiciales en Prusia (150.000 sobre 200.000). Cf. A. Cornu, *La jeunesse de Karl Marx*, pág. 187 y sigs. H. Stein, *Karl Marx und der rheinische Pauperismus im Vormärz*, Colonia, 1932.

⁴⁵ "Debatten über das Holzdiebstahlgesetz", *RbZ*, 25 de octubre de 1842, MEGA, I, 1/1, pág. 271.

⁴⁶ *Ibid.*, pág. 269.

⁴⁷ *Ibid.*, pág. 276.

⁴⁸ Cf. G. Gurvitch, *L'idée du droit social* (París, 1931). El autor ha reconocido esta filiación espiritual entre el pensamiento de Marx y el de una línea de autores franceses, protagonistas del derecho social no estatal. Cf. *idem*, *La vocation actuelle de la sociologie*, París, P.U.F., 1950, pág. 568 y sigs. Conviene agregar que Marx sentía una profunda admiración por Leibniz, a quien había estudiado desde muy joven. Sus cuadernos de anotación de Berlín (1840-1841) contienen más de 126 pasajes extraídos de diversas obras de Leibniz. Cf. MEGA, I, 1/2, pág. 110 y sigs. En su gabinete de trabajo, en Londres, Marx tenía dos tapices que provenían del cuarto de trabajo de Leibniz, de los que se sentía orgulloso. Véase su carta a Engels, del 30 de mayo de 1870.

⁴⁹ "Debatten über das Holzdiebstahlgesetz", *RbZ*, 25 de octubre de 1842, MEGA, I, 1/1, pág. 287. Es interesante advertir que en este ensayo, o sea, antes de comenzar sus estudios de economía política, Marx emplea por primera vez y en varias ocasiones el término "plusvalía" (*Mebrwert*). Mediante esta expresión designa el beneficio acordado por el proyecto de ley al propietario perjudicado: se lo autoriza a cobrar, además del reembolso de madera robada, una indemnización especial y las multas adeudadas al Estado. El propietario de bosques, "estratega hábil, obtiene un provecho triunfal del ataque dirigido contra él, puesto que incluso el beneficio que no gana sobre la venta de la madera —ese fantasma económico— se le convierte, gracias al robo, en una realidad sustancial. Se le debe garantizar no sólo su bosque sino también su comercio de madera, mientras que el cómodo homenaje que el propietario concede a su gerente, el Estado, consiste en no pagarle". (*Ibid.*, pág. 293.) Se reconoce aquí la raíz ética del principal concepto de la teoría sociológica y económica de Marx: la "plusvalía", resultado de una relación social que significa en primer lugar el aplastamiento del no propietario por parte del propietario, por medio del Estado, la alienación económica y social.

⁵⁰ *Ibid.*, pág. 284.

Capítulo 3

CRITICA DE LA FILOSOFIA DEL ESTADO DE HEGEL

IDEA-SUJETO, ESTADO Y SOCIEDAD

Como hemos visto, la filosofía hegeliana había obsesionado más que conquistado al joven pensador. Aun antes de su colaboración con la *Rheinische Zeitung*, Marx había esbozado una crítica de esta filosofía, con destino a las *Anekdoten*, de Ruge.¹ Al parecer había tenido la intención de transformar este esbozo en un estudio desarrollado, punto de partida de una meditación y de una teoría nuevas que cuestionarían toda la filosofía política surgida del idealismo alemán. Ya desde entonces la ruptura con Hegel constituía para este espíritu sediento de armonía interior una condición previa a todo trabajo positivo; era el desbrozamiento indispensable del terreno antes de la nueva siembra, más adecuada a las necesidades de una generación llegada a una coyuntura histórica.

Quince años más tarde Marx se expresaría con precisión acerca de esta fase decisiva en la maduración de su espíritu, revelando así las razones profundas que lo llevaron al comunismo. Recordando la historia de su carrera de estudiante y de redactor de la *Rheinische Zeitung*, evoca sus primeros trabajos periodísticos consagrados a las cuestiones económicas y sociales: "Los debates de la Dieta renana sobre los delitos forestales y la división de la propiedad terrateniente, la polémica oficial entablada por von Schaper, entonces primer presidente de la provincia renana, contra la *Rheinische Zeitung* sobre la situación de los viticultores del Mosela, y, por fin, las discusiones sobre el librecomercio y el proteccionismo, me suministraron las primeras ocasiones de ocuparme de cuestiones económicas."²

Cuando se comienza a sentir una vaga corriente de filosofía, socialismo y comunismo franceses en la *Rheinische Zeitung*, Marx rechaza este medio superficial de tratar la cuestión, pero al mismo tiempo confiesa, en una controversia con la *Allgemeine Augsburger Zeitung*, que su calidad de profano no le permite arriesgar un juicio profundo sobre las tendencias francesas.³

Y cuando los gerentes de la *Rheinische Zeitung* creen poder salvar el

periódico dándole una actitud más moderada, Marx prefiere abandonar la escena pública y retirarse a su gabinete de estudio. "El primer trabajo que emprendí para aclarar mis dudas fue una revisión crítica de la filosofía hegeliana del derecho, trabajo cuya introducción apareció en los *Deutsche-Französische Jahrbücher*, publicados en París en 1844 (...)." ⁴

¿Qué se deduce de esta visión ofrecida por Marx sobre los comienzos de su carrera intelectual? Un hecho simple de por sí, pero de una importancia capital para captar el fondo mismo de su obra científica: su adhesión al comunismo, no *antes*, sino *después* de haber estudiado sus premisas sociológicas, históricas y económicas. ⁵ En cierta forma, Hegel lo había conducido hasta allí, pero fue para Marx un guía negativo, que lo llevara a un callejón sin salida; un guía que debía ser descartado antes de arriesgar el paso decisivo en una nueva senda. Fue necesario que Hegel provocara en Marx la crisis intelectual que tuvo por resultado su adhesión espontánea a una causa que exigía un compromiso total y la puesta en juego de sus mejores facultades.

Si la revisión crítica de la filosofía del derecho hegeliana fue emprendida después de la clausura de la *Rheinische Zeitung* (marzo de 1843) y antes de su partida de Alemania (octubre del mismo año), debe inferirse de ello que la adhesión de Marx a la causa obrera se produjo en París. Es allí donde redacta su primera profesión de fe revolucionaria, al proclamar que la realización de la filosofía y, por lo tanto, su negación, se confunden con la emancipación del proletariado. El ensayo que publicará en los *Anales franco-alemanes* será considerado por él mismo como una "introducción" a un estudio más vasto, cuya elaboración había comenzado en Alemania; sin embargo, el manuscrito de este trabajo emprendido con el fin de arreglar cuentas definitivamente con la filosofía política de Hegel no será terminado jamás.

Sólo a partir de 1927 estamos en buenas condiciones para juzgar en qué consistía esa "revisión crítica" a la que Marx sometiera la filosofía política hegeliana desde 1842-1843. Este manuscrito inconcluso y parcialmente conocido contiene el material que permite apreciar toda la severidad de la crítica marxista, crítica a la vez lógica y metodológica que se dirige tanto al estilo como al pensamiento de Hegel. Ella se refiere, sobre todo, a la concepción del Estado en sus relaciones con la sociedad civil, a la encarnación monárquica de la personalidad estatal, a la burocracia en relación con el Estado y las órdenes corporativas, al mayorazgo y a la propiedad privada. ⁶

Sin llegar a imitar a su contemporáneo Arthur Schopenhauer, en quien la invectiva reemplaza con frecuencia a la crítica, Marx ataca con sarcasmo lo que tiene más de seductor y engañoso la empresa hegeliana: la dialéctica verbal. El autor de *El capital* sufrirá durante algún tiempo la atracción de este juego de conceptos, pero en el manuscrito que tenemos ante nosotros ironiza a propósito de las proezas sofisticadas de Hegel, denunciándolas sin reservas como una pura mistificación. ⁷ Para desenmascarar a Hegel, se ve a menudo obligado a "traducirlo en prosa". ⁸ En otros términos, el lenguaje filosófico hegeliano, lejos de ser siempre la carne y la sustancia de un pensamiento lógicamente concebible, expresión abstracta

y racional de una realidad vivida, la mayoría de las veces no es más que una máscara desprovista de todo valor cognoscitivo. Tal fue lo que Marx experimentó en sus primeros contactos con esa obra y lo que lo incitó, más tarde, a una crítica del método dialéctico cuyo objetivo fue la extirpación de sus elementos metafísicos y especulativos, con el fin de hacerlo un instrumento que tradujera lo real.

Denuncia en Hegel las antinomias imaginarias, las tautologías, un misticismo artificial, el recurso a las hipóstasis; en una palabra, los diversos artificios especulativos de los que el filósofo se sirve para lograr la aceptación de su tesis central, alrededor de la cual gira la enorme construcción de su sistema político: el pueblo y la sociedad no son nada en sí mismos; el Estado, personificado por el monarca, lo es todo. Según Marx, esa filosofía política se reduce a esta necedad; es mediante la inversión de esta tesis que Marx terminará por descubrir los elementos de una nueva teoría de la sociedad.

Veremos cómo en el curso de dicha "inversión" Marx encontrará un auxiliar en el mismo Hegel. Por el momento, intentemos explorar la secuencia lógica que vincula sus diversas observaciones a través del manuscrito. Un primer conjunto de reflexiones apunta a la metodología hegeliana. Marx anota, en su extenso comentario del § 262 de la *Filosofía del derecho*: "En este parágrafo se encuentra todo el misterio de la filosofía del derecho y de la filosofía hegeliana en general."⁹ Ahora bien, ¿qué dice Hegel?

"La idea real, el espíritu que se divide en las dos esferas ideales de su concepto, la familia y la sociedad civil, en tanto que [éstas son] su finitud, con el fin de que la misma sea espíritu infinitamente real para sí gracias a su idealidad, el espíritu, atribuye por consecuencia a dichas esferas los materiales de la realidad finita, es decir, los individuos como *muchedumbre*, pese a que esta atribución aparece en cada caso individual como *mediatizada por las circunstancias, lo arbitrario y la elección personal de su vocación*."¹⁰

La "traducción en prosa" de esta muestra —tipo del estilo hegeliano— permite a Marx poner de manifiesto la contradicción flagrante: por un lado, el Estado —realidad de la idea moral, espíritu moral¹¹— se presenta como emanación inconsciente y arbitraria de la familia y de la sociedad civil, de un modo tal que el pasaje se realiza sin ninguna intervención de la razón de Estado; por otro lado, es el Estado, "Idea real", el que hace surgir en su seno la familia y la sociedad civil, en tanto son su finitud. Es cierto que, para escapar a la contradicción, Hegel emplea un subterfugio de probada eficacia: presenta la mediación concreta como una "aparición" opuesta a la "realidad" de la idea. A este "misticismo lógico y panteísta" de Hegel, Marx opone la imagen de una realidad muy distinta, hecha de relaciones concretas, donde lo arbitrario y lo azaroso ocupan el primer lugar; al mismo tiempo, invierte la posición que Hegel asigna a la idea-sujeto y se vuelve hacia la sociedad: "La relación *real* de la familia y de la sociedad civil con el Estado es concebida como la actividad *íntima imaginaria* de éstas. La familia y la sociedad civil son los supuestos del Estado, sus elementos propiamente activos. Pero en la especulación se invierte esa relación: cuando se transforma la idea en sujeto, los sujetos reales tales

como la sociedad civil, familia, 'circunstancias arbitrarias', etcétera, resultan momentos *irreales*, objetivos, de la idea, dotados de una significación por completo diferente."¹²

La contradicción es tanto más manifiesta cuanto que la identidad que Hegel postula entre el Estado, "necesidad exterior" de la familia y de la sociedad civil, y el Estado —"objetivo inmanente" de estas dos esferas— es ficticia, y no hace sino ocultar la subordinación real de éstas a aquél. Otro tanto sucede con la pretendida identidad entre el objetivo general del Estado y el interés particular de los individuos. En resumidas cuentas, la "Idea" es el demiurgo de una realidad jerarquizada, en cuya cima reina, imperturbable, el Espíritu del Estado que otorga, en virtud de un poder místico, pequeñas partes de su esencia a las restantes esferas sociales: "Es por completo la misma transición que se opera en la Lógica, de la esfera de la esencia a la esfera del concepto. La misma transición se realiza, en la Filosofía de la Naturaleza, de la naturaleza inorgánica a la vida. Son siempre las mismas categorías las que animan a una u otra esfera; simplemente, se trata de encontrar, para las diversas determinaciones concretas, las correspondientes determinaciones abstractas."¹³

En todas partes y en todo momento, el procedimiento de Hegel es el mismo: la Idea-sujeto es hipostasiada. Se trate de la constitución política en sus relaciones con el organismo político, de los poderes del Estado en sus relaciones con las órdenes corporativas, de la voluntad del monarca en su relación con la voluntad popular, la "Idea" es el sujeto determinante de donde la diversidad de los fenómenos concretos no es sino su predicado: "Hegel no desarrolla su pensamiento a partir del objeto; deduce el objeto a partir de un pensamiento acabado en sí en la esfera abstracta de la Lógica (. . .). El alma de los objetos, el alma del Estado, se halla totalmente lista, predestinada, antes que el cuerpo, que es sólo apariencia. El 'concepto' es el Hijo; la 'Idea', el Dios padre, principio motor, determinante y distintivo. 'Idea' y 'concepto' son aquí abstracciones hipostasiadas."¹⁴

Con todo esmero, Marx se dedica a desmontar el mecanismo lógico hegeliano, con el fin de demostrar que, en suma, su filosofía del derecho es apenas un capítulo y un "paréntesis" de su lógica y que las determinaciones concretas sólo tienen un carácter puramente formal: "Aquí, la naturaleza de las categorías políticas no consiste en ser tales, sino en surgir de las categorías lógico-metafísicas en su forma más abstracta. Su verdadero interés radica en la lógica, y de ninguna manera en la filosofía del derecho. El trabajo filosófico no reside en concretar el pensamiento en determinaciones políticas, sino en dejar que las determinaciones políticas se volatilicen en pensamientos abstractos. El argumento filosófico no se halla constituido por la lógica del objeto, sino por el objeto de la lógica. No es la lógica lo que sirve para confirmar al Estado sino, por el contrario, el Estado el que permite confirmar la lógica."¹⁵

La influencia de la antropología feuerbachiana se hace más evidente a medida que la crítica de Marx gana en precisión y adquiere un aspecto positivo. En el centro de sus preocupaciones se encuentra ahora el hombre, ser social, enfrentado a ese poder soberano al que Hegel, en varios pará-

grafos de su obra, confiere generosamente los atributos de una divinidad.¹⁶ Lo que Feuerbach había hecho en el plano religioso —exhortar al hombre a retirar de Dios las fuerzas que le había prestado— Marx cree poder y deber hacerlo respecto de la política, incitando al hombre a rebelarse contra un poder al que ha entregado lo mejor de sí mismo: su vocación social.¹⁷

APOLOGIA DE LA DEMOCRACIA

“Cada pueblo tiene (...) la constitución que le es adecuada y que corresponde a sus necesidades.”¹⁸ El valor de esta afirmación, en sí correcta, se anula por lo que Hegel declara antes de enunciarla: el Estado, en tanto espíritu de un pueblo, es la ley que gobierna toda su existencia; encarna la moralidad y la conciencia de sus individuos; en otros términos, el principio de la constitución no es el hombre real sino, por el contrario, el espíritu del Estado, el cual determina la conciencia de sí de los individuos. Este espíritu del Estado se encarna en el poder soberano, depositario de la totalidad de los elementos constitucionales y jurídicos. Por último, la voluntad del monarca es la ley suprema del Estado.

Así, el “sofista” Hegel¹⁹ logra la proeza de “demostrar” la necesidad de la monarquía recurriendo a silogismos que bien podrían producir su negación y llevar a la afirmación de la democracia republicana. Es esto lo que Marx se esfuerza por probar, consagrando un largo comentario crítico al § 279 de la *Filosofía del derecho*.

Una vez más esta crítica es en primer lugar metodológica. Hegel sacrifica los sujetos reales a la Idea-demiurgo, al Estado hipostasiado en sujeto universal: hace del sujeto un accesorio de la existencia en sí de los predicados, separados de su sujeto real. “Después de lo cual el sujeto real aparece como un resultado, mientras que debe partirse del sujeto real y considerar su objetivación. La sustancia mística viene a ser así el sujeto real, a la vez que el sujeto real aparece como (...) un momento de la sustancia mística.”²⁰

De este modo, la soberanía en tanto esencia del Estado es considerada ante todo como un ser independiente, y por lo tanto objetivado. Vuelto a ser sujeto, ese ser aparece entonces como la autoencarnación de la soberanía, siendo que ésta no es sino el espíritu objetivado de los ciudadanos. “Lo que le importa a Hegel es representar al monarca como el verdadero ‘Hombre-Dios’, como la verdadera encarnación de la idea.”²¹

Una vez que hipostasias el Estado, hace lo mismo con el soberano; lo arbitrario se erige en axioma metafísico. “La ‘razón de Estado’ y la ‘conciencia de Estado’ es una persona empírica ‘única’, con exclusión de todas las restantes, pero esta razón personificada no tiene otro contenido que la abstracción del ‘yo quiero’. *L’Etat c’est moi.*”²²

El concepto de monarca es la prueba ontológica de la razón de Estado, es la *causa sui* de la sustancia spinoziana. Pero, en tal caso, ¿no es la existencia del monarca la pura negación de la soberanía del pueblo? Hegel no duda en calificar la soberanía popular de “noción confusa”, y al pueblo, de “idea monstruosa” (*wüste Vorstellung*).²³ Marx plantea entonces el dilema: “Soberanía del monarca o soberanía del pueblo, he aquí la cues-

ción (...). Lo que significa preguntar: entre Dios y el hombre, ¿quién es soberano? Una de estas dos afirmaciones es una contra-verdad, pese a que se trate de una contra-verdad existente.”²⁴

La elección marxista es categórica: la democracia es “el enigma resuelto de todas las constituciones”.²⁵

Esta tesis no es una simple apología de la democracia: ella encierra elementos críticos que servirán a su autor como transición hacia una concepción original del poder político y hacia una nueva ética política. Su defensa de la democracia contra el monarquismo hegeliano presenta un elemento decisivo en la elaboración de su futura sociología del Estado: “Hegel parte del Estado y hace del hombre el Estado-sujeto; la democracia parte del hombre y hace del Estado el hombre objetivado. Así como no es la religión la que crea al hombre, sino el hombre quien crea la religión, así también no es la constitución la que crea al pueblo sino el pueblo quien crea la constitución. En cierto sentido, la democracia es respecto de todas las otras formas estatales, lo que el cristianismo es respecto de las restantes religiones (...). Comparada con las otras formas políticas, la democracia es el Antiguo Testamento. El hombre no existe a causa de la ley, es la ley la que existe para el bien del hombre, es una *existencia humana*, mientras que en las restantes formas políticas el hombre sólo existe *legalmente*. Tal es el carácter fundamental de la democracia.”²⁶

La crítica de Feuerbach, trasladada así de la religión a la política, producirá resultados teóricos decisivos: paso a paso, llevará a Marx a formular una teoría general de la sociedad, fecunda en consecuencias pragmáticas; y todo ello, gracias a la combinación armoniosa de postulados éticos y concepciones científicas, de juicios de valor y juicios de hecho. Sin embargo, antes de alcanzar esta madurez de pensamiento, Marx debió debatirse con la filosofía especulativa de Hegel, con el fin de recuperar y vertir en un nuevo molde aquello que se le presentaba como el punto de partida de toda reflexión sobre el hombre y la sociedad: el concepto de *alienación*.

Feuerbach lo había empleado en un sentido que ni Ludwig Strauss ni Bruno Bauer lo habrían sospechado. Marx comprendió que generalizando sus descubrimientos acerca de la alienación religiosa del hombre, se podía encontrar la clave de todas las contradicciones que desgarran el espíritu humano y al mismo tiempo descubrir la causa esencial de los males sociales que abruman la vida humana.²⁷ Si el hombre, al idear a Dios, se despoja de sus mejores atributos humanos, este despojo, esta deshumanización, adquiere un carácter todavía más monstruoso cuando el hombre reniega de su vocación de ser social en beneficio de una potencia real cuya ley es la arbitrariedad y el azar. La alienación política es precisamente este abandono por parte del hombre de la vocación social; y la democracia, verdad de todas las constituciones políticas, es la reconquista del ser social del hombre. Pero, aun así, la democracia real no ha sido realizada en ninguna de las formas de gobierno existentes, puesto que todas, monárquicas o republicanas, suponen la separación, en el hombre, entre su ser político y su ser privado.

Conviene destacar que la significación otorgada por Marx al concepto de democracia en su manuscrito antibegeliano, no corresponde a ninguna de

las teorías políticas por entonces existentes. En todo caso, podemos suponer que el “eco de socialismo y comunismo franceses”, a través de Moses Hess y las columnas de la *Rheinische Zeitung*, no habían dejado de impresionarlo. Esta influencia francesa sobre la formación de la sociología marxista es reconocida de manera explícita en el siguiente pasaje del manuscrito: “En la democracia, el principio *formal* es al mismo tiempo el principio material. Ella es, pues, la verdadera unidad de lo universal y de lo particular (...). En la democracia, el Estado político (...) no es sino un contenido *particular* y un *modo de existencia* particular del pueblo (...). Los autores franceses más recientes han expresado esta relación al afirmar que la verdadera democracia *hace desaparecer el Estado político*.”²⁸

Es difícil decir con exactitud quiénes eran los “autores franceses más recientes”. ¿Pensaba Marx en Proudhon? ¿Había leído ya, al redactar esta crítica de Hegel, la obra de Lorenz von Stein, quien de algún modo caracteriza la sociología como una ciencia especialmente reservada a los alemanes?²⁹ Esto no es probable. Lo cierto es que el humanismo de Feuerbach, más que toda otra concepción política, había contribuido a revelar a Marx que el problema de las relaciones entre los individuos y el Estado era ante todo tanto un *problema social* como *ético*. Así, de deducción en deducción, la crítica de la filosofía política de Hegel adquiere en Marx una orientación de más en más radical, hasta transformarse lisa y llanamente en *negación del Estado*. Sin que se mencione nunca la palabra, el *anarquismo* es el sentido profundo de la concepción que, bajo el nombre de “democracia”, Marx opone en su manuscrito a la teoría hegeliana del Estado. Esta orientación vendrá a ser su posición definitiva, aunque de ningún modo se deduzca, como pudimos comprobar, de una reflexión teórica sobre los orígenes históricos y sociales del Estado, sino como resultado de una *elección ética*, de una adhesión espontánea a los postulados humanistas de Ludwig Feuerbach, opuestos a las especulaciones hegelianas. Lo que Marx escribiera a comienzos de 1842 y que en esos momentos sonaba a humorada, se verificó en su propio caso: “A ustedes, teólogos y filósofos especulativos, les doy un consejo: libérense de las nociones y prejuicios de la vieja filosofía especulativa, si es que realmente pretenden descubrir los hechos tales como son, es decir, la *verdad*. Para ustedes no hay otro camino hacia la *verdad* y la *libertad* que el que pasa por *Feuerbach*. Feuerbach es el purgatorio de los tiempos presentes.”³⁰

Feuerbach había negado a Dios para afirmar al hombre; Marx terminará por negar al Estado para devolver al hombre su plenitud humana. En primer término, atacará al “Estado político” y al “Estado abstracto”; de ahí a rechazar al Estado como tal no está lejos, como tendremos ocasión de ver. Al postular la “democracia” como “verdad de todas las formas de Estado”, Marx llega a poner en tela de juicio el principio mismo del Estado. Ya se trate de la república norteamericana o de la monarquía prusiana, hay separación entre el contenido del Estado y la forma política, entre la vida del pueblo y la constitución, razón trascendente de las esferas sociales. Cuando las esferas particulares de la sociedad reivindican la forma constitucional del Estado, lo hacen con plena conciencia del abismo existente entre su ser privado y la esencia trascendente de la constitución; ellas expe-

rimentan este divorcio como la institucionalización de su propia alienación. "La *constitución política* ha funcionado hasta hoy como la *esfera religiosa*, como la *religión* en la vida de los pueblos, el cielo de su universalidad, situado más allá de la *existencia terrestre* de su realidad (...). La *vida política*, en su sentido moderno, es la forma *escolástica* de la vida del pueblo. La monarquía es la expresión acabada de esta alienación. La *república* es su negación en su propia esfera."³¹

Las esferas privadas (comercio y propiedad terrateniente) alcanzan el máximo de su alienación en los regímenes constitucionales más perfeccionados: la vida alienada de la sociedad, en el Estado político abstracto, es un producto de los tiempos modernos. Si durante el medievo la vida del pueblo se confunde con la vida del Estado, tampoco es menos cierto que el principio real del Estado medieval es el hombre privado de libertad, la alienación en su forma pura. El Estado moderno, en sus diferentes formas, no ha suprimido nada del antagonismo fundamental entre el hombre y el Estado: se ha limitado a darle un aspecto abstracto y reflejado. "La edad media es el dualismo *real*, los tiempos modernos son el dualismo *abstracto*."³²

El mismo antagonismo fundamental caracteriza el Estado antiguo y el despotismo asiático. En Grecia, la *res publica* es el asunto privado de los ciudadanos, el único y verdadero contenido de sus existencias. Ciudadano y hombre político constituyen una única persona: sólo los esclavos son hombres privados. En el despotismo asiático, el Estado político es materialmente el Estado-esclavo, instrumento de la arbitrariedad de un solo individuo. En cuanto al Estado moderno, se distingue de sus homólogos antiguo y asiático —en los que el pueblo y el Estado son consustanciales— en que, a diferencia de lo pretendido por Hegel, la constitución se opone como realidad particular a la vida real del pueblo. En cierto sentido, el Estado monárquico hegeliano recuerda al despotismo asiático, en el que el Estado político es el arbitrio privado de un hombre. "El *cuerpo* del monarca decide su dignidad. En la cima del Estado, lo decisivo no sería la razón, sino el simple *físico*. El nacimiento determinaría la calidad de monarca del mismo modo que determina la calidad de animal (...). El nacimiento hace del hombre un monarca: esta es una verdad tan metafísica como la Inmaculada Concepción de la Virgen. Pero, así como esta última idea es un hecho de la conciencia, así también aquel otro hecho empírico puede explicarse por la ilusión humana y las condiciones objetivas."³³

Merced a una operación lógica que llega a la magia, Hegel hace pasar la abstracción de la voluntad, el concepto abstracto de la voluntad —fuente de moralidad— a la existencia natural e individual del monarca, subjetividad pura que es al mismo tiempo arbitrio puro, "existencia sagrada y sancionada de lo arbitrario", irresponsabilidad hecha carne.³⁴ No obstante, cuánto más cerca de la verdad está Hegel cuando, en el § 289 de su obra, define la sociedad civil como "arena de combate del interés privado individual", en la que todos luchan contra todos, y declara que el egoísmo privado es "el secreto del patriotismo de los ciudadanos".³⁵ Pero, en lugar de deducir a partir de estas premisas inspiradas en la observación de la realidad social, la alienación real de los ciudadanos en relación con el Estado,

el filósofo-mago persiste en postular la inmanencia de la soberanía popular en el monarca y en ver, en las órdenes corporativas y el mundo de los funcionarios, los órganos de una mediación adecuada entre el pueblo y el poder político supremo. Los últimos y más detallados comentarios del manuscrito de Marx están consagrados a la crítica de esta ficción hegeliana de la "mediación", bajo sus dos formas de la burocracia y de la representación política.

ESTADO, BUROCRACIA Y SOCIEDAD CIVIL

La futilidad de la especulación hegeliana culmina en los párrafos referidos al poder gubernamental, que Marx juzga dignos de figurar en el código civil prusiano, ya que en su opinión no merecen el nombre de análisis filosófico.³⁶

Según Hegel, el poder gubernamental no es sino la burocracia, que se apoya esencialmente en la "clase media" (*Mittelstand*), que es la depositaria de la inteligencia cultivada y de la conciencia popular. Pero una burocracia poseedora de esos privilegios, ¿no se convertiría en una casta cuyo poder sobre el pueblo sería ejercido de un modo arbitrario? De ninguna manera, declara Hegel, puesto que obedece a las "instituciones soberanas que actúan desde la cúspide" y se regula por los "derechos corporativos que actúan desde la base".³⁷

Detrás de esta descripción empírica que sólo expresa la opinión que la burocracia tiene de sí misma, Marx descubre una realidad distinta cuyos rasgos característicos destaca con vigor. En este potente análisis encontramos la primera tentativa marxista de interpretación sociológica del poder estatal.

A diferencia de Hegel, quien se limita a algunas indicaciones generales acerca de la organización formal de la burocracia y descarta, con prudencia, toda alusión a su naturaleza real, Marx intenta un análisis profundo, realizado fuera de todo formalismo. En primer lugar, según la línea lógica de su concepción ya esbozada sobre la alienación política, comprueba que la burocracia se origina en la separación —admitida por Hegel— entre el Estado y la sociedad civil, los intereses particulares y el interés general. Los conflictos reales entre la burocracia, las corporaciones y el Estado se resuelven en Hegel como contradicciones lógicas anuladas por una operación lógica posterior mediante el principio formal de identidad: "Hegel proporciona a su lógica un cuerpo político, pero no provee la lógica del cuerpo político." ³⁸

Marx se propone desarrollar esta lógica del cuerpo político, comenzando por delimitar las esferas de intereses que se afrontan en el cuerpo social: "Las corporaciones son el materialismo de la burocracia y la burocracia es el espiritualismo de las corporaciones." ³⁹

La burocracia representa un cuerpo social en el Estado, del que expresa la conciencia y la voluntad, mientras las corporaciones no tienen más que un poder ilusorio y sólo sirven de pretexto para justificar la existencia de la burocracia. La sociedad civil intenta en vano alcanzar una existencia política merced a las corporaciones, mientras la burocracia logra incrus-

tarse plenamente en el cuerpo de la sociedad civil, cerrando sobre ella los tentáculos del Estado.

Marx describe el espíritu jesuítico y teológico de la burocracia, a la que califica de *république-prêtre*,⁴⁰ en términos que merecen citarse *in extenso*: "La burocracia se considera a sí misma como el objetivo final del Estado. Al convertir sus objetivos 'formales' en contenidos, por doquier entra en conflicto con los objetivos 'reales' (...). Los fines del Estado se transforman en fines de escritorio, y éstos a su vez en fines del Estado. La burocracia es un círculo del que nadie puede escapar. Su jerarquía es una *jerarquía del saber* (...). La burocracia detenta la esencia del Estado, la esencia espiritual de la sociedad: es su *propiedad privada*. El espíritu general de la burocracia es el *secreto*, el misterio guardado para ella por la jerarquía, y en lo exterior, por su naturaleza de corporación cerrada. De este modo, la manifestación de la mentalidad y del espíritu político aparecen ante la burocracia como una *traición* a su secreto. El principio de su saber es, pues, la *autoridad*; y la *idolatría de esa autoridad*, su mentalidad. En el seno mismo de la burocracia, el espiritualismo se torna *materialismo sórdido*, el materialismo de la obediencia pasiva, culto de la autoridad, mecanismo de una práctica esclerosada, formal, de principios, de opiniones y tradiciones rígidas. En cuanto al burócrata individual, éste hace del objetivo del Estado su objetivo privado: es el *sacerdocio de los puestos más elevados, el carrierismo* (...)." ⁴¹

Los razonamientos hegelianos sobre la soberanía inherente al monarca y su objetivación en la burocracia parecen parodiar la teología católica, que proyecta en la Iglesia la existencia real de la soberanía divina y la del Espíritu Santo. Hegel, con el fin de conciliar y acomodar las oposiciones resultantes del antagonismo fundamental entre la sociedad política y la sociedad civil, presenta a la primera como una sociedad abierta, en la que todo ciudadano puede, al azar de un examen, ocupar un rango en la jerarquía del poder y del saber. Por así decir, el examen constituiría la relación objetiva entre el saber de la sociedad civil y el saber del Estado. En realidad, "el examen no es otra cosa que el *bautismo burocrático del saber*, el reconocimiento oficial de la *transustanciación* del saber profano en saber sagrado". ⁴²

El soberano, por su parte, sacraliza la función pública: nuevo elemento de azar, el acceso al rango de hombre político depende de la gracia del príncipe. Examen y elección constituyen los elementos, objetivo y subjetivo, de la alienación política del ciudadano. El funcionario y el hombre son dos seres que se debaten en el mismo individuo sin llegar jamás a un acuerdo.

VOLUNTAD DEL PUEBLO Y PODER GUBERNAMENTAL

A partir del § 298, Hegel se refiere al poder legislativo en una serie de antinomias dialécticas de las que Marx muestra la irreductibilidad y el carácter mistificador. Mientras que Hegel postula al Estado como la realización del espíritu libre, recurre a la voluntad del soberano, lo que de hecho suprime la libertad puesto que, en la práctica, el poder gubernamental es dueño del poder legislativo. Contra esto, conviene recordar que

todas las grandes revoluciones progresistas —la Revolución Francesa inclusive— han sido obra del poder legislativo, representante de la voluntad popular, mientras que todas las revoluciones retrógradas han sido hechas por el poder gubernamental. En el sistema pseudopolítico hegeliano, el pueblo —“que no sabe qué quiere”— no tiene voz en los asuntos generales del Estado.⁴³ Pero Hegel no hace otra cosa que explicitar, en su filosofía del derecho, el secreto de todos los Estados modernos: “No se debe condenar a Hegel porque describe con corrección la naturaleza del Estado moderno, tal como éste es, sino porque considera *lo que es* como *la esencia del Estado*. Al afirmar que lo racional es real, se tropieza siempre con la *realidad irracional* que en todas partes es lo contrario de lo que ella afirma y que afirma lo contrario de lo que ella es.”⁴⁴

En verdad, en el interés del Estado constitucional moderno, el interés del Estado y el interés real del pueblo sólo se identifican formalmente; al poner al descubierto el contenido social de este Estado, se descubre la doble falsedad del poder gubernamental y del poder legislativo, con pretensión de haber surgido de la voluntad popular. Esta falsedad se halla velada por la idealidad de las categorías lógicas con las que Hegel envuelve la realidad; la alienación del hombre y del pueblo son sublimadas mediante las abstracciones arbitrarias del “para-sí” y del “en-sí”. “La diferencia del ‘para-sí’ y del ‘en-sí’, de la sustancia y del sujeto, es misticismo abstracto.”⁴⁵ Detrás de la idea contradictoria de las órdenes corporativas, consideradas como mediación entre el Estado y la sociedad civil, existe el conflicto real, la oposición absoluta entre el poder y el pueblo. En la Edad Media, el principio orgánico de la sociedad civil era el mismo que el del Estado. Pero, al contrario de lo que pretende Hegel, esto ya no es cierto en la sociedad moderna, donde sólo la diferencia caracteriza el vínculo entre los órdenes civiles y los órdenes políticos. No hay nada en común entre “órdenes” (*Stände*) medievales y “orden privado” (*Privatstand*) moderno. Los primeros eran legislativos, precisamente porque no se trataba de órdenes privados y porque, por destinación, su existencia era de tipo político. “En consecuencia, no hay nada en común entre este estado social y el orden privado, que no puede acceder a una importancia y a una actividad política reales de no mediar un esfuerzo excepcional.”⁴⁶

Marx llega así al punto esencial, que es al mismo tiempo el punto de transición entre una toma de posición negativa respecto de la filosofía política de Hegel y una perspectiva positiva, tendiente a una sociología a la vez científica y pragmática del Estado. Aquí Marx resume en una síntesis magistral las tesis mayores de Hegel; luego replantea, de modo no menos sucinto, las contradicciones manifiestas.

En efecto, Hegel supone desde el principio la *separación* de la sociedad civil y del Estado político como *elemento necesario* de la idea, verdad absoluta de la razón; es el Estado en su forma moderna, con la *separación* de los diferentes poderes. Da al Estado real y actuante un cuerpo, la burocracia, espíritu del saber al que subordina el materialismo de la sociedad civil. El elemento universal, el en-sí y el para-sí del Estado, lo opone al interés particular y a las necesidades de la sociedad civil. “En una palabra: en todas partes expone el *conflicto* de la sociedad civil y del Estado.”⁴⁷

Al enfrentar la sociedad civil —en tanto *orden privado*— con el Estado político, Hegel sólo ve en el elemento *corporativo* del poder legislativo un simple formalismo de la sociedad civil: vínculo que permite a la sociedad civil reflejarse en el Estado, vínculo reflexivo que no altera la *esencia* del Estado.

Por otro lado, no admite separación alguna entre la vida civil y la vida política, ya que la sociedad civil no debe aparecer como una muchedumbre descomponible en sus átomos individuales; finge ignorar que se trata de un vínculo reflexivo y concentra el carácter político de los órdenes civiles en su sola relación con el poder legislativo.

A partir de ahí, el elemento corporativo, que expresa la separación, representa una identidad inexistente. “Hegel conoce la separación de la sociedad civil y del Estado político, pero quiere que la unidad del Estado se exprese en el seno de éste. Dicha unidad podría realizarse de manera que los estados de la sociedad civil formaran al mismo tiempo, y como tales, el elemento corporativo de la sociedad legislativa.”⁴⁸

Tras este resumen de la teoría política hegeliana, la crítica marxista da un vuelco netamente sociológico, en reacción al conservadorismo manifiesto en los últimos párrafos de la *Filosofía del derecho*, cuyos temas son el mayorazgo, la diputación, la opinión pública, la soberanía del Estado en el exterior y el papel del Imperio germánico en la historia universal.⁴⁹

Según Marx, el error fundamental de Hegel consistió en haberse contentado con una solución *aparente e ilusoria* de las contradicciones que él mismo había percibido al observar y analizar las relaciones entre la sociedad civil y el Estado. Para localizar la solución real de estas contradicciones, Marx se vuelve hacia el individuo, miembro de la sociedad burguesa y al mismo tiempo ciudadano de un Estado de régimen representativo. Pero Hegel omite el problema capital del conflicto entre la constitución corporativa y la constitución representativa. No se trata de que Marx vea en esta última la solución adecuada a todo problema social. Por lo contrario: “La constitución representativa es un cierto progreso, porque expresa *de un modo franco, puro y radical las condiciones del Estado moderno*. Es la *contradicción sin velos*.”⁵⁰

En esa “muchedumbre atomizada” que según Hegel es el *Privatstand* de la sociedad civil, Marx reconoce un pueblo que, para afirmarse políticamente, debe entregarse a un verdadero acto de transustanciación, vaciándose de toda naturaleza social. Por lo demás, tomados como individuos, esos “átomos” aparecen como seres muy complejos, sometidos a conflictos dramáticos. Si la sociedad civil está separada del Estado, el ciudadano político se separa del miembro de la sociedad civil y debe someterse a esta dicotomía de su ser: en tanto ciudadano real, forma parte de una doble organización, la organización *burocrática* —emanación del Estado trascendente que no considera ni al ciudadano ni a su realidad individual— y la organización *social*, que corresponde a la sociedad civil y en la que, como *hombre privado*, se halla fuera del Estado al que aquélla es ajena. “La burocracia es una organización estatal de la que el individuo constituye la *materia* . . . La sociedad es una *organización civil* de la que el Estado no es la *materia*. Para desempeñarse como *ciudadano real del Estado*, conquistar

importancia y rol políticos, el individuo debe abandonar su realidad civil, hacer abstracción de ella, retirarse del conjunto de esta organización social para refugiarse en su individualidad, ya que la única base de su ciudadanía política es su *pura y simple individualidad* (...). La separación entre la sociedad civil y el Estado político aparece, de modo necesario, como separación del ciudadano *político*, del ciudadano del Estado, respecto de la sociedad civil y de su propia realidad empírica y concreta, pues, como idealista político es un ser *totalmente distinto, diferente* de su realidad y opuesto a ésta (...).⁵¹

Encontramos en este pasaje el esbozo de esa ética concreta de la alienación social sin la cual la obra científica y política de Marx perdería su coherencia y su significación profunda. De ninguna manera se trata de un capricho de juventud, del cual se dice con frecuencia que fue superado por su autor; por lo contrario, se trata del fundamento mismo de toda su obra teórica y de toda su carrera de hombre de partido.

Las ficciones lógicas de Hegel hicieron que, por reacción, Marx se enfrentara con la naturaleza real de la sociedad moderna, con su estructura de clase y con su estructura económica. El final del manuscrito lo prueba con toda evidencia. El "atomismo" de la muchedumbre, definido por Hegel como el carácter fundamental de la naturaleza del pueblo, aparece para Marx ligado a la organización misma de la sociedad en un estadio determinado de su desarrollo histórico. En consecuencia, según él lo declara, se propone consagrar sus futuras investigaciones a la "anatomía" de esa sociedad.⁵² En las últimas páginas de este trabajo inconcluso ya pueden percibirse los contornos, todavía vagamente delineados, de la obra futura; ya se manifiesta el interés por la estructura material de una sociedad que hace de la alienación de sus miembros la ley de su existencia. Muy pronto, la economía política —gracias al encuentro con Friedrich Engels en París— ocupará el centro de sus preocupaciones científicas. A partir de la teoría hegeliana del Estado, Marx llegará a investigar en la historia y en los tipos de producción material las raíces de una organización social que su vocación ética le prohíbe aceptar como inexorable fatalidad. "El atomismo hacia el que la sociedad civil se precipita mediante su *acto político* proviene necesariamente de que el ser social (*Gemeinswesen*), el ser comunitario (*das kommunistische Wesen*) en el que el individuo existe, se reduce a la sociedad civil, separada del Estado; en otros términos, proviene del hecho de que el *Estado político es la abstracción de la sociedad civil*."⁵³

CLASES SOCIALES Y PROPIEDAD PRIVADA

El problema de la alienación política del pueblo en el Estado monárquico y burocrático había sido planteado por Hegel en el plano de una especulación metafísica que no ofrecía una solución traducible en términos pragmáticos. Cuando Marx reconoce en la alienación política la esencia misma del Estado moderno —cualquiera que sea su estructura jurídica—, comprende la necesidad de abandonar la esfera de la vida política, esa "región etérea de la sociedad civil",⁵⁴ y ponerse en el corazón mismo de esa sociedad para

descubrir las raíces históricas de su enfermedad y a la vez encontrar los medios para curarla.

La separación entre la vida política y la sociedad civil es el resultado de un proceso histórico; tal es la primera observación que le sugieren las lecturas emprendidas en la calma de su estada en Kreuznach.⁵⁵ A partir de ese momento, su espíritu parece concentrarse sobre ciertos fenómenos manifiestos de la realidad política y social, que poco a poco irán tomando una importancia primordial en su tentativa de análisis y explicación. Al seguir de cerca esta marcha intelectual, se asiste en cierto sentido a la génesis de una teoría del desarrollo social, continuamente verificada a la luz de la historia. Esto se hace patente en las notas que Marx consagra a la comparación entre el sistema corporativo y el sistema representativo. "Es un progreso histórico —escribe— que de *Estados políticos (politischen Stände)* se hicieran *Estados sociales*, de manera que los miembros del pueblo, *iguales* en el cielo de su mundo político, fueran desiguales en la existencia terrena de la *sociedad*, a semejanza de los cristianos que, iguales en el cielo, son desiguales sobre la tierra. La transformación propiamente dicha de los *Estados políticos en Estados civiles* se llevó a cabo en la *monarquía absoluta*."⁵⁶ La burocracia sostenía, es cierto, un proyecto unitario contra los diversos órdenes en el Estado, pero no pudo impedir que el carácter social distintivo de las corporaciones mantuviera su carácter político. Dicho carácter fue conservado por las corporaciones en el *interior* mismo y fuera de la burocracia absolutista. La Revolución Francesa terminó la transformación y convirtió las *diferencias políticas* de la sociedad civil en simples diferencias sociales privadas, sin alcance político. "Al mismo tiempo, los *Stände* de la sociedad civil sufrieron una metamorfosis análoga; separada de la sociedad política, la sociedad civil se transformó en otra cosa. El Estado (*Stand*), en el sentido medieval del término, sólo subsistió en el interior de la burocracia, en la que posición civil y posición política son inmediatamente idénticas. Frente a ella, se encuentra la sociedad civil como *Estado privado*. El carácter distintivo de los Estados no es ya la diferencia entre la *necesidad* y el *trabajo*, entendidos como cuerpos autónomos. La única diferencia general, *superficial y formal*, no es otra que la que existe entre *el campo y la ciudad*. Pero en el seno mismo de la sociedad, las diferencias se desarrollan en esferas en constante movilidad cuyo principio es la arbitrariedad. Los criterios que dominan son el *dinero* y la *instrucción* (...)." ⁵⁷

Si se comparan estas ideas con las notas tomadas por Marx en el curso de sus lecturas históricas, se pueden seguir las etapas sucesivas de la elaboración de su pensamiento. Sin embargo, puesto que se expresa en una forma aforística, Marx exige del lector un esfuerzo de reflexión tanto mayor por cuanto el autor le evita los largos razonamientos. Es por esto que la subestimación de su obra "presocialista", tan frecuente entre los intérpretes y discípulos de Marx, ha falseado la perspectiva desde la que conviene estudiar su obra posterior. Esta, más que el resultado de renovadas superaciones, se presenta como un proceso de maduración orgánica. Así, en 1851, cuando ya tiene largos años de compromiso con el movimiento obrero, hace publicar una selección de sus escritos, que incluye

el ensayo sobre la censura prusiana aparecido en las *Anekdoty* y una parte de la crítica de los debates de la Dieta renana sobre la prensa, es decir, dos manifiestos liberales que datan de 1842.⁵⁸ Esto nos lleva a afirmar que, sin lugar a dudas, en la obra marxista no hay solución de continuidad entre liberalismo y socialismo. Marx encontrará en el socialismo la solución pragmática al problema de las relaciones humanas planteado por la ética liberal: vinculada con los intereses materiales de una clase social en pleno ascenso, ésta se había limitado a justificar la dominación política de aquélla en nombre de una moral que se pretendía universal.

La historia de la Revolución Francesa revela a Marx el papel que se adjudicaba la burguesía en los aspectos materiales y espirituales. Al establecer un índice de sus lecturas históricas, registra los temas que le habían interesado de un modo particular. En ese índice se anuncia un programa de estudios críticos a la luz de la historia social. Entre los temas más importantes, señalemos: los Estados generales, la guerra de los campesinos, la estructura del régimen feudal, la burocracia, la Asamblea constituyente, la relación entre la Asamblea representativa y la soberanía popular, la propiedad privada, la relación entre propiedad, señorío y servidumbre, la burguesía (*Bürgerstand*), la familia, primera forma del Estado según Rousseau, etcétera.⁵⁹

En estas notas de lectura, Marx perfila por primera vez la estructura del sistema feudal francés, sus diversas jerarquías, su nobleza, su rey, primer señor de las tierras. De un historiador francés, retiene la siguiente idea: "(...) la propiedad no debe ser considerada más como una indicación del lugar que se ocupa en la escala moral de la sociedad. Así, no se tendría derecho porque se posee, sino por aquello que se posee; y según lo poseído, se dispondrá de la inteligencia, de la educación y de la moralidad necesarias para gozar de ciertos derechos, para cumplir ciertas funciones políticas: de esta manera, la propiedad es el *título*, la prueba, para aquellos que no disponen de algo mejor."⁶⁰

Las aspiraciones culturales de la burguesía que se separa del feudalismo se resumen en los términos de "libertad" y "orden", detrás de los cuales se disimulan intereses puramente materiales; el sistema representativo descansa, por un lado, en la ficción de una ciudadanía política uniforme y, por el otro, en la ficción de una Asamblea representativa de todo el pueblo. La libertad política se entiende como el derecho de la nación a tomar parte en el establecimiento de las leyes que la rigen; la libertad civil consiste en el derecho de propiedad y de seguridad.

A veces, las notas escritas por Marx son como el esbozo de una nueva crítica de la filosofía política hegeliana. "Bajo Luis XVIII, la constitución era un don gracioso del rey (carta otorgada por el rey); bajo Luis Felipe, el rey era un don gracioso concedido por la constitución (realeza otorgada). En general, podemos observar que la transformación del sujeto en predicado y viceversa, el cambio de papel entre el determinante y el determinado, prefigura la revolución en marcha (...). Cuando Hegel transforma los elementos de la idea de Estado en sujeto y las antiguas formas estatales en predicado (en la realidad histórica sucedía justo lo contrario: la idea de Estado era siempre el predicado de estas formas), no hace más que ex-

presar el carácter general de su época, su *teleología política*. Idéntico procedimiento en su panteísmo filosófico-religioso. Gracias a este método, los productos de la sinrazón se convierten en productos de la razón.”⁶¹

De este modo, el estudio de la historia, ciencia de los hechos, proporciona a Marx la primera clave de las estructuras sociales en su evolución temporal; la segunda clave, no menos importante, la encontrará muy pronto en el estudio de la economía política. Como consecuencia de esta doble iniciación científica, intentará fundar un método de análisis del mecanismo de la vida social, método que al mismo tiempo será la justificación teórica de su acción política.

En consecuencia, nunca se insistirá bastante sobre el hecho de que Marx haya llegado al socialismo antes de haber descubierto sus presupuestos sociológicos y económicos. Algo irresistible lo empujaba a abrazar la causa de los explotados y de los oprimidos, aun antes de entrever y formular las posibilidades y condiciones de su emancipación social. Los historiadores de la burguesía le habían mostrado de qué manera las antiguas distinciones feudales se habían trocado en diferencias sociales; cómo las ciudades se separaron de la campaña; de qué manera el dinero se había convertido en el valor primordial de la nueva sociedad y de las nuevas clases dominantes. Quedaba todavía por determinar, en esta evolución histórica, el papel reservado al trabajo, antagonista de la riqueza. Pero este conocimiento sólo podía adquirirlo leyendo entre líneas las obras históricas, como lo muestran ciertos pasajes de las últimas páginas de su manuscrito: “Es (...) significativo que la *no-propiedad* y el estado de *trabajo directo*, de trabajo concreto, más que constituir un estado de la sociedad civil, sean un terreno en el que descansan y se mueven las esferas de esta sociedad. El Estado propiamente dicho, en el que posición política y posición social coinciden, sólo es tal para los miembros del *poder gubernamental*. La situación actual de la sociedad se distingue de la anterior por el solo hecho de que ya no coarta al individuo para hacer de éste un ser social, sino que son el azar, o bien el trabajo, etc., quienes deciden si el individuo permanece o no en su condición... El principio de la clase burguesa o de la sociedad burguesa es el *gozo* o la *facultad* de gozar. El miembro de la sociedad burguesa se aparta de su clase, de su situación privada verdadera, al desempeñar un papel político; sólo ahí puede hacerse valer como *hombre*, sólo ahí su carácter de miembro político, de ser social, se manifiesta como su carácter *humano*. Pues en la sociedad burguesa todas las restantes determinaciones *aparecen* como *no-esenciales* al hombre, al individuo.”⁶²

En adelante, la visión marxista del desarrollo histórico de la sociedad europea ya no sufrirá ninguna modificación fundamental. El descubrimiento del “trabajo directo” —que no tiene acceso al goce— y de la clase burguesa —que se reserva su monopolio—, será el punto de partida de una nueva meditación sobre la sociedad moderna. Ella surgirá de una oposición absoluta contra la filosofía social de Hegel, que en última instancia reposa sobre una concepción “zoológica” de la humanidad, así como sitúa las fuentes del derecho social en el cuerpo humano y el azar del

nacimiento, y la suprema virtud política en el mezquino orgullo del burócrata prusiano.⁶³

Al fin de cuentas, todas las especulaciones metafísicas del filósofo prusiano apuntaban a una misma cosa: la apología de la propiedad privada. El secreto de la constitución política, tal como Hegel la entiende, es la propiedad privada de la tierra, consagrada por el derecho de primogenitura. Pero, aquí como en otras partes, Hegel invierte la verdadera relación:

"(...) el mayorazgo es una consecuencia de la propiedad terrateniente en su más estricto sentido, de la propiedad privada petrificada, de la propiedad (...) en la mayor independencia e intensidad de su desarrollo; y lo que Hegel presenta como el objetivo, el factor determinante, la causa primera del mayorazgo, es más bien su efecto, su consecuencia, el poder de la *propiedad privada abstracta* sobre el *Estado político*. Lo cierto es que Hegel presenta el mayorazgo como el *poder del Estado político sobre la propiedad privada*. Convierte la causa en efecto y el efecto en causa; hace del determinante el determinado, y del determinado, el determinante."⁶⁴

El imponente edificio hegeliano, erigido a la gloria del Estado, encarnación de la moralidad y del Espíritu absolutos, de la voluntad sustancial y de la razón de sí, se revela como un lastimoso espejismo detrás del cual se oculta una realidad bien palpable y bien vulgar: el poder de la propiedad privada. Y entonces ya no le queda al Estado político más que la ilusión de ser una fuerza determinante, cuando en rigor es él quien está sometido al arbitrio específico de la propiedad privada: "La *realidad* de la idea moral aparece aquí como la *religión de la propiedad privada* (...). El espíritu político ya no es la 'confianza', sino más bien la 'convicción', la conciencia de que mi interés sustancial y particular es *independiente* del interés y del objetivo de un otro (es decir, del Estado) (...). Tengo conciencia de *haberme liberado del Estado*."⁶⁵

Hegel sin máscara: tal es el sentido de la crítica antihegeliana emprendida por Marx hacia 1843 y que quedara inédita hasta 1927.

NOTAS

¹ Cartas de Marx a Ruge, del 5 y 20 de marzo de 1842, MEGA, I, 1/2, págs. 265 y 272.

² *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, 1859, pág. LIV.

³ "Der Kommunismus und die Augsburger Allgemeine Zeitung", *RbZ*, 16 de octubre de 1842, MEGA, I, 1/1, págs. 260-265. He aquí un pasaje de este artículo: "La *RbZ* que no puede siquiera conceder a las ideas comunistas bajo su forma actual una *realidad teórica*, y menos aún, por tanto, desear o simplemente creer posible su *realización práctica*, someterá tales ideas a una crítica profunda. No obstante, para juzgar los escritos de Leroux, Considerant, y ante todo la obra tan penetrante de Proudhon, no bastan algunas ideas superficiales (...); por lo contrario, se hace necesario emprender una serie de estudios prolongados y una investigación en profundidad (...)." *Ibid.*, pág. 263.

⁴ *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, 1859, pág. LIV.

⁶ La publicación tardía de los manuscritos de Marx que datan de los años 1841-1843 explica el poco caso que biógrafos, intérpretes y críticos han hecho de su conversión súbita al comunismo.

⁶ *Kritik des Hegelschen Staatsrechts*. Este manuscrito fue publicado por primera vez en 1927 en MEGA, I, 1/1, págs. 403-553, por D. Riazanov. Disponemos de otra edición, ligeramente distinta de la presente, realizada por S. Landshut y J. P. Mayer, *Karl Marx, Der historische Materialismus. Die Frühschriften*, Leipzig, 1932, tomo I, págs. 20-187. Mientras que para Riazanov este texto no puede ser anterior a marzo de 1843, Landshut y Mayer fijan la fecha de redacción entre abril de 1841 y abril de 1842, invocando la carta de Marx a Ruge del 5 de marzo de 1842, en la que propone a este último su "crítica del derecho natural según Hegel", MEGA, I, 1/1, pág. 268. Marx se refiere al mismo ensayo en su carta del 20 de marzo a Ruge (*ibid.*, pág. 272) y en la del 25 de abril de 1842 a D. Oppenheim (*ibid.*, pág. 280).

El manuscrito se compone de varias hojas *in-folio*. El primero lleva el número "II", lo que hace suponer que el primer cuadernillo (cuatro hojas) se ha perdido, de modo que el manuscrito no tiene título ni fecha. El análisis comienza con el § 261 de *Grundlinien der Philosophie des Rechts* de Hegel (en la edición de Ed. Gans, Berlín, 1833) y termina con una nota sobre los §§ 312 y 313.

Se advertirá que Marx no prestó ninguna atención a los §§ de la *Rechtsphilosophie* en los que Hegel enuncia ideas muy pertinentes sobre la importancia del trabajo y de la división del trabajo, sobre las consecuencias de la desigualdad de fortunas en la sociedad civil, etcétera. (Cf. §§ 243-48). Pero Marx ya había tenido ocasión de encontrarse con ideas aun más radicales en las columnas de la *RbZ*, gracias a las contribuciones de Moses Hess.

⁷ En esto Marx comparte el punto de vista expresado por Goethe, en un diálogo con Hegel, respecto de la dialéctica: "La conversación cayó enseguida sobre la naturaleza de la dialéctica. Hegel sostiene que no es otra cosa que el espíritu de contradicción innato en cada hombre, disciplinado y metódicamente educado; un don que prueba su excelencia en la distinción entre lo verdadero y lo falso. Goethe intervino: "¡Si solamente ese arte y esos talentos no fueran tan a menudo usados abusivamente para convertir lo falso en verdadero y lo verdadero en falso!" Esto sucede, admite Hegel, pero sólo a la gente de espíritu enfermo. "En cuanto a mí —responde Goethe— prefiero el estudio de la naturaleza, que aleja de nosotros dicha enfermedad. (...) Por lo mismo, estoy seguro de que más de un hombre enfermo del mal dialéctico encontraría una cura bienhechora en el estudio de la naturaleza." J. P. Eckermann, *Gespräche mit Goethe* (...), Leipzig, Brockhaus, 1918, 16ª edición, pág. 531 y sigs. Estas ideas de Goethe podrían servir aun hoy día como introducción a toda crítica de la filosofía especulativa moderna.

⁸ *Ibid.*, pág. 405.

⁹ Marx, *op. cit.*, pág. 408.

¹⁰ Hegel, *op. cit.*, § 262. Marx subraya los términos "finitud" e "infinitamente real para sí".

¹¹ Hegel, *op. cit.*, § 257: "El Estado es la realidad de la idea moral, el espíritu moral en tanto voluntad *manifiesta*, consciente de sí, sustancial, que se piensa y se sabe, que realiza lo que sabe y por lo mismo que se sabe."

¹² Marx, *op. cit.*, pág. 406.

¹³ *Ibid.*, pág. 409.

¹⁴ *Ibid.*, pág. 415.

¹⁵ *Ibid.*, pág. 418.

¹⁶ Hegel, *op. cit.*, §§ 275-286.

¹⁷ J. Hyppolite ha mostrado muy bien que la alienación política y su supresión constituyen el interés primordial del manuscrito marxista. Su estudio sobre *La conception hégélienne de l'Etat et sa critique par Karl Marx* (en *Cahiers Internationaux de Sociologie*, II, n° 2, 1947; pág. 142 y sigs.) destaca la afinidad de pensamiento entre el joven Hegel y el joven Marx. En su libro *Hegel et l'Etat* (París, Vrin, 1950, pág. 105 y sigs.), E. Weil se esfuerza por rehabilitar el pensamiento político de Hegel aproximándolo al de Marx, tentativa que nos parece de dudosa realización.

¹⁸ Hegel, *op. cit.*, § 274, pág. 225.

¹⁹ Marx, *op. cit.*, pág. 421.

- ²⁰ *Ibid.*, pág. 426.
- ²¹ Marx, *op. cit.*, pág. 427.
- ²² *Ibid.*, pág. 430. La última frase aparece en francés en el original.
- ²³ Hegel, *op. cit.*, pág. 230.
- ²⁴ Marx, *op. cit.*, pág. 433.
- ²⁵ *Ibid.*, pág. 434.
- ²⁶ *Ibid.*, pág. 434.
- ²⁷ Tras leer *Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie* de Feuerbach (en las *Anekdotas*), Marx escribe a Ruge el 13 de marzo de 1843: "Los aforismos de Feuerbach no me satisfacen en un punto: insiste demasiado sobre la naturaleza y muy poco sobre la cultura. Y, sin embargo, es esta la única alianza que puede permitir a la filosofía actual llegar a ser una verdad." MEGA, I, 1/2, pág. 308.
- ²⁸ Marx, *op. cit.*, pág. 435.
- ²⁹ Aparecido a fines de 1842. L. von Stein, *Sozialismus und Communismus des heutigen Frankreichs*, Leipzig, 1842. Hess había publicado un informe muy elogioso en la *Rheinische Zeitung* del 16 de marzo de 1843.
- ³⁰ *Luther als Schiedsrichter zwischen Strauss und Feuerbach*, firmado "Kein Berliner" y aparecido en las *Anekdotas* del 13 de febrero de 1843, MEGA, I, 1/1, pág. 175. "Feuerbach", juego de palabras sugerido a Marx por el apellido del autor de la *Esencia del cristianismo*.
- ³¹ *Ibid.*, pág. 436.
- ³² *Ibid.*, pág. 437.
- ³³ *Ibid.*, pág. 438 y sigs.
- ³⁴ *Ibid.*, pág. 443.
- ³⁵ Hegel, *op. cit.*, pág. 238.
- ³⁶ Hegel, *op. cit.*, §§ 287-297. Marx, *op. cit.*, pág. 453.
- ³⁷ Hegel, *op. cit.*, § 297.
- ³⁸ Marx, *op. cit.*, pág. 458.
- ³⁹ *Ibid.*, pág. 455.
- ⁴⁰ *Ibid.*, pág. 456. En francés en el original.
- ⁴¹ *Ibid.*, pág. 456 y sigs.
- ⁴² *Ibid.*, pág. 461.
- ⁴³ *Ibid.*, pág. 476.
- ⁴⁴ *Ibid.*, pág. 476.
- ⁴⁵ *Ibid.*, pág. 475.
- ⁴⁶ *Ibid.*, pág. 488.
- ⁴⁷ *Ibid.*, pág. 489.
- ⁴⁸ *Ibid.*, pág. 489 y sigs.
- ⁴⁹ Hegel, *op. cit.*, §§ 302-360. Sobre la evolución del pensamiento político alemán, el estudio de Edmond Vermeil consagrado a *La Pensée politique de Hegel* es sumamente instructivo. Cf. *Etudes sur Hegel*, París, 1931, pág. 165 y sigs. La ruptura, en Hegel, con la tradición occidental humanista es subrayada con fuerza por Vermeil, de acuerdo en esto con Charles Andler (*Le pangermanisme philosophique*). Igual tendencia crítica en el libro de Hermann Heller, *Hegel und der nationale Machtstaatsgedanke in Deutschland*, Leipzig, Berlín, 1921.
- ⁵⁰ Marx, *op. cit.*, pág. 492.
- ⁵¹ *Ibid.*, pág. 494 y sigs.
- ⁵² *Ibid.*, pág. 499: "Desarrollaremos este tema [la alienación humana en la sociedad moderna, M. R.] en el capítulo sobre la sociedad burguesa."
- ⁵³ *Ibid.*, pág. 496. En lugar de *Gemeinwesen*, Marx había escrito *kommunistisch*, que luego tachó. No obstante, no cabe duda de que el término *kommunistisch*, vinculado con *Wesen*, significa "ser social" o "comunitario" del hombre.
- ⁵⁴ *Ibid.*, pág. 497.
- ⁵⁵ Es muy probable que la parte final del manuscrito date de julio-agosto de 1843, esto es, de la estada de Marx en Kreuznach, donde acababa de casarse con Jenny von Westphalen. En efecto, es allí donde emprendió vastas lecturas históricas, como lo testimonian los cuadernos de notas de este período. Dichas lecturas concernían, en especial, a la historia antigua y moderna de Francia e Inglaterra. De la obra de Chr. G. Heinrich, *Geschichte von Frankreich* (1802-1804), Marx saca un cuadro cronológico

que abarca desde el año 600 a. de J. C. hasta el año 1589, en 80 páginas. Además, hizo numerosos extractos del *Contrat social* de Rousseau y del *Esprit des Lois* de Montesquieu. La obra de W. Wachsmuth, *Geschichte Frankreichs im Revolutionszeitalter* (1840), figura en un cuaderno con 66 extractos y un índice bibliográfico que enumera 117 obras. De la *Historia de Inglaterra*, de John Lingard (trad. alemana de 1827), Marx saca 160 pasajes; de la obra de Th. Hamilton sobre "los hombres y las costumbres en los Estados Unidos de América" (trad. alemana de 1834), más de 50. Señalemos finalmente, John Russel, *Historia del gobierno inglés* (trad. alemana de 1825), más de 20 páginas de extractos; E. G. Geijer, *Historia de Suecia* (trad. alemana de 1832), 85 extractos; N. Maquiavelo, *Del Estado* (trad. alemana de 1832).

⁵⁶ *Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, MEGA, I, 1/1, pág. 497.

⁵⁷ En este lugar, Marx advierte: "No desarrollaremos aquí este punto, sino en la crítica de la concepción hegeliana de la sociedad." Marx, *ibid.*, pág. 497.

⁵⁸ Esta publicación se debió a una iniciativa de Hermann Becker, publicista y miembro de la Liga Comunista, de Colonia: *Gesammelte Aufsätze von Karl Marx herausgegeben von Hermann Becker*, I. Heft. Köln, 1851.

⁵⁹ Cf. MEGA, I, 1/2, págs. 122-123.

⁶⁰ Marx registró esta cita en un cuaderno de extractos de 1843, según J. Ch. Bailleul, *Examen critique...*, París, 1818. Cf. MS B 16, Inst. Inter. de Historia Social de Amsterdam.

⁶¹ Estas observaciones figuran en el cuaderno IV de Kreuznach y le fueron inspiradas a Marx por la lectura de un ensayo de L. Ranke sobre la Restauración, aparecido en *Historisch-politische Zeitschrift*, Hamburgo, VI, 1832. Cf. MEGA, I, 1/2, pág. 129 y sigs. Riazanov las cita en su introducción en MEGA, I, 1/1, pág. LXXIV y sigs, para probar que, al menos, la parte final del manuscrito marxista fue escrita en julio-agosto de 1843. En efecto, un pasaje de este último (MEGA, I, 1/1, pág. 536) concuerda con la nota citada antes. Además de esa concordancia verificada por Riazanov, señalemos otra idea que se encuentra en ambos manuscritos: "Es la manera *no crítica, mítica, de interpretar una vieja visión* otorgándole el sentido de una nueva concepción del mundo (...)." Cf. MEGA, I, 1/1, pág. 500.

⁶² MEGA, I, 1/1, pág. 498.

⁶³ "Desde las cimas de su espiritualismo político, Hegel desciende al materialismo, más grosero. Es en las cimas del Estado político donde el nacimiento coloca a los individuos que encarnan las más altas tareas estatales." *Ibid.*, pág. 526.

⁶⁴ *Ibid.*, pág. 519.

⁶⁵ *Ibid.*, pág. 523. Marx juzga con la misma severidad la concepción hegeliana de la familia. Tras declarar (§ 158) que ésta tiene como vocación el amor, Hegel hace (§ 305) de la vida familiar la base del orden de los propietarios terratenientes. "En su forma más desarrollada, el principio de la propiedad privada se halla en contradicción con el principio de la familia." *Ibid.*, pág. 518.

Capítulo 4

ADHESION A LA CAUSA DEL PROLETARIADO

EMANCIPACION POLITICA Y EMANCIPACION HUMANA

“YA no puedo emprender nada en Alemania. Aquí, uno se embrutece”, había escrito Marx a Ruge a comienzos de 1843, anunciándole al mismo tiempo que trabajaba “en varias cosas” cuya publicación no podía esperar en su país.¹ En marzo, tras la interdicción de la *Rheinische Zeitung*, había propuesto al mismo Ruge la creación de una revista germano-francesa en Estrasburgo.² Meses después, éste, confiando en el buen éxito de los proyectos comunes, lo invita a París. Contaba con la ayuda de Julius Froebel, editor alemán radicado en Suiza.³

A fines de octubre de 1843, Marx viaja a París en compañía de su mujer, llevando en su equipaje todos sus manuscritos, entre ellos un ensayo sobre la “cuestión judía”. Este escrito debía marcar su ruptura intelectual con Bruno Bauer, del que ya se había alejado con motivo de una controversia respecto del poeta Georg Herwegh que opusiera Ruge y Marx al grupo berlinés de los “Liberados”.⁴

Un extenso estudio de los *Anales franco-alemanes* de Ruge, en noviembre de 1842, y un artículo de las *Vingt et une feuilles* de Georg Herwegh en mayo de 1843, contenían un apretado análisis de Bruno Bauer referido al problema de la emancipación judía.⁵ Su posición se resumía así: los judíos sólo pueden emanciparse política y humanamente si renuncian a su religión. Por lo demás, el problema judío no difiere, en esencia, del problema cristiano, ya que toda religión como tal constituye una negación de la emancipación humana. En Alemania, Estado cristiano, el problema de la emancipación religiosa se remite sobre todo a un problema político; en consecuencia, judíos y cristianos deben combatir juntos por la emancipación política de su país y trabajar al mismo tiempo por su propia emancipación humana. Los cristianos se hallan en mejores condiciones de acceder a esta finalidad, dado el carácter más universal y menos exclusivo de su religión. Emancipación política y emancipación humana eran ambas consideradas por Bauer desde un ángulo estrictamente antirreligioso: para ser libres,

el Estado y el hombre debían desembarazarse de la religión. Casi no existía otro problema para este antiguo teólogo convertido en ateo.

La crítica de Marx se divide en dos partes: en la primera, examina el problema de la relación entre la emancipación política y la emancipación humana; en la segunda, se interroga sobre la relación entre la religión judía y la religión cristiana.

Marx reconoce a Bauer el haber planteado la cuestión judía de una manera original, audaz e inteligente; pero, agrega, no basta preguntarse por el sujeto de la emancipación o por su objeto; antes se debe determinar la naturaleza y las condiciones de la emancipación buscada. En última instancia, todo conduce a la crítica de la emancipación política.

Esta actitud se relaciona con las preocupaciones éticas que hemos señalado en el manuscrito antihegeliano de Marx, cuyo nuevo estudio es de alguna manera una primera conclusión que destina al público.⁶ Para él, el problema religioso no era sino un aspecto particular del problema universal de la alienación humana en la civilización moderna. Bauer se había limitado a la crítica del Estado cristiano, pero el verdadero problema era el Estado como un todo, la superación de la emancipación como tal. De acuerdo con el tipo de Estado en el que se planteara la cuestión judía, ésta podría encontrar diversas soluciones, sin que ninguna de ellas tocara lo fundamental: la alienación política. Problema teológico en Alemania, donde el Estado mismo es teológico; problema constitucional en Francia, donde la emancipación política sólo fue realizada a medias; problema puramente humano en los Estados libres de América del Norte, donde el Estado existe en su expresión más simple: "Sólo allí donde el Estado político ha alcanzado su forma más acabada, la relación del judío y del hombre religioso en general con el Estado político, en otros términos, el vínculo entre la religión y el Estado, puede manifestarse en toda su pureza. La crítica de esta relación deja de ser teológica una vez que el Estado deja de adoptar una actitud *teológica* frente a la religión, una vez que aquél se comporta respecto de ésta como Estado, es decir, *políticamente*. La crítica se convierte entonces en la *crítica del Estado político*."⁷

En los Estados Unidos de América, el Estado no acuerda privilegios a tal o cual religión; permanece ajeno a todos los cultos, y, no obstante, es allí donde el espíritu religioso se halla más extendido.⁸ ¿No prueba esto, de un modo suficiente, que la religión, lejos de hallarse amenazada en un Estado desarrollado en toda su plenitud, encuentra en éste su más completa realización? En ese caso, la fuente del mal —ya que la religión revela la existencia de una tara social— no se halla en la religión misma, sino en la naturaleza del Estado: "La religión ya no se nos manifiesta como la causa, sino como el *fenómeno* de la insuficiencia terrenal. Por eso nosotros explicamos la esclavitud religiosa de los ciudadanos libres por medio de sus esclavitudes profanas. De ningún modo pretendemos que deban deshacerse de sus limitaciones religiosas para eliminar sus límites profanos. Afirmamos que suprimirán sus limitaciones religiosas una vez que hayan sacudido sus cadenas terrenales. Nosotros no transformamos los problemas profanos en problemas teológicos. Transformamos los problemas teológicos en problemas profanos. Y puesto que durante mucho tiempo

la historia ha sido reducida a la superstición, nosotros reducimos la superstición a la historia.”⁹

Marx plantea el problema de la emancipación política en sus relaciones con la emancipación humana. El Estado alcanza su emancipación política al liberarse de todo contenido religioso, pero esta emancipación que le devuelve toda su sustancia política no es todavía una emancipación humana. En el Estado libre, cuando el hombre realiza su emancipación política por la mediación del Estado, sólo se libera de una de sus limitaciones. Continúa siendo religioso aun cuando se proclame ateo y aun cuando el Estado se declare ateo, puesto que no se reconoce hombre sino por medio de un mediador, de un subterfugio. “Así como Cristo es el mediador a quien el hombre carga con toda su divinidad, con toda su *servidumbre religiosa*, el Estado es el mediador en quien el hombre deposita toda su no-divinidad, toda su *ingenuidad humana*.”¹⁰

En principio, el Estado “políticamente emancipado” no admite ninguna distinción de fortuna, de nacimiento, de instrucción o de profesión; todo ciudadano participa a igual título de la soberanía nacional. Sin embargo, lejos de suprimir las diferencias, el Estado sólo existe gracias a ellas, y más allá de la comunidad política, abandona al hombre a sí mismo, a su vida material en la sociedad civil, por más que éste lleve una doble existencia:

“Allí donde el Estado político ha alcanzado su plena realización, el hombre lleva una doble vida, no sólo en el pensamiento, en la conciencia, sino también en la *realidad*, en la *existencia*, una vida celeste y una vida terrenal: la vida en la *comunidad política*, donde aparece ante sus propios ojos como un *ser social*, y la vida en la *sociedad civil*, donde actúa como *hombre privado*, considerando a los otros hombres como sus medios y rebajándose a sí mismo en el papel de simple instrumento, juguete de fuerzas ajenas.”¹¹

En el fondo del conflicto entre el hombre, adepto de una religión particular, y su calidad de ciudadano, en el fondo del conflicto entre los miembros de una comunidad social, no hay sino un único antagonismo: la oposición, la división entre el Estado político y la sociedad burguesa. Del mismo modo que el hombre creyente entra en conflicto con el hombre político, así también el “burgués” se opone al “ciudadano”; en ambos casos, estamos en presencia del mismo fenómeno original: la alienación del hombre en la sociedad burguesa, la ruptura entre dos enemigos, el rebajarse a ser el instrumento de otros, su separación respecto de su ser social.

Marx llega así a una formulación del problema que confirma lo que hemos llamado su anarquismo esencial: “En rigor, el Estado cristiano perfecto no es el pretendido Estado *cristiano* que reconoce al cristianismo como su fundamento, como religión de Estado que adopta una actitud excluyente respecto de las restantes religiones. Es, por lo contrario, el Estado *ateo*, el Estado *democrático*, el Estado que relega la religión al nivel de los otros elementos de la sociedad burguesa.”¹²

El Estado que se pretende cristiano es una burla política al mismo tiempo que la negación del cristianismo, el sacrilegio patente; se sirve de la religión como una máscara para disimular sus fines mundanos. “En el Estado que se

dice cristiano, lo que prevalece es la *alienación*, y de ninguna manera el *hombre*.”¹³

En el Estado democrático, el espíritu de alienación religiosa adquiere una forma profana, terrenal, pero la religión sigue siendo la conciencia ideal de los ciudadanos que creen haber realizado la sustancia humana del cristianismo: “La democracia política es cristiana en el sentido de que el hombre, cada hombre, pasa por ser un *soberano*, el ser supremo; pero este hombre es el tipo humano inculto, antisocial, el hombre en su existencia accidental, el hombre cotidiano, tal como es destrozado por toda la organización de la sociedad, el hombre que se ha perdido y alienado para sí mismo; es el hombre tal como es, librado al reino de las condiciones y de los elementos inhumanos; en una palabra, el hombre que no es todavía un ser genérico *real*. La quimera, el sueño, el postulado del cristianismo, la soberanía del hombre cuyo ser es diferente del hombre real; en la democracia, todo esto adquiere visos de realidad concreta y presente, todo esto es una máxima secular.”¹⁴

No es el Estado que se dice cristiano sino el Estado democrático el que merece ser considerado como una institución cristiana; y es precisamente esta cualidad lo que demuestra la insuficiencia de la emancipación política, aunque Marx la entienda como un gran progreso en la vía hacia la emancipación humana.

Bruno Bauer sostiene que el judío no puede reivindicar los derechos del hombre mientras persista en ser judío, es decir, limitado en su humanidad y rehusando sacrificar el privilegio de su fe. Esta afirmación, le responde Marx, es gratuita, puesto que la Carta de los Derechos del Hombre, tal como ha sido concebida en América del Norte y en Francia, reconoce de manera explícita el privilegio de la fe, sea como derecho del hombre o como su consecuencia: la libertad de culto. En todas las variantes de la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano, en la Constitución de Pensilvania, en la de New Hampshire, la libertad de culto religioso vale como un derecho imprescriptible recibido de la naturaleza. Sin embargo, Bauer no ha comprendido el sentido profundo de los derechos del hombre, según se hallan garantizados en todas las democracias. Estos derechos no hacen más que legalizar el aislamiento del hombre respecto de los demás, el egoísmo humano, el descenso del hombre al rango de objeto para otros. Es aquí donde reside el verdadero sentido de la emancipación política, de la revolución política mediante la cual la sociedad burguesa triunfó sobre la sociedad feudal, suprimiendo al mismo tiempo su propio carácter político y elevando su propio materialismo a la categoría de culto espiritual: “En consecuencia, el hombre no fue liberado de la religión, sino que recibió la libertad religiosa. No fue eximido de la propiedad; recibió la libertad de la propiedad. No fue liberado del egoísmo de la profesión, sino que recibió la libertad profesional.”¹⁵

En rigor, los derechos del hombre son derechos naturales que reducen al hombre a un objeto pasivo, natural, mientras que el hombre político no es sino un ser artificial, alegórico: el ciudadano abstracto. En su *Contrat social*, Rousseau había definido con acierto esta abstracción del hombre político al afirmar que la constitución de la sociedad supone un cambio

en la naturaleza humana, la transformación del individuo perfecto en un ser parcial, "parte de un todo más amplio", el reemplazo de sus fuerzas propias por fuerzas extrañas.

Este hombre fragmentario, mutilado, humillado, vaciado de su sustancia humana, deberá ser salvado por otro orden social que lo restituirá a su plenitud humana: "Sólo cuando el hombre individual real haya recuperado al ciudadano abstracto; sólo cuando el hombre individual en su vida empírica, en su trabajo individual, en sus relaciones individuales, se haya convertido en un *ser genérico (Gattungswesen)*; sólo cuando el hombre haya reconocido sus 'propias fuerzas' como fuerzas *sociales* y las hubiere organizado como tales, cuando ya no se separe de su poder social para darle una forma *política*: sólo entonces la emancipación humana será efectiva." ¹⁶

Por nuestra parte, localizamos en este aforismo la clave de la ética marxista, que volveremos a encontrar, enriquecida con el aporte sociológico, en las *Tesis sobre Feuerbach*, escritas dos años más tarde. La inspiración y la intención éticas que dominan la primera parte de la *Cuestión judía* no son menos manifiestas en la segunda parte. Junto con los anteriores trabajos de Marx, este ensayo forma los prolegómenos indispensables de su obra futura.

LA RELIGION DEL DINERO

Lo que llama la atención, en la segunda parte del ensayo, dedicada a la cuestión de la relación entre judaísmo y cristianismo, es su tendencia francamente antijudía. En efecto, según la tesis sostenida por Marx, la función histórica y social de los judíos en la sociedad burguesa —función inscripta, por así decir, en la religión judía, esencialmente pragmática— es el culto del dinero. Mientras que para Bruno Bauer la emancipación judía es un acto filosófico y teológico que los judíos deben realizar por sí mismos, renunciando a su religión en favor de un cristianismo en vías de disolución, de un humanismo libre, para Marx la cuestión judía se reduce a un problema puramente social: el judío no hace más que expresar *de un modo práctico* la esencia misma de la sociedad burguesa. "El judío se ha emancipado de una manera judía, no sólo porque se ha apropiado del poder del dinero, sino también porque, gracias a él o sin él, *el dinero* ha venido a ser un poder mundial, y el espíritu práctico de los pueblos cristianos. Los judíos se han emancipado en la misma medida en que los cristianos se convirtieron en judíos." ¹⁷

Por lo tanto, el judaísmo no es una cualidad religiosa o racial exclusiva de los judíos: es el problema mismo de la sociedad moderna, el problema de la práctica egoísta de la sociedad burguesa. El judío, miembro particular de la sociedad burguesa, encarna de algún modo al judaísmo y al egoísmo de la sociedad burguesa. "El dinero es el Dios de la *necesidad práctica y del egoísmo*." ¹⁸

El dinero, dios de Israel, se ha secularizado, viniendo a ser la medida de todas las cosas, humanas y materiales. "El dinero es la esencia alienada de

la vida y del trabajo del hombre y este ser extranjero lo domina, y el hombre lo adora.”¹⁹

Todo el ensayo está redactado en este estilo patético que volveremos a encontrar en *El manifiesto comunista* y que por extraña paradoja recuerda el estilo de los profetas bíblicos consagrandos Israel a la cólera y a la venganza divinas. Al aventurar esta asociación, esbozamos una explicación psicológica del antijudaísmo de Marx, tal como se manifiesta en este escrito y se hará presente en otras circunstancias, sobre todo frente a Ferdinand Lassalle. Marx, él mismo de origen judío,²⁰ estimaba que era su derecho y su deber condenar las prácticas de todos aquellos que, salidos de la misma comunidad religiosa y étnica que él, buscaban su “emancipación” en la fortuna material, en las carreras bancarias y comerciales o en los puestos gubernamentales.²¹

Se estaría tentado de explicar su antijudaísmo mediante lo que los psicólogos modernos llaman “la autofobia judía”, fenómeno que han creído poder comprobar en casos particularmente sorprendentes.²² Sin llegar a esos extremos, parece indudable que Marx experimentó un cierto resentimiento contra la religión de sus antepasados, religión que se acomodaba tan bien a un régimen económico y social inhumano, que parecía ser su credo espiritual.²³ Pero el judaísmo para Marx se había sublimado, por así decir, en el cristianismo, que es al mismo tiempo la religión y la teoría acabada de la alienación del hombre en la sociedad burguesa: “El judaísmo alcanza su apogeo en el momento en el que la sociedad burguesa llega a su realización; pero la sociedad burguesa sólo alcanza su perfección en el mundo *cristiano*. Solamente bajo el reinado del cristianismo, que *aisla* al hombre de *todas* sus relaciones nacionales, naturales, morales y teóricas, la sociedad burguesa pudo separarse por completo de la vida del Estado, desgarrar todos los vínculos genéricos del hombre, poner en su lugar el egoísmo, la necesidad interesada, disolver el mundo de los hombres en un mundo de individuos atomizados, enfrentados como enemigos.”²⁴

A LA BUSQUEDA DE LA “VERDAD SOCIAL”

Dos hechos importantes decidieron la orientación del pensamiento teórico de Marx y el curso que tomaría su vida después de instalado en París: el contacto con el movimiento obrero francés y el encuentro con Friedrich Engels.

A su arribo a la capital francesa, Marx era más que escéptico respecto de las ideologías políticas y sociales que en nombre del socialismo y del comunismo se disputaban el favor obrero. Desde luego, el contraste entre la riqueza y la pobreza, el goce y el trabajo, la propiedad privada y la miseria había sido tema frecuente de sus escritos, publicados o inéditos, redactados antes y durante su residencia en Kreuznach; sin embargo, estos temas no se los había sugerido ninguna doctrina social. Su desconfianza a propósito de la propaganda comunista realizada por Moses Hess en la *Rheinische Zeitung* se expresa en la carta dirigida a Ruge en septiembre de 1843, o sea, en vísperas de su partida al exilio, y que hiciera publicar en los *Anales franco-alemanes* porque en ella se trazaba de alguna manera

el programa de la revista: "Me opongo (...) a que enarbolemos una bandera dogmática. Por el contrario, debemos ayudar a los dogmáticos a que vean claro en sus propias tesis. El comunismo, en especial, es una abstracción dogmática y al referirme a él, de ningún modo tengo en vista un comunismo determinado, imaginario o posible, sino el comunismo tal como existe realmente y tal como lo enseñan Cabet, Dezamy, Weitling, etcétera."²⁵

Una vez señalado su rechazo del comunismo dogmático, en dos frases Marx precisa la razón de este rechazo y su preferencia por otras escuelas socialistas: "Este comunismo no es más que una manifestación particular del principio humanista, corrompido por su contrario, el particularismo (*Privatwesen*). Supresión de la propiedad privada y comunismo no son de ninguna manera idénticos, y no es por azar que el comunismo ha visto surgir frente a él otras doctrinas socialistas, como las de Fourier, Proudhon, etcétera, puesto que él mismo es una realización particular y parcial del principio socialista."²⁶

Pero Marx no se detiene allí. Ninguna de las escuelas citadas satisface su espíritu exigente, su necesidad de "una reforma de la conciencia" mediante el análisis no dogmático de la conciencia mistificada, sea religiosa o política. El socialismo, tal como lo había conocido hasta ese momento, no significaba todavía esa liberación total de la conciencia buscada en vano en la filosofía hegeliana: carecía de ese carácter pragmático que hubiera permitido estimular la toma de conciencia de una acción política por parte de las víctimas de la sociedad burguesa. En los siguientes pasajes de la carta a Ruge, hallamos los elementos de una crítica de base al socialismo francés y alemán tal como lo había comprendido antes de tomar el camino del exilio: "En cuanto al principio socialista en su conjunto, éste no se refiere más que a un único aspecto, a saber, la *realidad* del verdadero ser humano. Pero nosotros debemos preocuparnos también por el otro aspecto, es decir, la existencia teórica del hombre, y por lo tanto hacer de la religión, de la ciencia, etc., el objeto de nuestra crítica (...). La razón ha existido siempre, pero no tuvo siempre una forma racional. En consecuencia, la crítica puede detenerse en cualquier forma de la conciencia teórica y práctica, y exponer, a partir de las modalidades *propias* de la realidad existente, la verdadera realidad como tarea (*als ihr Sollen*) y como objetivo final. Ahora bien, en lo que concierne a la vida real, es sobre todo el *Estado político* —en todas sus formas *modernas*— el que contiene las exigencias de la razón, aun cuando no estuviera conscientemente impregnado de reivindicaciones socialistas. [El principio socialista] no se detiene ahí. En todas partes supone que la razón se ha realizado. Pero también en todas partes cae en la contradicción entre su determinación ideal (*ideelle Bestimmung*) y sus presupuestos reales."²⁷

Y es así como, por primera vez, Marx une a la obra teórica apenas delineada una acción política conforme con los postulados enunciados con anterioridad. "La verdad social podrá ser extraída en todo lugar a partir de este conflicto del Estado político consigo mismo. Así como la *religión* es el índice de las luchas teóricas de la humanidad, el *Estado político* es el sumario de sus luchas prácticas. Por lo tanto, el Estado político expresa en

su forma, *sub specie rei publicae*, todas las luchas sociales, todas las necesidades sociales, todas las verdades sociales (. . .). La crítica puede y debe inclinarse sobre estas cuestiones políticas (que según los socialistas corrientes son por entero prescindibles). Al exponer la ventaja del sistema representativo sobre el sistema corporativo, el crítico *interesa de hecho* a un gran partido. Al elevar el sistema representativo de su forma política a su forma general, y al hacer valer su verdadera significación, al mismo tiempo obliga a este partido a progresar más allá de sí mismo: la victoria de ese partido es a la vez su pérdida.”²⁸

Esta cita esclarece con toda evidencia la inversión que Marx afirma haber hecho con el método dialéctico de Hegel. Tras rechazar la filosofía política hegeliana, Marx ataca las diversas escuelas socialistas y sus anticipaciones doctrinales y dogmáticas: el mundo será el resultado de la crítica y de la acción revolucionarias. Pero de ninguna manera concibe esta crítica a la manera de su viejo amigo Bruno Bauer, es decir, como la pura actividad intelectual de un areópago de pensadores predestinados, sino como el instrumento teórico de un movimiento y de un partido de masas.

En consecuencia, Marx se encamina a Francia con la idea de superar el estadio de la logomaquia y de ligar la crítica a una acción social concreta. Y es en Francia donde descubre la clase obrera y su movimiento de auto-emancipación. El contacto con la realidad obrera francesa se lleva a cabo no sólo a nivel del conocimiento teórico, sino también y sobre todo en el plano de la experiencia vivida. Fue en el París de las tradiciones revolucionarias que la idea de proletariado se le hizo presente al exiliado alemán, desprovisto también él de recursos materiales, sin profesión determinada, expuesto con su familia a los vaivenes de la suerte, en un país en el que todavía se podía esperar mucho en cuanto al porvenir de la humanidad desheredada. Y es en París donde escribe, para los *Anales franco-alemanes*, un primer manifiesto revolucionario, del que se ha dicho que es “el germen de *El manifiesto comunista*”: *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie-Einleitung*.²⁹ En este ensayo él habla por primera vez del proletariado como “clase” y de la “formación” (*Bildung*) de la clase obrera. Por lo demás, estos dos conceptos ya habían sido asociados concretamente en un documento publicado en París cuatro meses antes de su llegada: en *L'Union Ouvrière* de Flora Tristan.³⁰

Marx debió experimentar un doble sentimiento de admiración y de desconfianza hacia esta sorprendente mujer que muy pronto comenzaría su periplo a través de Francia, llevando a los obreros el mensaje de su liberación.³¹ Flora Tristan había enunciado con una simplicidad genial la idea que él mismo había madurado en Kreuznach: para llegar a una verdadera reforma revolucionaria del sistema representativo, es menester que se constituya un nuevo partido político. Marx no había encontrado un sentido tan realista de la lucha política en ninguno de los representantes célebres del socialismo francés. La autora de *L'Union Ouvrière* le había revelado el postulado fundamental del movimiento obrero: la emancipación de los obreros por los obreros mismos.³² La misma revelación se impondrá más tarde al historiador del socialismo francés Lorenz von Stein, al referirse a Flora Tristan: “Se manifiesta en ella con más fuerza que en los

otros reformadores la conciencia de que la clase obrera es un todo, de que debe hacerse conocer como un todo, actuar en forma solidaria, con voluntad y fuerza comunes, en vista de un objetivo común si quiere salir de su condición.”³³

Este hondo sentido de lo real contrastaba, sin duda, con la extraña personalidad de la “Paria”, quien ante un auditorio de obreros se proclamaba a sí misma como el Mesías del proletariado.³⁴ Marx no estaba dispuesto a trocar su antihegelianismo por un nuevo misticismo, identificando la “Idea” y su apóstol. Quería hacer suyo el mensaje de la autoemancipación obrera expurgándolo de todo carácter sobrenatural y haciéndolo emerger del propio movimiento social del proletariado. A partir de los primeros contactos con los medios obreros parisienses adquirió una convicción que sería la fuente constante en la que alimentaría su fe en la misión social de la clase obrera: corresponde a esta clase el deber de emanciparse y poner fin a todas las formas de servidumbre humana. ¿No había reconocido también Flora Tristan que su “espíritu había sido tocado, iluminado, por esta gran idea de la Unión Universal de los Obreros y las Obreras”, al leer las publicaciones de obreros como Perdiguier, Moreau, Gosset, etc.?³⁵ Delante del profetismo de Flora Tristan, Marx ha debido sentir la grandeza y la fuerza de su llamado y conservado sobre todo la revelación esencial cuya importancia fue caracterizada tan bien por su biógrafo: “(. . .) de esta idea largamente meditada (. . .) nació, tras muchos esfuerzos, muchas conversaciones, muchos estudios, muchas emociones, un pequeño libro, *L’Union Ouvrière*, fuente de mil esperanzas, el más categórico catecismo revolucionario hasta la fecha, puesto que si bien no contradice la tierna filantropía de su pacífico autor, plantea como principio evidente la lucha de clases.”³⁶

RELIGION, FILOSOFIA Y PROLETARIADO

Marx tenía la intención de continuar en París la crítica de la filosofía política de Hegel, comenzada en Alemania y cuyo manuscrito inconcluso tenía en su poder. Pero el descubrimiento que hizo en París del proletariado y de su movimiento de emancipación lo había llevado a abandonar el proyecto en curso. De ahí que su crítica antihegeliana no habría de superar el estadio de una simple “Introducción”, que publica en los *Anales franco-alemanes*.

El período parisiense marca el comienzo de una nueva fase en el pensamiento de Marx y también su adhesión a la causa obrera, pero de ninguna manera, a alguna de las doctrinas socialistas o comunistas que circulaban por entonces en Francia. Por lo mismo, durante esta primera residencia en París que debía finalizar en enero de 1845, tampoco se asociará a la *Liga de los Justos*, sociedad obrera secreta cuyos elementos habían sido agrupados por Weitling antes de su partida para Suiza y a cuyos dirigentes Marx conocía personalmente.³⁷

Hacía mucho tiempo que Marx había reconocido el principio de la acción revolucionaria, pero le faltaba aún analizar y coordinar toda una masa de datos teóricos y de impresiones vividas. El cambio radical de sus ideas no había pasado inadvertido para Ruge, lo que produjo un enfriamiento de

sus relaciones con éste; la ruptura entre los dos redactores de los *Anales franco-alemanes* no iba a tardar en provocar la liquidación de esta empresa común.⁸⁸

La "introducción" se presenta como el esbozo de una teoría sociológica de la religión y del Estado, aunque se limite a considerar el caso particular de la situación política en Alemania. Se percibe de inmediato el enriquecimiento que las ideas marxistas aportan a la crítica de la religión intentada por Feuerbach: "He aquí el fundamento de la crítica antirreligiosa: *el hombre hace la religión*, la religión no hace al hombre. En rigor, la religión es la conciencia de sí y el sentimiento de sí del hombre que todavía no se posee, o que ya ha vuelto a perderse. Pero el *hombre* no es un ser abstracto, replegado sobre sí fuera del mundo. El hombre es el *mundo del hombre*, el Estado, la sociedad. Este Estado, esta sociedad producen la religión —una *conciencia absurda del mundo*, porque ellos mismos son un *mundo absurdo*—. La religión es la teoría general de este mundo, su compendio enciclopédico, la lógica popular, el punto de honor espiritualista, el entusiasmo, la sanción moral, el complemento solemne, la razón general de justificación y de consuelo. Es la *realización imaginaria* del ser humano, porque el *ser humano* no posee una verdadera realidad. En consecuencia, la lucha contra la religión es indirectamente la lucha contra el *mundo*, del cual la religión es el *aroma* espiritual."

"La miseria religiosa es a la vez la *expresión* de la miseria real y la *protesta* contra la miseria real. La religión es el suspiro de la criatura desamparada, el corazón de un mundo sin corazón, ella es el espíritu de una existencia sin espíritu. La religión es el *opio del pueblo*."³⁹ A diferencia de una interpretación muy difundida, no vemos en este texto una proclamación de ateísmo sino más bien un análisis psicosociológico del sentimiento religioso. No se pronuncia ninguna condena de la religión, ni ningún juicio moral sobre el hombre creyente. Y, no obstante, en su análisis de una situación concreta, Marx introduce un juicio de valor fundamental, referido al absurdo de un orden social que torna posible, más aún inevitable, la alienación religiosa del hombre, la búsqueda de consuelos ilusorios, la evasión hacia lo irreal. No ataca al hombre creyente, sino a una sociedad que obliga al hombre a recurrir a la superstición religiosa como remedio de sus males reales: "La crítica de la religión es (. . .) la crítica en potencia del *valle de lágrimas* que nimba a la religión."⁴⁰

Se trata de hacer que el hombre se vuelva a sí mismo, de tornarlo consciente de las razones de su desolación para que sea dueño de su destino inhumano, para que se forje un nuevo destino, liberado de ilusiones y de sueños absurdos; en una palabra, para que acceda a una "felicidad real".⁴¹ Sin nombrar a Feuerbach, Marx afirma que en Alemania la crítica de la religión ha cumplido su tarea como punto de partida de la crítica social.⁴² En adelante, es necesario atacar las fuentes mismas del mal, denunciar las formas profanas de la alienación humana: "La crítica del cielo se transforma entonces en *crítica de la tierra*, la *crítica de la religión* en *crítica del derecho*, la *crítica de la teología* en *crítica de la política*."⁴³

Lo que sigue es una declaración de guerra al Estado alemán y a su filosofía jurídico-política. La realidad alemana es un anacronismo que refleja

el pasado de los pueblos modernos; el antiguo régimen, que para estos pueblos fue una tragedia, se presenta en Alemania como una farsa teatral. Atrasada en lo político, Alemania no luce mejor en el plano industrial y económico, con su sistema proteccionista y prohibicionista inspirado en las doctrinas nacionalistas de Friedrich List.⁴⁴ "Mientras en Francia e Inglaterra el problema es: *Economía política o dominación de la sociedad sobre la riqueza*, en Alemania el problema se plantea como: *Economía nacional o dominación de la propiedad privada sobre la nacionalidad*."⁴⁵

Para felicidad de los alemanes, su filosofía se esfuerza por recuperar el retraso histórico que los inferioriza; esta filosofía es la negación abstracta de su situación real, pero sus victorias ya han sido superadas por la realidad en marcha de los pueblos vecinos. No hay por qué sorprenderse entonces de que tal partido político en Alemania exija, en nombre de la práctica, que la filosofía sea dejada de lado. Esta actitud tan sólo negativa y estéril. Marx dirige la siguiente advertencia a sus partidarios: "No puede superar (*aufheben*) la filosofía sin realizarla."⁴⁶ Por su parte, el partido filosófico, que sólo piensa en un combate "crítico" contra la realidad alemana, olvida que la vieja teoría permanece ligada a la realidad presente. El gran error de este partido se encuentra en el polo opuesto del error del primero: "[Este partido] creía poder realizar la filosofía sin superarla."⁴⁸

La filosofía especulativa del derecho en Hegel es la expresión más fiel de la conciencia política y jurídica de los alemanes; es al mismo tiempo la negación más enérgica. Pero la concepción alemana del Estado, que descansa sobre una idea falsa del hombre, no puede ser combatida por la crítica puramente teórica e interna. Es necesario que la crítica acceda a formular tareas precisas para las cuales no hay sino una única solución: la acción práctica.⁴⁹

LA REVOLUCION, IMPERATIVO CATEGORICO

Vemos así que el pensamiento marxista adopta por primera vez la dimensión pragmática que será en adelante su rasgo principal y que conferirá a sus enseñanzas el carácter de una suma ética, sociológica y política. Marx quiere presentar esta enseñanza como un humanismo radical, rehusándose a identificarla con una cualquiera de las doctrinas sociales existentes. En Francia, no sólo había descubierto el proletariado, sino también la revolución: "Es evidente que el arma de la crítica no puede reemplazar la crítica de las armas, la fuerza material debe ser derrocada por la fuerza material. Pero también la teoría se convierte en fuerza material, tan pronto como se apodera de las masas. La teoría es capaz de apoderarse de las masas cuando argumenta *ad hominem*, y argumenta *ad hominem* cuando se hace radical. Ser radical es tomar las cosas por su raíz. Y para el hombre, la raíz es el hombre mismo. La prueba evidente del radicalismo de la teoría alemana, y en consecuencia de su energía práctica, es que ella toma su punto de partida en la abolición (*Aufhebung*) positiva de la religión. La crítica de la religión llega a esta lección según la cual *el hombre es el ser supremo para el hombre* y, por lo tanto, que su tesis final es *el imperativo categórico*

de derrumbar todas las condiciones que hacen del hombre un ser envilecido, servil, abandonado, despreciable (...)."⁵⁰

"Teoría alemana." Marx no cesará jamás de reivindicar este calificativo para su propia enseñanza, que de alguna manera considerará como el remate lógico e histórico de la filosofía clásica alemana, enriquecida con los aportes del socialismo francés y de la economía política inglesa. El autor de *El capital* no dejará nunca de considerarse como el verdadero representante del socialismo alemán en el seno del movimiento obrero internacional.⁵¹

La nueva revolución alemana comienza al nivel de la teoría, como fue el caso de la anterior: la Reforma de Lutero. Este substituyó la servidumbre religiosa exterior por la servidumbre religiosa interior, la devoción religiosa por la convicción religiosa, el sacerdote de profesión por el sacerdote por vocación: el sacerdote laico. Al exigir que la religiosidad exterior fuera abandonada por la religiosidad interior, liberó el cuerpo humano de las cadenas con las que oprimió el corazón humano. Así como el protestantismo emancipó a los príncipes, privilegiados y pequeños burgueses alemanes, así la nueva teoría emancipará al pueblo alemán transformando a los curas laicos en hombres.

No obstante, esta revolución, para pasar del estadio de la teoría al de su realización, requiere un grupo humano que, empujado por la miseria, experimente la necesidad de una transformación radical de su condición inhumana: "En efecto, las revoluciones necesitan un elemento *pasivo*, una base *material*. La teoría sólo se realiza en un pueblo cuando ella es la realización de sus necesidades (...). No alcanza con que el pensamiento tienda hacia la realización, es menester además que la realidad aspire hacia el pensamiento."⁵²

¿Han llegado los alemanes al punto de su desarrollo histórico en el que una teoría radical pueda corresponder a necesidades radicales? Lo cierto es que Alemania apenas ha cumplido las etapas teóricas de la emancipación política, siendo que ciertos pueblos modernos ya las han realizado en la práctica. "Una revolución radical sólo puede ser una revolución de necesidades radicales, cuyas premisas y focos de eclosión parecen faltarnos."⁵³

Sin embargo, aunque el pueblo alemán no ha participado en las luchas reales de los pueblos modernos, ha compartido sus sufrimientos en el proceso que conduce a la decadencia inexorable de Europa. Un buen día, Alemania habrá alcanzado el nivel de esta decadencia, sin haber estado jamás a la altura de la emancipación europea.

Los gobiernos alemanes combinan los males civilizados del Estado moderno con los vicios bárbaros del Antiguo régimen. Es entonces vano suponer que una simple revolución política pueda dar por resultado esa transformación radical reclamada a la vez por la teoría y la realidad alemanas. Porque, en rigor, ¿qué es una revolución política? Es una revolución parcial mediante la cual una sola clase de la sociedad se emancipa, instaura su dominación y pretende llevar a cabo la emancipación general de la sociedad partiendo de su situación particular: "Esta clase libera la sociedad entera, pero sólo en la hipótesis de que toda la sociedad se encuentre en la situación de esta clase, es decir, por ejemplo, que poseyera o pudiese adquirir a voluntad dinero o cultura."⁵⁴

Marx se prepara a definir la única clase llamada a tomar la iniciativa histórica de la emancipación universal de la humanidad. Digámoslo inmediatamente, pesando bien nuestras palabras: estamos en presencia de la primera definición marxista del proletariado, de una *definición que se sitúa esencialmente a nivel ético*, y cuyo contenido Marx completará más tarde con aportes sociológicos e históricos. Cualesquiera que sean las insuficiencias alegadas en cuanto a su concepto de clase social, es indudable que el desconocimiento del origen ético de este concepto constituye una de las principales causas del malentendido reinante tanto entre sus discípulos como entre sus críticos, en cuanto a la verdadera significación de sus enseñanzas.⁵⁵ La primera versión marxista de la clase obrera fue la de individuos cuya existencia se confundía con el sufrimiento y la injusticia universales; de aquí se desprenderá su ulterior esfuerzo tendiente a determinar el concepto de proletariado desde un enfoque sociológico. La emancipación universal de la humanidad se le presenta como la vocación ética del proletariado, aun antes de afirmar que esta misión se halla inscrita en la marcha social de la historia: "Ninguna clase de la sociedad burguesa puede desempeñar este papel sin provocar, en su propio seno y en la masa, el impulso entusiasta con el que fraterniza y se confunde con la sociedad en general; un impulso por el que se identifica con la sociedad y es reconocida como su *representante general*; un impulso cuyas reivindicaciones y derechos son en rigor los derechos y las reivindicaciones de la sociedad misma de la que ella es la cabeza social y el corazón social. Una clase particular sólo puede reivindicar para sí la preeminencia universal en nombre de los derechos universales de la sociedad. No obstante, para conquistar esta posición emancipadora y asegurar así la explotación política de todas las esferas de la sociedad en interés de su propia esfera, la energía revolucionaria y el sentimiento de la dignidad intelectual no bastan en absoluto. Por el contrario, con el fin de que *la revolución de un pueblo y la emancipación de una clase particular* de la sociedad burguesa sean una y la misma cosa, para que una clase (*Stand*) sea considerada como la situación general de toda la sociedad, es menester que todos los males sociales se concentren en otra clase; es menester que una clase (*Stand*) determinada sea la esfera del escándalo general, la encarnación de la insuficiencia general; es necesario que una esfera social particular represente el *crimen notorio* de toda la sociedad, de manera que al emanciparse de esta esfera, parezca obtenerse la autoemancipación general. Para que una clase sea *por excelencia* la clase de la emancipación es necesario que, en la antípoda, otra clase sea el estado evidente del sojuzgamiento (...)." ⁵⁶

Según Marx, ninguna otra clase particular acredita, en Alemania, las cualidades excepcionales de energía, de coraje, de entusiasmo y de generosidad que podrían erigirla en representante negativa de la sociedad. La clase media, en especial, es consciente de su indignidad moral y no se considera más que como el representante general de la mediocridad filistea de las restantes clases burguesas. A diferencia de Francia donde el papel emancipador, tras diversos avatares, pasará a manos de la única clase que goza de libertad social y realizará y organizará las condiciones objetivas de la existencia humana, Alemania no accederá a su emancipación general hasta

tanto una nueva clase se vea irresistiblemente empujada a ello por la presión de las necesidades materiales: "¿Dónde reside, pues, la posibilidad *positiva* de la emancipación alemana? *Respuesta*: En la formación de una clase cargada de *cadena radical*, de una clase de la sociedad burguesa que no es una clase de la sociedad burguesa, de un Estado (*Stand*) que es la disolución de todos los Estados, de una esfera que posee un carácter universal en razón de sus sufrimientos universales y que no reivindica ningún *derecho particular* puesto que no sufre ningún *daño particular*, sino el daño absoluto; una clase que ya no puede invocar un título *histórico* sino tan sólo el título *humano*; una clase que no se encuentra en oposición parcial respecto de las consecuencias del sistema del Estado alemán, sino en oposición total a sus premisas; una esfera, en fin, que no puede emanciparse sin liberarse de las restantes esferas sociales y, por ello, sin emanciparlas a todas. En una palabra, una esfera que es la *pérdida total* del hombre y que por lo tanto no puede reconquistarse a sí misma si no es por la *reconquista total del hombre*. Esta disolución de la sociedad es el *proletariado* en tanto clase particular."⁵⁷

El proletariado en Alemania comienza a formarse cuando la industria se desarrolla, creando una pobreza artificial que se agrega a la miseria natural y precipita en ella a las clases medias. Ese proletariado hará de la teoría que erige al hombre en ser supremo el arma ideológica de su liberación. A su vez, la filosofía radical encuentra sus armas materiales en el proletariado: "La *cabeza* de esta emancipación es la *filosofía*; su *corazón*, el *proletariado*. La filosofía no puede realizarse sin la abolición (*Aufhebung*) del proletariado, el proletariado no puede abolirse (*kann sich nicht aufheben*) sin la realización de la filosofía."⁵⁸

En esta concepción del movimiento obrero llama la atención la ausencia de toda alusión a un *partido político* que represente la conciencia de clase del proletariado. Tenemos aquí una preciosa indicación para comprender las ideas desarrolladas más tarde por Marx a propósito del partido proletario: *jamás* dirá que un partido pueda desempeñar el papel de "cabeza" o de "cerebro" de la clase obrera, al ser éste solo el órgano ejecutivo de decisiones tomadas por una instancia soberana. Los proletarios deben elevarse por sí mismos a la conciencia de su vocación social, y la teoría del proletariado sólo es válida en cuanto provoca y expresa esta toma de conciencia que las condiciones materiales de una sociedad enferma hacen, por así decir, inevitable: "Si el proletariado proclama la *disolución del orden existente del mundo*, no hace sino enunciar el *secreto de su propia existencia*, puesto que él es la *disolución efectiva* de este orden del mundo. Si el proletariado reclama la *negación de la propiedad privada*, está erigiendo en *principio social* algo que la sociedad ha erigido en *principio proletario*, algo que ya está encarnado en el *proletariado* como resultado negativo de la sociedad, sin su intervención."⁵⁹

Como conclusión de su ensayo, Marx anuncia la revolución alemana como réplica de la próxima Revolución Francesa: "Cuando todas las condiciones interiores estén dadas, el alba de la *resurrección alemana* será proclamada por el *canto triunfal del gallo galo*."⁶⁰

ESTADO Y ESCLAVITUD

A comienzos de 1844 Marx se había sumergido de nuevo en la historia de la Revolución Francesa; el periodismo, aún serio, no podía absorberlo por completo.⁶¹ Por lo demás, sus relaciones con Arnold Ruge se deterioraban día a día, y la sobrevivencia de los *Anales franco-alemanes* se hallaba comprometida por el retiro del empresario suizo.

Una vez desaparecida la revista, el único órgano en el que Marx podía colaborar era *Vorwaerts*, periódico bisemanal alemán fundado en París a comienzos de 1844 por un grupo de periodistas emigrados de Alemania; a partir de mayo de ese año, su nuevo director, L. F. Bernays —quien le había impreso una tendencia radical y antiprusiana— pide la colaboración de Ruge, Heine, Herwegh, Bakunin, Georg Werth, Engels y Marx.

En el *Vorwaerts* del 27 de julio de 1843, “un prusiano” (seudónimo de Ruge) critica una ordenanza de Federico Guillermo IV, en la que se establecía que las autoridades encargadas de socorrer a los pobres y a los niños abandonados debían recurrir a la caridad cristiana, con el fin de obtener la ayuda de todos. Ruge ataca el comentario del periódico parisiense *La Réforme*, que veía en aquélla una medida tomada bajo el imperio del temor y del sentimiento religioso, tras la revuelta de los tejedores de Silesia y de Bohemia.⁶² En realidad, afirmaba el periódico francés, la ordenanza prusiana es el signo precursor de una revolución que la situación de Europa torna necesaria. Ruge rechaza esta interpretación aventurada y responde que Alemania no está aún madura para elaborar una concepción general de los males profundos del mundo civilizado y que la miseria de los obreros en los distritos industriales sólo tiene carácter local. Esto explica que un reducido número de tropas hubiera logrado sofocar la rebelión. En cuanto al pretendido sentimiento religioso del gobierno, no era sino la expresión de la doctrina política del Estado prusiano, doctrina que implica el cristianismo. El responsable era el mismo Estado prusiano, pero el rey había preferido descargar al Estado de su responsabilidad, endosándola a la falta de caridad de los creyentes y a la inercia de la administración. Para Ruge, ricos y pobres eran por igual incapaces, en Alemania, de comprender la verdadera causa del mal, por carecer de ese espíritu político que distinguía a los franceses e ingleses. El artículo termina con esta frase: “Es imposible una revolución social sin alma política (es decir, sin concepción organizativa de conjunto). En esta materia, la iniciativa estará sin duda reservada a Francia e Inglaterra, cualesquiera que sean las pretensiones reformadoras del rey de Prusia.”⁶³

Marx objeta a Ruge la amplitud de las sublevaciones silesianas, que compara con las revueltas obreras de Inglaterra. De modo implícito, da a su interpretación de los acontecimientos el carácter de la lucha de clases: los tejedores se rebelaron contra la burguesía y no contra el rey. Por lo demás, es en efecto un sentimiento religioso de inspiración cristiana lo que motivara la ordenanza real, tal como lo había explicado *La Réforme*. La falta no incumbe al sentimiento religioso sino al Estado burgués, causa única y última de la miseria alemana.

Ruge se yergue sobre un pedestal desde el que contempla con desdén

la "sociedad alemana", mezclando en este término gobierno, burguesía, prensa y obreros, a los cuales juzga incapaces de espíritu político. Según él, Inglaterra es el país político por excelencia; Marx recuerda que es también el país del pauperismo por excelencia, en el que los partidos se acusan los unos a los otros de ser la causa de la miseria obrera, sin que se les ocurra buscar la causa del mal en la política misma. La burguesía y el gobierno ingleses pueden vanagloriarse de poseer un conocimiento perfecto de la condición obrera, puesto que disponen de una verdadera ciencia económica, fiel reflejo de la economía inglesa. Sin embargo, tras dos siglos de una legislación que reglamenta la pobreza, el parlamento inglés se había visto obligado a crear una suerte de "ministerio de pobres" mediante la instauración de las *workhouses*, terror de los desocupados; así, los pobres son considerados culpables de su miseria y castigados como tales. Ruge exhorta al rey de Prusia a crear inmediatamente residencias para todos los niños abandonados. No es idea original, afirma Marx, puesto que ya Napoleón había promulgado una ley de este tipo. ¿De qué manera? Con la creación de depósitos de mendicidad, muy pronto transformados en casas correccionales. La verdad fue expuesta con todo cinismo por un miembro del cuerpo legislativo, Noailles du Gard, al exclamar: "Nuestros pasos va no se detendrán ante la desagradable imagen de las enfermedades y de la vergonzosa miseria."⁶⁴

Ruge podía incluso pedir al rey la supresión del proletariado. La Convención ya lo había intentado; el resultado fue la proclamación de una ordenanza: un año después, el pueblo hambriento asediaba la Convención que desplegaba entretanto el máximo de energía y de espíritu políticos.

Se desprende de todo esto que el mal no se encuentra en tal o cual forma del Estado, como pretende Ruge, sino en su naturaleza. Los partidos políticos, radicales o revolucionarios, consideran la conquista del poder como una solución al problema social en vez de reconocer el mal en el poder político como tal: "Considerados desde un punto de vista político, el Estado y la institución de la sociedad no son dos cosas diferentes. El Estado es la institución de la sociedad. En la medida en que el Estado reconoce la existencia de *males sociales*, busca su razón sea en *leyes de la naturaleza*, que escapan a todo remedio humano, en la *vida privada*, que escapa al control del Estado, o bien en la *incuria de la administración*, que incumbe al Estado. Así, Inglaterra explica la miseria acudiendo a una *ley natural* según la cual la población tiende siempre a aumentar más rápido que los medios de subsistencia. Por otro lado, explica el *pauperismo* por la *mala voluntad de los pobres*, como el rey de Prusia lo explica por la *ausencia de la caridad cristiana* en los ricos, y como la Convención lo explicó por la mentalidad *contrarrevolucionaria y sospechosa de los propietarios*. Es por esto que Inglaterra castiga a los pobres, el rey de Prusia sermonea a los ricos y la Convención guillotina a los propietarios."⁶⁵

El Estado supone la contradicción entre la buena voluntad de la administración y los medios de que ella dispone; la contradicción entre la vida pública y la vida privada, entre los intereses generales y los intereses particulares. Si el Estado quisiera suprimir estas contradicciones, tendría que comenzar por suprimirse a sí mismo. La impotencia es la ley natural de la

burocracia. "Este desgarramiento, esta infamia, *esta servidumbre de la sociedad burguesa* es el fundamento natural sobre el que descansa el Estado moderno, así como la *sociedad civil de la esclavitud* constituía el fundamento natural sobre el que reposaba el Estado antiguo. La existencia del Estado y la existencia de la esclavitud son inseparables."⁶⁶ En esta última frase —consecuencia lógica de toda la anterior crítica social, histórica y filosófica de Marx— reaparece el postulado anarquista, implícito en la ética de la integración humana que fuera el punto de partida de su anti-hegelianismo. No es de ningún modo exagerado afirmar que durante toda su obra parisiense de 1844, Marx está mucho más cerca del anarquismo que de cualquier otra forma de socialismo y que, en suma, su enseñanza futura no será otra cosa que una ética anarquista. Por paradójico que esto pueda parecer, Marx asienta el fundamento teórico del anarquismo en momentos en que éste no existía más que como doctrina romántica o simple reacción individualista frente a los poderes establecidos.⁶⁷ Mediante el recurso constante a la historia de la Revolución Francesa, Marx demuestra el indisoluble vínculo que liga el Estado a su burocracia y a todas las instituciones sociales: "Cuanto más poderoso es el Estado, cuanto más político es un país, menos dispuesto está a reconocer la fuente de los males sociales y su principio general en el principio del Estado y en la organización actual de la sociedad, de la que el Estado es su expresión activa, consciente y oficial. En rigor, la inteligencia política es lo que es porque ella sólo piensa dentro de los límites de la política. Cuanto más aguda y viva es, más incapaz será de tener una concepción de los males sociales. El período clásico del espíritu político es la Revolución Francesa. Lejos de descubrir la fuente de los males sociales en el principio del Estado, los héroes de la Revolución Francesa descubren en los males sociales la fuente de los males políticos. Así, Robespierre sólo ve en la pobreza y en la riqueza excesivas un obstáculo para la *democracia pura*; preconiza, en consecuencia, un régimen general de frugalidad *espartana*. El principio de la política es la *voluntad*. Cuanto más limitado es el espíritu político, mayor es su perfección y cree más en la *omnipotencia* de la voluntad, mostrándose más ciego respecto de los límites naturales y morales de la voluntad y, por consiguiente, tanto más incapaz de descubrir la fuente de los males sociales."⁶⁸

REVOLUCION SOCIAL Y REVOLUCION POLITICA

Marx define en estas líneas una doctrina que conservará hasta el final de su carrera política: la inteligencia política no es la garantía de la revolución socialista; la verdadera lucha se desarrolla entre las clases sociales. Es por esto que atribuye mucho más importancia a las revueltas obreras de Alemania, Inglaterra y Francia, pese a su carácter "local", que al "sentido político" de los obreros. La burguesía liberal alemana no se había engañado respecto del carácter universal de los movimientos obreros aislados, puesto que, mediante su prensa, no cesaba de predicar la organización del trabajo y la reforma de la sociedad, denunciando la nocividad de los monopolios y de la competencia. Las revueltas de Silesia son del mismo

tipo que las insurrecciones de los obreros ingleses y franceses, y son aun superiores a estas últimas en tanto revelan una conciencia de clase más pronunciada. Los escritos de un simple proletario como Weitling tienen más fuerza teórica que los de Proudhon; toda la literatura política de la burguesía alemana no ha producido nada que pueda compararse con la obra de este sastre autodidacta, que prefigura la fuerza atlética del proletariado alemán. “Hay que reconocer que el proletariado alemán es el *teórico* del proletariado europeo, así como el proletariado inglés es el *economista* y el proletariado francés, el *político*. Hay que reconocer que Alemania posee la vocación clásica de la revolución social en la medida misma en que carece de la vocación *política* (. . .). Un pueblo filósofo sólo puede encontrar su práctica adecuada en el socialismo, y es por lo tanto en el *proletariado* donde hallará el elemento activo de su emancipación.”⁶⁹

En este pasaje vemos que Marx se declara por primera vez adepto del socialismo. Pero también advertimos que el socialismo al que se refiere corresponde a una teoría que califica de esencialmente alemana y cuyo carácter define como proletario. Los comienzos teóricos de los obreros alemanes son los primeros pasos infantiles pero seguros del proletariado alemán; Marx parece indicar que la teoría socialista localizará aquí su punto de partida, y que bastará con enriquecer este origen con los aportes teóricos de los socialistas proletarios franceses e ingleses.⁷⁰ El proyecto marxista se revela de modo evidente en su crítica a Ruge, que fija de una vez por todas la dimensión científica y ética que espera imprimir al socialismo: “En presencia de un levantamiento obrero en Silesia, la única tarea de una mente pensante y amante de la verdad no consistía en observar este acontecimiento con los ojos de un *pedante*, sino más bien en estudiar su carácter *particular*. Es verdad que, para esto, serían necesarias una cierta comprensión científica y un poco de caridad humana, mientras que, para lo otro, alcanza con holgura una fraseología estereotipada e impregnada del más trivial egoísmo.”⁷¹

Sobre otro punto fundamental planteado por Ruge, Marx señala su oposición a las afirmaciones del “Prusiano”. Este pronostica el fracaso de todas las futuras sublevaciones obreras en Alemania, puesto que su clase obrera ignora la vida política y los grandes principios que la inspiran. Marx redarguye el ejemplo de los primeros levantamientos violentos del proletariado francés, en los que las reivindicaciones económicas se confundían todavía con las reivindicaciones políticas: “Cuanto más desarrollado y generalizado se halla el espíritu *político* de un pueblo, en mayor medida desperdicia el *proletariado* sus fuerzas —al menos, en los comienzos de su movimiento—, en revueltas irreflexivas, inútiles y ahogadas en sangre. Al adoptar un modo de pensamiento político el proletariado acepta que la razón de todos los males se encuentra en la *mala voluntad*, y el único medio de remediarlo lo halla en la *violencia* y en la *liquidación* de una *determinada* forma de Estado. Como prueba: las primeras explosiones de cólera del proletariado *francés*. Los obreros de Lyon suponían perseguir meros fines políticos y no ser sino soldados de la República, mientras que en realidad eran soldados del socialismo. Su inteligencia política les ocultaba la raíz

de la miseria social falseándoles la comprensión del objetivo real; de este modo su *inteligencia política* engañaba su instinto social.”⁷²

En el origen de todos los males sociales está, en efecto, la separación de los hombres respecto de la comunidad. Pero de ninguna manera se trata aquí de comunidad política. En 1789 la burguesía estaba aislada de la comunidad política, y la revolución puso fin a este aislamiento. En cuanto a los obreros, la comunidad a la que aspiran es completamente diferente de la comunidad política.

Nuestra atención debe retener la conclusión de este artículo, porque da en unas pocas fórmulas concisas la sustancia misma de las reflexiones inspiradas en Marx por sus estudios anteriores, al mismo tiempo que circunscribe el horizonte intelectual de sus futuras meditaciones: “Una revolución *social* se sitúa en el nivel de la *totalidad*, puesto que, aun cuando sólo se produzca en un solo distrito industrial, es una protesta del hombre contra la vida inhumana; porque ella comienza en el nivel del *simple individuo real* y porque la comunidad de la que el individuo rebelde se ha separado es la *verdadera naturaleza social* del hombre (*das wahre Gemeinwesen*), la naturaleza humana. Por lo contrario, el alma política de una revolución consiste para las clases no políticas en la tendencia a poner fin a su *separación respecto del Estado y del poder*. Su nivel es el del Estado, *totalidad abstracta* que existe sólo gracias a su divorcio de la vida real y es inconcebible sin el contraste organizado entre la idea general y la existencia individual del hombre. En consecuencia, de acuerdo con la naturaleza limitada y escindida de su ser, una revolución de *espíritu político* organiza una esfera dominante en la sociedad, a expensas de la sociedad misma.”⁷³

Por lo tanto, es absurdo y falso hablar de una revolución social de espíritu político cuando en realidad se trata de una revolución política. “Toda revolución disuelve la *anterior sociedad*, y es por lo mismo, *social*. Toda revolución liquida el *poder anterior*, y es por lo mismo política.”⁷⁴

Cuanto más absurda es una revolución social de espíritu político tanto más concebible resulta una revolución política de carácter social. “La revolución —el *trastrocamiento* del poder establecido y la *disolución* de las condiciones anteriores— es como tal un *acto político*. El socialismo no puede realizarse sin revolución. Este acto político le es imprescindible en la medida en que necesita *destruir* y *disolver*. Pero una vez que comienza su *acción* organizativa, en la que se manifiesta su *objetivo inmanente*, su alma, el socialismo se despoja de su envoltura *política*.”⁷⁵

NOTAS

¹ Carta de Marx a Ruge, 25 de enero de 1843, MEGA, I, 1/2, pág. 294.

² Marx a Ruge, 13 de marzo de 1843, MEGA, I, 1/2, pág. 306 y sigs. Marx había considerado la eventualidad de publicarla en Suiza.

³ Para los detalles, véase A. Cornu, *La jeunesse de Karl Marx*, pág. 217 y sigs. [Hay trad. cast.]

⁴ Herwegh había alcanzado una inmensa notoriedad por sus *Gedichte eines Lebendigen*, compilación de versos publicada en 1841, considerada como un monumento levantado a la causa de la libertad y de la justicia. Tras su viaje triunfal a través de Alemania, en octubre de 1842, fue recibido en audiencia por el rey Federico Guillermo IV. Este acontecimiento sensacional provocó la indignación de ciertos medios radicales y, en especial, de los “Liberados” de Berlín, grupo de Jóvenes Hegelianos, algunos de cuyos miembros colaboraban en la *Rheinische Zeitung*. Ruge y Marx tomaron partido por Herwegh, mientras Bruno Bauer se unió a los “Liberados”. Véase, sobre todo, la correspondencia de Marx a Ruge, 30 de noviembre de 1842; de Ruge a Marx, 4 de diciembre de 1842; de Bruno Bauer a Marx, 13 de diciembre de 1842, en MEGA, I, 1/2, pág. 285 y sigs.

⁵ El estudio de Bruno Bauer fue reeditado en forma de folleto, bajo el título de *Die Judenfrage*, en Brunswick, 1843 (115 páginas). El segundo estudio se titulaba *Die Fähigkeit der heutigen Juden und Christen frei zu werden*. Las *Ein und zwanzig Bogen aus der Schweiz* —revista cuyo nombre se explica por el hecho de que las publicaciones con más de veinte páginas escapaban a la censura—, fueron dirigidas por Georg Herwegh en Zurich y Winterthur. En este mismo volumen aparecieron también varios artículos socialistas de Moses Hess.

⁶ Karl Marx, “Zur Judenfrage”, en *Deutsch-Französische Jahrbücher*, nos. 1 y 2, París, 1844; MEGA, I, 1/1, págs. 576-606. Trad. franc. de J. Molitor, *Œuvres complètes de Karl Marx. Œuvres philosophiques*, París, A. Costes, 1946; t. I, págs. 163-214. Con muchos errores. [Hay trad. cast.]

⁷ MEGA, I, 1/1, pág. 581.

⁸ Marx se refiere aquí a tres fuentes: G. de Beaumont, *Marie ou l'esclavage aux Etats-Unis*, etc., París, 1835; Ch. de Tocqueville (Marx no precisa el título de la obra consultada); Th. Hamilton (MEGA, I, 1/3, pág. 333, precisa que se trata de *Die Menschen u. Sitten in den Vereinigten Staaten von Nordamerika*. Trad. del inglés, 1834).

⁹ MEGA, 1/1, pág. 581.

¹⁰ Marx, *ibid.*, pág. 583.

¹¹ MEGA, I, 1/1, pág. 584.

¹² MEGA, I, 1/1, pág. 587.

¹³ *Ibid.*, pág. 589.

¹⁴ *Ibid.*, pág. 590. Adviértase la influencia de la ética de Feuerbach, de la que Marx toma la idea del hombre que se cumple por y en la especie.

¹⁵ *Ibid.*, pág. 598.

¹⁶ *Ibid.*, pág. 599.

¹⁷ Marx, *ibid.*, pág. 602.

¹⁸ *Ibid.*, pág. 603.

¹⁹ *Ibid.*, pág. 603.

²⁰ El padre de Marx, hijo de rabino, se hizo bautizar hacia 1816, dos años antes del nacimiento de Karl. Este y sus hermanos fueron bautizados en 1824, mientras la madre, quien también descendía de una familia de rabinos, esperó la muerte de sus padres para entrar en la Iglesia Evangélica. Cf. B. Nicolaevski y Maenchen-Helfen, *op. cit.*, pág. 13 y sigs.

²¹ Algunos meses antes de su partida de Alemania, Marx había recibido la visita de un consejero del gobierno, quien le proponía aceptar el cargo de redactor del *Preussische Staatszeitung*. Cf. Noticias autobiográficas de Marx del 3 de marzo de 1860, en *Archiv für Geschichte des Sozialismus* (...), X, pág. 64. Conviene recordar, en este orden de ideas, el caso de otro alemán de origen judío que hizo una brillante carrera al servicio del Estado prusiano: Friedrich Julius Stahl (nacido en 1802), teórico del conservadorismo político alemán.

²² Por ejemplo, a propósito de dos grandes escritores austríacos de origen judío: Otto Weininger y Karl Kraus. Observamos este juicio de F. Engels sobre el antisemitismo: “El antisemitismo no es sino la reacción de los grupos sociales medievales y decadentes contra la sociedad moderna (...); es una especie de socialismo feudal (...). Debemos mucho a los judíos; sin hablar de Heine y de Boerne, Marx era de pura sangre judía. Lassalle era judío (...). Yo mismo he sido tratado de judío (...); y

realmente, si tuviera que elegir, me gustaría mejor ser judío que 'Herr von' (...)." Cf. Marx-Engels, AB, pág. 370 y sigs.

²³ El 13 de marzo de 1843, Marx escribió a Ruge: "Acabo de recibir la visita del presidente de la comunidad israelita local [Colonia], el cual me pide la redacción de una petición dirigida a la Dieta en favor de los judíos. Lo haré. Cualquiera que sea el disgusto que me cause la creencia israelita, me parece que las opiniones de Bauer son demasiado abstractas. Hay que intentar producir el máximo de brechas en el Estado cristiano e introducir en él fraudulentamente la racionalidad, tanto como podamos (...)." MEGA, I, 1/2, pág. 308. Notemos, además, que por cuestiones de dinero, Marx parece haber disputado con su madre en momentos en que, sin posición y sin recursos, su mujer y él proyectaban abandonar Alemania. Cartas de Marx a Ruge: 9, 7, 13 de marzo de 1843.

²⁴ Marx, *op. cit.*, pág. 604 y sigs. Véase también *Le Capital*, I, t. I, pág. 90 y sigs.; París, Ed. Sociales, 1948, trad. J. Roy: "Una sociedad en la que el trabajo suele tomar la forma de mercancía (...) encuentra en el cristianismo, con su culto del hombre abstracto (...) el complemento religioso que le conviene."

²⁵ *Anales franco-alemanes*, 1844, MEGA, I, 1/1, pág. 573. De Cabet, Marx parece haber leído —o conocido por Hess— su *Voyage en Icarie* (1838), ya que menciona esta obra en la misma carta. En *La Sagrada Familia*, redactada un año más tarde, escribirá que Cabet era "el representante más popular pero también el más mediocre del comunismo", MEGA, I, 3, pág. 308. Su juicio favorable sobre Théodore Dezamy (*ibid.*, pág. 308) —a quien considera como "socialista científico, materialista y humanista real"— permite suponer que el autor del *Code de la Communauté* tuvo una influencia determinante en la súbita adhesión de Marx al movimiento obrero en París. En cuanto a Wilhelm Weitling, cuyas *Garantías de la armonía y de la libertad* habían aparecido en diciembre de 1842, Marx hará su elogio en un artículo publicado en *Vorwaerter* de París, el 10 de agosto de 1844, contra Ruge, MEGA, I, 3, pág. 18.

²⁶ Carta a Ruge, septiembre de 1843. *Anales franco-alemanes*, MEGA, I, 1/1, pág. 573.

²⁷ *Ibid.*, pág. 574.

²⁸ *Ibid.*, pág. 574.

²⁹ MEGA, I, 1/1, págs. 607-621. Cf. Jean Hyppolite, "La conception hégélienne de l'Etat et sa critique par Karl Marx", en *Cab. Intern. de Sociologie*, II, 2, pág. 159.

³⁰ El opúsculo apareció el 1º de junio de 1843. *La vie et l'œuvre de Flora Tristan* es el título de un excelente estudio de Jules-L. Puech, París, 1925.

³¹ Sobre la eventualidad de un encuentro entre Marx y Flora Tristan, véase Maximilien Rubel, "Karl Marx et Flora Tristan", en *La Nef*, París, enero de 1946, pág. 68 y sigs. Ruge había aconsejado a Marx conocer a Proudhon y sobre todo a las "mujeres", George Sand y Flora Tristan. "Ellas son más radicales que Louis Blanc y Lamartine", agrega. Cf. carta de Ruge a Marx, 1º de diciembre de 1843, MEGA, I, 1/2, pág. 321. Véase además A. Ruge, *Zwei Jahre in Paris*, Leipzig, 1846, págs. 93-102. Las únicas menciones que Marx y Engels hacen de Flora Tristan y su obra se encuentran en *La Sagrada Familia*, escrito a fines de 1843. Cf. MEGA, I, 3, pág. 188 y sigs. 334, 365.

³² En ocasión de numerosos viajes a Inglaterra, Flora Tristan conoció de cerca el movimiento cartista y a sus brillantes conductores, O'Connor y O'Brien. La influencia de los reformadores británicos es muy evidente en el pensamiento central de su obra. Cf. J.-L. Puech, *op. cit.*, pág. 295 y sigs.

³³ L. von Stein, *Geschichte der sozialen Bewegung*, Leipzig, 1850, II.

³⁴ Flora Tristan, *Pérégrinations d'une Paria*, París, 1838. Marcada influencia de saint-simonismo. Cf. Puech, *op. cit.*, pág. 312 y sigs.

³⁵ Flora Tristan, *op. cit.*, 1ª. cap., pág. 12.

³⁶ J.-L. Puech, *op. cit.*, pág. 12.

³⁷ Karl Marx, *Herr Vogt*, 1860, pág. 35. (*Neudrucke marxistischer Seltenheiten*, II, Leipzig, 1927.)

³⁸ El periódico de Ruge contiene, además de algunos ecos de su querrela con Marx, ciertos detalles interesantes sobre la vida de su ex colaborador; tras el fracaso de *Jahrb. sicher*, éste se había sumergido en un océano de lecturas eruditas y apenas si reservaba tiempo para dormir. El 15 de abril de 1844, Ruge escribe que Marx "posee

todas las cualidades para ser un sabio o un escritor, pero es completamente inepto para el periodismo"; A. Ruge, *Briefwechsel und Tagebücher aus den Jahren 1825-1880*, Berlín, 1886, II, pág. 34.

³⁹ Karl Marx, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie - Einleitung*, MEGA, I, 1/1, pág. 607.

⁴⁰ *Ibid.*, pág. 608.

⁴¹ *Ibid.*, pág. 607.

⁴² En Alemania, la crítica de la religión ya se había "realizado", pero precisamente en ese momento fue renovada, con una profundidad y fuerza incomparables, por el pensador danés Sören Kierkegaard, quien al levantarse contra el "Sistema", elevaría la alienación religiosa al rango de postulado existencial (véase su obra *Post-Scriptum aux Miettes philosophiques*, 1844, trad. franc. de Paul Petit, París, Gallimard, 1941).

⁴³ Marx, *op. cit.*, pág. 608.

⁴⁴ El *Sistema nacional de economía política* de F. List apareció en 1841.

⁴⁵ *Ibid.*, pág. 611.

⁴⁶ *Ibid.*, pág. 613.

⁴⁷ Esta observación apunta con toda seguridad a los viejos amigos de Marx, la "izquierda hegeliana" y en especial Bruno Bauer y su grupo de "críticos".

⁴⁸ *Ibid.*, pág. 613.

⁴⁹ Marx, *op. cit.*, MEGA, I, 1/1, pág. 614.

⁵⁰ *Ibid.*, pág. 614 y sigs.

⁵¹ Cf. F. Engels, *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen Philosophie*, 1888. "Die deutsche Arbeiterbewegung ist die Erbin der deutschen klassischen Philosophie", AS, I, pág. 473.

⁵² MEGA, I, 1/1, pág. 616.

⁵³ *Ibid.*

⁵⁴ *Ibid.*, pág. 617.

⁵⁵ El libro III de *El capital*, publicado por Engels en 1894 según manuscritos dejados por Marx, termina con un capítulo inconcluso titulado "Las clases". De acuerdo con los escasos párrafos redactados, se puede presumir que su proyecto era un análisis sociológico fundado en el hecho de que el capitalismo tiende a acentuar la separación entre el trabajador y los medios de producción, fenómeno que se desprende, como ya hemos visto, de la alienación del hombre en la civilización moderna.

⁵⁶ Marx, *op. cit.*, pág. 617 y sigs.

⁵⁷ *Ibid.*, pág. 619 y sigs.

⁵⁸ *Ibid.*, pág. 621.

⁵⁹ *Ibid.*, pág. 620.

⁶⁰ *Ibid.*, pág. 621.

⁶¹ Entre sus cuadernos de lectura del período parisiense figura un manuscrito compuesto de extractos y anotaciones referentes a las *Mémoires* de R. Lavasseur (París, 1829), y sobre todo a la lucha entre jacobinos y girondinos. Véase MEGA, I, 3, págs. 419-434. Marx tenía la intención de escribir una historia de la Convención.

⁶² A. Ruge, *Der König von Preussen und die Sozialreform*. En *Vorwaerts* del 27 de julio de 1844; MEGA, I, 3, págs. 587-598.

⁶³ *Ibid.*, pág. 589.

⁶⁴ Marx cita esta declaración según la obra de Eugène Buret, *De la misère des classes laborieuses en Angleterre et en France*, París, 1840, t. 1, pág. 283 y sigs.

⁶⁵ Marx, *op. cit.*, MEGA, I, 3, pág. 14.

⁶⁶ *Ibid.*, pág. 15.

⁶⁷ Max Nettlau, cuyos textos consagrados a la historia del anarquismo tienen autoridad, no advirtió jamás este hecho que es la evidencia misma: su animosidad contra Marx le hizo perder el sentido de la objetividad. Véase su libro *Der Vorfrühling der Anarchie*, Berlín, 1925. ¿En qué medida las ideas anarquistas, heredadas de Sylvain Maréchal, tenían aún adeptos en 1844? Cf. Maurice Dommanget, *Sylvain Maréchal l'Egalitaire*, París, Spartacus, pág. 421 y sigs. Se puede presumir que las conversaciones de Marx con Proudhon en el verano de 1844 terminaron por reforzar su anti-jacobinismo mientras "infectaba" a su interlocutor de hegelianismo. En 1865, Marx

sólo recordará este último hecho. Cf. Karl Marx, *Ueber P. J. Proudhon*, en: *Sozial-Demokrat*, Berlín, febrero de 1865.

⁶⁸ Marx, *op. cit.*, pág. 15 y sigs.

⁶⁹ *Ibid.*, pág. 18.

⁷⁰ Marx parece ignorar que el socialismo "alemán" de Weitling se había alimentado ampliamente, en cuanto a su contenido teórico, de fuentes socialistas francesas. Weitling había vivido en París desde mediados de la década de 1830 hasta 1841, sin salir de Francia más que de tanto en tanto. En París, escribe y publica en 1838 el folleto *Die Menschheit, wie sie ist und wie sie sein sollte*. Cf. Ernst Barnikol, *Weitling, der Gefangene und seine "Gerechtigkeit"*, Kiel, 1929.

⁷¹ *Ibid.*, pág. 19.

⁷² *Ibid.*, pág. 20.

⁷³ *Op. cit.*, MEGA, I, 3, pág. 22.

⁷⁴ Pasaje omitido en la trad. franc. de J. Molitor (K. Marx, *Œuvres philos.*, t. V pág. 244).

⁷⁵ *Ibid.*, pág. 23.

Capítulo 5

ECONOMIA POLITICA Y ETICA SOCIAL

ENCUENTRO CON ENGELS

MIENTRAS MARX, en nombre de una ética humanista inspirada en Feuerbach, consignaba en los *Anales franco-alemanes* su descubrimiento de la vocación revolucionaria del proletariado, otro colaborador exponía en la misma revista y con una pluma vivaz, un tema análogo encarado desde un punto de vista económico y en un espíritu netamente socialista. Friedrich Engels, que a los veintitres años publicaba su *Esbozo para una crítica de la economía política* y su estudio sobre *la situación en Inglaterra*,¹ ya acreditaba cinco años de fecunda actividad literaria.² Iniciado en el socialismo por Moses Hess, hacia fines de 1842 había publicado varios artículos en la *Rheinische Zeitung*, fechados en Londres y Manchester, en los que profetizaba una inminente revolución social en Gran Bretaña.³ Su primer encuentro con Marx data de noviembre de 1842, pero sólo dos años más tarde, en París, los dos hombres fundaron una amistad que debía durar por el resto de sus vidas.⁴

Si bien Marx y Engels diferían en carácter y temperamento, sus dones intelectuales se complementaban armoniosamente: compartían el mismo proyecto de consagrarse a la emancipación de la clase obrera. Nacido en una rica familia industrial de Wuppertal, Engels había sido educado en un espíritu profundamente religioso y preparado para seguir en los negocios paternos; su equilibrio moral había sido logrado tras una larga crisis interior: abandonando el rígido pietismo de su ambiente, este investigador autodidacta encuentra un asilo temporario en la filosofía religiosa de Schleiermacher y luego en la teología especulativa de Strauss. Pero es sólo mediante el estudio de Hegel como logrará liberarse de toda religión, para abrazar un panteísmo alimentado por Jacob Boëhme, Spinoza, Goethe y Shelley. Ligado durante un momento al círculo de la Joven Alemania, adhiere con entusiasmo a la obra de Ludwig Boerne, principal inspirador de este movimiento y primer portavoz del "radicalismo" occidental en Alemania. Se propone entonces conciliar la filosofía política de Hegel y las ideas democráticas de Boerne. Durante su servicio militar cerca de

Berlín, frecuenta la Universidad y cae en la órbita de los Jóvenes Hege-
lianos, ante quienes aparece más bien como extremista.⁵

“En su alma habitaba el espíritu de Georg Büchner antes que el de Gutzkow y de Laube”, escribe con todo acierto el biógrafo de Engels.⁶ Lo que debía alejarlo de modo definitivo de los “Liberados” berlineses y acercarlo a Marx, fue su imperiosa necesidad de unir la teoría a la práctica. Moses Hess, autor de *La tríada europea*, había expuesto en 1841 el tema de la filosofía de la acción aplicada a la vida social. Formado en la ética de Spinoza, la sociología de Saint-Simon y la *Filosofía de la historia* de Hegel, Hess había esbozado una teoría de la evolución social según la cual Alemania, Francia e Inglaterra —es decir, el espíritu especulativo, la voluntad activa y el genio práctico— tenían como misión realizar juntas la obra de emancipación humana. Según su predicción, tal emancipación la iniciaría Inglaterra, donde el antagonismo entre el proletariado y la aristocracia del dinero conduciría a la revolución social.

Hess se vanagloriaba, no sin razón, de haber “convertido” a Engels al comunismo, cuando en vísperas de dirigirse a Inglaterra éste se había detenido en Colonia, a fines de octubre de 1842. Los centros industriales de Lancashire permitieron a Engels la percepción directa de esa miseria proletaria que ya había conocido en las hilanderías de Wuppertal. En contacto con la agitación de los cartistas, este hijo de manufacturero pudo confirmar la convicción que le inspirara Moses Hess en cuanto a la inevitabilidad de la revolución social en Inglaterra. Pero muy pronto supo diferenciar este primer movimiento de clase del proletariado industrial inglés —cuyo objetivo era la democratización del poder estatal— del movimiento de reforma y experimentación en el que Robert Owen había impreso el sello de su genio práctico. Sus relaciones personales con George Julian Harney, redactor del órgano cartista *The Northern Star* y su colaboración en el periódico owenista *The New Moral World* lo muestran en su búsqueda de una síntesis posible entre la agitación en pos del sufragio universal y las luchas económicas de la clase obrera. Engels veía una fórmula ambigua en la democracia política, que podía conducir al despotismo cesarista o a la libertad en el comunismo.⁷ Antes que el misticismo de los saint-simonianos, prefería las doctrinas cooperativistas de Fourier, aunque criticaba su inclinación por la propiedad privada, o los escritos de Proudhon, cuyas conclusiones anarquistas admitía. Retuvo la idea de que todo gobierno, cualquiera que sea su forma, mantiene la opresión del hombre sobre el hombre. Engels hizo conocer a los socialistas ingleses el pasado y el presente revolucionarios de Alemania, evocando la guerra de los campesinos y el papel desempeñado en ella por Thomas Münzer, la actividad contemporánea de Wilhelm Weitling y, en el plano intelectual, la “revolución filosófica” cumplida en Alemania de Kant a Hegel, coronada por el “comunismo filosófico” de los Jóvenes Hegelianos.⁸

Sus ensayos enviados a los *Anales franco-alemanes* dan testimonio de la seriedad científica con la que escrutara las condiciones sociales y económicas de la Revolución en Inglaterra. En ocasión de un informe sobre dos escritos de Carlyle en los que el escritor inglés, idólatra de Goethe, reclamaba el retorno de una minoría dirigente, de una aristocracia heroica

del corazón y del pensamiento, Engels —asombrado por la falsedad y la extravagancia de esa mitología del héroe— se hunde en el estudio de los economistas clásicos, con el fin de encontrar la explicación racional de la crisis social a la que asistía.⁹ Su *Esbozo de una crítica de la economía política*, que debía tener una influencia decisiva sobre el pensamiento y el destino de Karl Marx, nació de su observación en cuanto al contraste entre el aumento siempre creciente de la producción y la pobreza no menos creciente de los productores. Hecho notable y poco conocido, el ensayo de Engels inspiró a Marx el tema de la obra sociológica cuya elaboración exigiría los esfuerzos de toda su carrera literaria, sin que lograra realizar con ella el monumento científico que anhelaba.

En varias ocasiones hemos insistido sobre la adhesión espontánea de Marx a la causa obrera, durante su estada en París. Al abrazar esta causa, de ningún modo había hecho una elección entre las múltiples variantes del socialismo y comunismo franceses, dada su costumbre de acoger las doctrinas e ideas con un agudo sentido crítico y una prudente reserva. Marx llegó al movimiento obrero por vocación ética; sólo accedió al socialismo “científico” después de haber estudiado y meditado largamente sobre las condiciones y posibilidades materiales e históricas de una revolución socialista, al término de una investigación cuyo objeto era la sociedad humana en sus aspectos estructurales y su evolución. El socialismo por el que toma partido será la obra original de su genio. Los diversos y heterogéneos elementos tomados de sus antecesores e incorporados a su obra no empañan este carácter original: toda empresa de envergadura está hecha de préstamos de ideas que, sin el genio que las fecunda, serían relegadas al olvido.

El *Esbozo* de Engels, que quince años más tarde Marx calificó de “genial”,¹⁰ le reveló un campo de investigación hasta entonces virgen para él: la economía política. Es sin duda con la lectura de este estudio como tuvo la intuición de las relaciones entre la estructura económica y lo que Hegel llamaba la “sociedad civil”, relaciones que en 1859 formulará en una tesis célebre: “Las relaciones entre el derecho y las formas del Estado no pueden captarse en sí mismas, ni deducirse de la pretendida evolución general del espíritu humano; por lo contrario, tienen su raíz en las condiciones materiales de vida, a cuyo conjunto Hegel llama ‘sociedad civil’, siguiendo en esto a los ingleses y franceses del siglo XVIII; en cuanto a la anatomía de la sociedad burguesa, es en la economía política donde se debe escrutar.”¹¹

El estudio de Engels adopta con frecuencia un tono requisitorio, cosa que no podía disgustar a Marx, testigo indignado de una sociedad en la que el proletariado encarnaba toda la miseria humana. Para Engels, la infamia de la economía liberal se resumía en la teoría malthusiana, “blasfemia contra la naturaleza y contra la humanidad”.¹² La ciencia económica, nacida de la extensión universal del comercio, era para él “el sistema perfecto de la estafa legitimada”, la ciencia del enriquecimiento cuyo rostro refleja “el egoísmo más infame”.¹³

Ya se trate de teorías mercantilistas o de concepciones liberales sobre la riqueza nacional, la ciencia económica justifica el monopolio. Ningún economista clásico, sea Malthus o Smith, Ricardo o Mill, pone en duda la pro-

propiedad privada, de donde se desprende la competencia y la guerra de todos contra todos: "también el comercio tiene sus Cruzadas y su Inquisición".¹⁴ Detrás de la filantropía del liberalismo económico se disimula un régimen esclavista que por su inhumanidad y su crueldad nada tiene que envidiar a los regímenes antiguos. Así como la teología no puede sino evolucionar hacia la fe ciega o hacia la emancipación filosófica, así también la libertad de comercio debe conducir al reino de los monopolios o a la supresión de la propiedad privada.

El único mérito de la economía política liberal fue establecer la teoría de la propiedad privada, pero dicha teoría ignora sus contradicciones internas y las de las categorías económicas en general. En su análisis de las principales nociones de la Escuela: valor, costo de producción, precio, trabajo, etc., Engels muestra que cuando los economistas liberales determinan el valor de un producto como la relación existente entre el costo de producción y la utilidad, se guardan muy bien de definir el factor subjetivo de esa ecuación: la utilidad. Esta última depende del azar, de la moda, del capricho de los ricos; la pretendida "equivalencia" entre valor y precio, entre capital y trabajo, no hace sino disfrazar el fenómeno decisivo de la sociedad moderna: "la división de la humanidad en capitalistas y trabajadores, división que se acentúa cada vez más y que (...) *no puede* dejar de agravarse".¹⁵ La historia misma, multiplicando e intensificando las crisis comerciales, inflige un desmentido categórico a la armonía final prometida por los economistas: "Estas crisis se han sucedido durante 80 años con la misma regularidad que en otra época las epidemias, pero han acarreado mayor miseria e inmoralidad que aquéllas."¹⁶

Engels no se limita a criticar, sino que además sugiere soluciones que muestran hasta qué punto las enseñanzas de Fourier y de Owen quedaron fijas en su espíritu.¹⁷ El retorno espontáneo al equilibrio, reconocido por los economistas clásicos como una ley natural cumpliéndose a través de crisis periódicas, muestra sólo que los hombres son extranjeros a su propio destino, y que sufren de modo pasivo los caprichos del azar. "Si los productores como tales conociesen las necesidades de los consumidores, si organizaran la producción, si la dividieran entre ellos, la inestabilidad de la competencia y su tendencia a las crisis serían imposibles. Producid conciencia, como hombres y no como átomos aislados carentes de conciencia genérica, y habréis superado todas esas oposiciones artificiales e inconsistentes."¹⁸ La clase obrera se empobrecerá cada vez más si se abandona la producción al reino del azar, ya que las crisis se irán generalizando y profundizando: la revolución social será su resultado ineluctable. La competencia esconde una verdad que bastaría traducir a la práctica racional para evitar la catástrofe: la oferta y la demanda en el mercado supone la relación de la capacidad de consumo con el poder de producción. "En un Estado digno de la humanidad, sólo subsistirá este último tipo de competencia. La comunidad establecerá el cálculo de lo que puede producir según los medios de que dispone; y es según la relación entre esta fuerza productiva y la masa de consumidores, que ella decidirá en qué medida debe aumentar o disminuir la producción, desarrollar o restringir el lujo."¹⁹

Para Engels, Malthus tuvo el mérito de mostrar que la cantidad de

población influye sobre la oferta de trabajo; su crimen fue dejar librados a la competencia tanto el trabajo como los medios de subsistencia. Para él, como para todo economista, consumidor es aquel que puede ofrecer un equivalente a cambio de lo que recibe, y este equivalente es la moneda. En tal caso, ¿por qué todo adulto produce más de lo que consume y los niños reembolsan con tanta prodigalidad los gastos de su educación? “Nosotros destruimos esta contradicción al suprimirla. Una vez que los intereses que hoy se oponen lleguen a confundirse, y se desvanezca la oposición entre superpoblación y opulencia, así como se desvanece el hecho milagroso —más sorprendente— que todos los milagros de todas las religiones tomadas en su conjunto— según el cual una nación está condenada a perecer por exceso de riqueza y de abundancia; así como se desvanece, en fin, la loca opinión de que la tierra no tiene la fuerza necesaria para alimentar a los hombres.”²⁰ Y, en coincidencia con Marx, también Engels reconoce en este pesimismo una aplicación del dogma teológico que postula la oposición entre la naturaleza y el espíritu, que implica la corrupción de uno y de otro.

Tal fue el primer encuentro intelectual entre estos dos hombres, cuyos nombres están ahora inseparablemente unidos en el espíritu de las masas desheredadas que luchan por su emancipación material y moral.

LA ECONOMIA POLITICA, CIENCIA DE LA MISERIA HUMANA

La lectura del *Esbozo* engelsiano había revelado a Marx que la crítica de la filosofía política de Hegel no era suficiente para elaborar, a partir de la simple negación del Estado, esa teoría radical de la sociedad que pudiera “apoderarse” de las masas obreras y tornarlas conscientes del imperativo de una revolución social que las liberara de su alienación. En cuanto a la ética de Feuerbach, su defecto esencial consistía en considerar al hombre sólo en su existencia afectiva, sin insistir sobre sus relaciones con el cuerpo social, verdadera clave de todos los problemas humanos. Sin embargo, ¿no era la economía política —ciencia de la producción y de la riqueza materiales— la que ofrecía esa clave que no podía dar la especulación filosófica ni las doctrinas sociales, al menos tal como se presentaban en la época? ¿No era la economía política la única teoría válida en cuanto a las relaciones humanas en la sociedad burguesa, puesto que ella misma se presentaba abiertamente como la ciencia de la propiedad privada, admitida como el postulado de base y el objeto reconocido de todas sus investigaciones? ¿No había tocado Engels el centro mismo del problema al afirmar que, sin saberlo, el economista era “un eslabón en la cadena del progreso general de la humanidad”, ya que disolvía todos los intereses particulares y preparaba la vía de la gran transformación hacia la que se dirige nuestro siglo: la reconciliación de la humanidad con la naturaleza y consigo misma?²¹

En consecuencia, fue con la idea bien precisa de encontrar una respuesta a estas cuestiones como Marx encaró el estudio de “la anatomía de la sociedad burguesa”, tal como se podía descubrir en los grandes economistas. Sus cuadernos, llenos de extractos y anotaciones tomados en el curso de sus

numerosas lecturas, atestiguan su nueva ocupación.²² Su pensamiento se hace más concreto a medida que avanza en esa senda, y se expresa mediante aforismos en los que se percibe una constante protesta. Marx escribe una breve nota, al cabo de largas citas del *Traité d'économie politique* de Jean-Baptiste Say:²³ “La propiedad privada es un hecho que la economía política no se preocupa por justificar, pero del que hace sin embargo su fundamento. No hay riqueza sin propiedad privada, y la economía política es, por su esencia misma, la ciencia del enriquecimiento. Luego, no hay economía política sin propiedad privada. Toda la economía política descansa sobre un hecho innecesario.”²⁴

Pero Marx consagra sus observaciones más brillantes a Ricardo y su escuela, porque lo juzga más consecuente que sus críticos Say y Sismondi. No obstante, en cada una de sus notas vibra su secreta indignación ante el rigor implacable de las fórmulas ricardianas. Así, a propósito de la distinción establecida por el economista inglés entre ingreso bruto e ingreso neto —sólo este último debía interesar a la nación— Marx hace el siguiente comentario: “El método de abstracción de la economía política alcanza la cumbre de su infamia al negar toda importancia al ingreso bruto, es decir, a la cantidad de producción y de consumo, abstracción hecha del excedente; en otras palabras, al rehusar toda importancia a la vida misma. Resulta entonces evidente: 1) que la economía llamada nacional no se preocupa en absoluto del interés nacional (...) sino exclusivamente del ingreso neto, beneficio o arriendo, que aparece así como el objeto último de la nación; 2) que la vida de un hombre no posee en sí misma ningún valor; 3) que el valor de la clase obrera, en especial, se reduce a los gastos necesarios de producción, al punto de que los obreros sólo existen gracias al ingreso neto, esto es, merced al beneficio del capitalista y al arriendo del propietario terrateniente. Los proletarios son y deben ser máquinas de trabajo en las que se gasta el mínimo imprescindible para su funcionamiento. Poco importa que esas máquinas sean más o menos numerosas con tal de que el producto neto permanezca igual. Sismondi tiene razón cuando dice que, según esta idea de Ricardo, si el rey de Inglaterra pudiera obtener el mismo ingreso gracias a las máquinas, prescindiría del pueblo inglés.”²⁵ La teoría ricardiana no es más que la expresión cínica de sistema económico que, por su parte, Say y Sismondi pugnan por conservar. La economía política es inhumana por definición; la única crítica válida consiste en revelar la verdadera significación y el alcance social de las categorías económicas, tales como la propiedad privada, el interés general, la riqueza nacional, etcétera.

La producción con vistas al lucro y no al hombre: a esto se reduce la ciencia económica, incluso en su más alto representante. Ricardo condena la legislación que protege a los pobres, porque ésta, al asegurar al hombre su subsistencia, corre el riesgo de liquidar su instinto de lucro y debilitar sus “facultades intelectuales”. Pero el obrero, sostiene Ricardo, no puede obtener más que lo estrictamente necesario, a cambio de un trabajo de bestia de carga: ¿por qué se ensalzan entonces las “facultades intelectuales”, que seguirán siendo patrimonio exclusivo de las clases afortunadas? “Tal es el círculo infernal de la economía política. Su finalidad es la libertad espi-

ritual; por lo tanto, para la mayoría, servidumbre en el embrutecimiento. El gozo físico no es el único bien; luego es el único bien para la mayoría. O aun más: el objetivo es el matrimonio; por lo tanto, la prostitución para la mayoría. El objetivo es la propiedad; luego, la mayoría está desposeída.”²⁶

Pese a las divergencias entre Ricardo y Smith, ambos concuerdan en un principio reputado incommovible: el consumo de productos sólo está limitado por la producción misma. En ese caso, ¿cómo explicar las quiebras, la desocupación, las crisis comerciales? Say y Sismondi creen resolver este enigma de la economía liberal rechazando la distinción ricardiana entre ingreso bruto e ingreso neto (según Marx, el primero de ellos interesa a la nación y el segundo a ciertos individuos), pero sin deducir, a partir de este rechazo, la consecuencia que se impone: la propiedad privada es para el beneficio de unos pocos; ella es incompatible con el interés de la gran mayoría.

Pues bien, a esta conclusión sólo pueden llegar los obreros, puesto que padecen en carne propia todas las sutilezas abstractas inventadas por los economistas. Los teóricos parten de hechos accidentales para enunciar abiertamente las leyes económicas (igualdad del valor y del costo de producción, de la oferta y de la demanda, etcétera); los obreros, por su parte, descubren día a día la verdadera ley de la economía política: el azar.

SOCIOLOGIA DE LA ECONOMIA. LA CIUDAD HUMANA

Quien se sitúe en la perspectiva de la economía política queda prisionero de sus presupuestos esenciales. La crítica que Marx va a intentar parte de un punto de vista muy diferente: el de una ética de las relaciones sociales. “La economía política (...) concibe la *sociabilidad* (*Gemeinwesen*) del hombre, o la actividad por la que los hombres se complementan mutuamente en la vida, desde el aspecto del *intercambio* y del *comercio*. Según Destutt de Tracy, la sociedad es una *serie de intercambios recíprocos*. La sociedad, declara Adam Smith, es una *sociedad comerciante*: cada uno de sus miembros es un *negociante*.”

“Se advierte entonces que la economía política se funda en la forma alienada de las relaciones sociales (*des geselligen Verkehrs*), que considera como la forma *esencial* y *original*, correspondiente a la vocación humana.”²⁷

Aquí estamos en el centro mismo de la crítica y de la visión marxista: poseemos la clave de toda la obra futura del economista y del sociólogo.

En la base de la economía política hay una cierta concepción sobre las relaciones humanas, que debe explicitarse. Al emprender la crítica de esa concepción, Marx delineará una teoría original de la sociedad cuyo punto de partida será la crítica de la economía política; no será el precursor de una nueva teoría económica, sino uno de los fundadores de la sociología científica.²⁸

Descubre que el régimen de la propiedad privada descansa sobre una relación de alienación, sobre el despojo de los trabajadores en beneficio de los propietarios. Las relaciones cotidianas de hombre a hombre, de propietario privado a propietario privado, así como las relaciones del

hombre con su trabajo, en una palabra, todas las relaciones naturales del hombre con el hombre, y del hombre con los objetos, están en su esencia viciadas. Que un hombre tenga necesidad de otro hombre o de un objeto, indica que en estas relaciones personales y materiales podría haber un vínculo sustancial, una unidad profunda y natural: la propiedad capitalista destruye este vínculo y esta unidad al sustituirlos por la separación y la oposición de los intereses, al poner al hombre en conflicto con los otros hombres y con sus creaciones.

En el pasaje que citaremos a continuación, Marx esboza por primera vez el fundamento ético de su obra: su concepción del hombre integral. "El vínculo que relaciona a dos propietarios privados es la naturaleza específica de dos objetos que forman la materia de sus propiedades privadas. El deseo que tienen de estos objetos, la necesidad que experimentan con respecto a ellos, les muestra y los torna conscientes de que, fuera de la propiedad privada, cada uno de ellos se halla frente a los objetos en una relación diferente en todo, en una relación *esencial*; esa necesidad le prueba que él no es ese *ser particular* que creía ser, sino un *ser total* cuyas necesidades, respecto del producto del trabajo ajeno, se hallan en una relación de propiedad *interior*. Pues la necesidad que tengo de una cosa es la prueba evidente, irrefutable de que pertenece a *mi ser*, de que la existencia de este objeto para mí, su *propiedad*, es la propiedad, la particularidad de mi naturaleza (. . .)." ²⁹ La relación social entre dos propietarios privados es por lo tanto la reciprocidad de la alienación, que se manifiesta sobre todo en el intercambio. El acto social aparece entonces como tráfico y la integración social de los hombres bajo el régimen de la propiedad privada.

La identidad fundamental de enfoques es evidente entre esta primera crítica de la propiedad privada y el análisis de la economía capitalista que Marx emprenderá más tarde, si nos referimos al siguiente pasaje de *El capital*: "El carácter independiente y alienado que el modo de producción capitalista imprime en general a las condiciones y al producto del trabajo frente al obrero, alcanza luego con la máquina un desarrollo que llega al antagonismo total." ³⁰

Para Marx, el carácter conferido por la propiedad privada y el intercambio privado a los productos del hombre falsea de antemano las relaciones sociales y hace que los productos pierdan su calidad de creaciones personales. La despersonalización de los productores se refleja en los productos, convirtiéndose éstos en "equivalentes", en los "valores de cambio": "El objeto considerado como propiedad privada sólo existe en tanto producto de *reemplazo*, como *equivalente*. Su existencia ya no descansa en su propia identidad, sino que se expresa sólo en relación con otra cosa. En tanto *equivalente*, su existencia ha dejado de ser su propia particularidad. El objeto de la propiedad privada se convierte así en *valor* y, de manera inmediata, en *valor de cambio*. Su existencia como *valor* es diferente de su existencia inmediata, exterior a su naturaleza específica: es una determinación alienada de su propio ser, que en adelante sólo tiene una existencia relativa." ³¹

A partir de allí, las relaciones entre los hombres son relaciones artificiales entre individuos, cada uno de los cuales puede sustituir al otro; el

único mediador entre los propietarios privados es el dinero, **encarnación material de la alienación humana, fetiche de las relaciones sociales, potencia exterior al hombre y superior a éste.** "Al recurrir a este mediador extranjero, siendo que él mismo podría ser este mediador, el hombre plantea su voluntad, su actividad, su relación con el otro como una potencia independiente respecto de sí y respecto de los otros. De este modo su servidumbre llega al colmo. Es evidente que este *mediador* se transforma en un *dios real*, puesto que el mediador es la verdadera potencia que domina lo mediado. Su culto viene a ser un fin en sí. Separados de este mediador, los objetos pierden todo valor. Ellos valen en tanto *representen* al mediador, el cual, en su origen, sólo parecía valer en la medida en que los representaba. Dicha inversión de la relación original es inevitable. En consecuencia, el *mediador* es la alienación esencial (...) de la propiedad privada (...) tanto como la *mediación alienada* entre dos producciones humanas." ³²

De este modo, propiedad privada, dinero, intercambio y valor, son otras tantas manifestaciones institucionalizadas de un único fenómeno fundamental: la condición alienada del hombre, su reducción a un ser abstracto, despersonalizado, un extraño a sí mismo, aislado de sus semejantes y de sus creaciones. Es en el sistema de crédito donde esta deshumanización del hombre aparece en todo su horror: "El *crédito* es el juicio que la *economía política* pronuncia sobre la moralidad del hombre. En lugar del metal o del papel, el hombre es el *mediador* del intercambio, pero no en cuanto hombre sino como *existencia de un capital y de sus intereses* (...). En el sistema de crédito no se suprime el dinero sino al hombre mismo, donde es transformado en dinero; en otros términos, el dinero *se encarna* en el hombre. La *individualidad humana*, la *moral humana* se convierte en artículo comercial al mismo tiempo que en la *materia* del dinero. En lugar del dinero y del papel, es mi propia existencia personal, mi carne y mi sangre, mi virtud social y mi reputación social quienes constituyen la materia, el cuerpo del *espíritu-dinero*." ³³

También en estas mismas notas, que le fueron inspiradas por la lectura de una obra de James Mill,³⁴ encontramos los primeros elementos de su *ética del trabajo*. En el sistema de intercambio, el trabajo humano aparece bajo el aspecto del sustento mínimo para vivir; la actividad productiva no permite ningún gozo personal ni ninguna relación con el producto del trabajo. "El *trabajo-sustento* (*Erwerbsarbeit*) implica: 1) la alienación y la contingencia del trabajo respecto del trabajador; 2) la alienación y la contingencia del trabajo respecto de su producto; 3) la dependencia del trabajador respecto de las necesidades sociales, que por otra parte permanecen ajenas al obrero y se le imponen como obligación; el trabajador se somete a ellas por una exigencia egoísta y por necesidad, careciendo el trabajo de otro móvil, y 4) la conservación de su existencia personal se le presenta al obrero como el *objetivo* de su actividad; a sus ojos, su acción real es sólo un medio; no vive su vida más que para adquirir sus *medios de vida*." ³⁵

Así como el intercambio de productos es una falsa integración de las producciones humanas, así también la *división del trabajo* es una falsa

integración de las actividades humanas que convierte al hombre en un monstruo físico e intelectual.³⁶

Lo que Marx expone con sumo cuidado, alineando sus reflexiones al correr de la pluma, sin preocuparse por la forma, será expresado más tarde en algunos pasajes de *El capital*. Las mismas ideas retornarán en el seno de extensos desarrollos científicos, aforismos cuyo significado se esclarece mediante sus primeros escritos, de carácter casi personal. En 1875, en la crítica del programa socialista de Gotha, Marx, al evocar una sociedad comunista realizada, afirmará que en ella el trabajo "no sólo será un medio para vivir, sino la primera de las necesidades vitales".³⁷

De este modo, la obra teórica de Marx dibuja una visión de una ciudad humana ideal, de la que la sociedad burguesa no es sino una caricatura, puesto que en ella el hombre siente su actividad como un tormento, su producción como una fuerza que lo aplasta, y a sus semejantes como rivales y meros instrumentos. A veces, las notas de Marx adoptan un tono íntimo, patético; diálogo pronunciado, con un interlocutor invisible, exhortación angustiada para que cambien las condiciones que envilecen al hombre.³⁸ "Supongamos que hemos producido como seres humanos: cada uno se habría afirmado de una doble manera en su producción, para sí mismo y para el otro. 1) En la producción, yo habría objetivado mi individualidad, su carácter particular; luego, durante la acción, yo habría experimentado el goce de una manifestación individual de mi vida, y en la contemplación del objeto habría tenido la alegría individual de reconocer mi personalidad como una potencia objetiva, concretamente captable, irrefutable. 2) En tu goce o tu utilización de mi producto, yo tendría el gozo directo tanto de satisfacer una necesidad humana con mi trabajo como de objetivar la naturaleza humana al procurar a otro hombre el objeto de su necesidad. 3) Yo tendría la alegría de haber sido para ti el mediador entre tú y la especie (*Gattung*), luego, de ser reconocido y sentido por ti como un complemento de tu ser y como una parte necesaria de ti mismo, sintiéndome así confirmado en tu pensamiento y en tu amor. 4) Yo tendría la alegría de haber producido la manifestación directa de tu vida en la manifestación individual de la mía, y por tanto de haber afirmado y realizado en mi actividad individual mi verdadera naturaleza, mi naturaleza humana y social."³⁹

ESBOZO DE UNA CRÍTICA DE LA ECONOMÍA POLÍTICA

Los comentarios que inspiran a Marx sus lecturas económicas perfilan una crítica de un tipo bien definido de sociedad: aquel que tiene como determinación esencial la propiedad privada, considerada por los economistas clásicos como inscrita en la naturaleza de las cosas. Proudhon tuvo el mérito de haber señalado este error inicial de la economía política. La crítica marxista, al revelar desde el principio la naturaleza alienada del trabajo humano, abre una nueva perspectiva sobre el conjunto de las relaciones sociales.

Marx redactó sus notas de lectura con vistas a una obra en la que se desarrollarían los diversos temas de su crítica, a partir de la visión inicial de una sociedad en la que los hombres se hallan sujetos a los productos de

su trabajo y a las condiciones en las que trabajan; una sociedad en la que todas las relaciones humanas están viciadas y alienadas desde su base por la separación que mantienen entre el productor y su producto, por un lado, y entre los productores entre sí, por el otro.

A diferencia de Proudhon, esta nueva crítica social tenía como punto de partida una concepción teórica totalmente ajena a la economía política. Al esbozar el prefacio que pensaba dar a la obra para la que había compuesto ciertas partes, Marx reconoció lo que esta concepción debía en especial a Hegel, Feuerbach, Weitling, Hess, Engels, así como a los socialistas franceses e ingleses.⁴⁰ El examen de este boceto muestra la dificultad que experimentaba el tener que distanciarse de sus antecesores. La palabra "crítica" reaparece una y otra vez bajo su pluma. Quiere oponer, a la mera crítica negativa de los neo-hegelianos, una "crítica positiva", una "ciencia crítica", una "crítica humanista y naturalista" cuyos fundamentos habían sido establecidos por Feuerbach.⁴¹

De este prefacio, conviene retener en primer lugar la declaración expresa de que ha abandonado su proyecto de una crítica de la filosofía hegeliana del derecho; durante la marcha, había advertido que su crítica contra la filosofía especulativa corría el riesgo de anticiparse a la de los asuntos más concretos y que, al evitar este escollo, se habría visto obligado a adoptar un "método de exposición aforístico", lo que hubiera producido la "apariencia de una sistematización arbitraria".⁴²

Como vemos, Marx estaba al tanto del carácter aforístico de su pensamiento tanto como de los peligros que semejante método le hacía correr. Es por esto que había decidido tratar cada tema en forma separada, publicando sucesivamente bajo la forma de "folletos independientes", "la crítica del derecho, de la moral, de la política, etcétera". Contaba con exponer luego "en un trabajo especial, la conexión del conjunto, la relación entre las diversas partes, como también finalmente la crítica del método especulativo".⁴³ Es evidente que dicho plan era demasiado ambicioso; suponía una posición metodológica definitivamente adquirida que permitiera emprender la crítica "positiva" de los diversos dominios del pensamiento, a partir de criterios teóricos ya clarificados. ¿Estaba Marx por ese entonces en posesión de esa clave metodológica? Ludwig Strauss y Bruno Bauer, aun cuando criticaban la filosofía de Hegel, permanecían fieles a la lógica de ese pensador. El "hombre abstracto" de Strauss, la "conciencia de sí" y la "naturaleza abstracta" de Bruno Bauer son categorías especulativas tomadas del Maestro. Sólo Feuerbach supo situarse en una perspectiva crítica efectiva frente a la dialéctica hegeliana y la filosofía en general; su obra inicia la inversión de la anterior dialéctica y de la vieja filosofía. Feuerbach tuvo el gran mérito de probar que la filosofía no es sino la religión puesta en ideas y elaborada por el pensamiento, es decir, otra forma de la alienación humana. De este modo, había planteado los fundamentos del "verdadero materialismo y de la ciencia real", al convertir la relación social "de hombre a hombre" en principio fundamental de la teoría. Sin embargo, no logró extraer todas las lecciones de su propia crítica de la dialéctica hegeliana, así como tampoco logró introducir un contenido concreto en el elemento positivo y autónomo que había descubierto. "En una palabra, Feuerbach no

concebe la negación de la negación como una 'autoafirmación' justificada en sí misma." 44

La lectura de los manuscritos llamados "económico-filosóficos" redactados en París en 1844, nos permite comprobar que la crítica del método dialéctico hegeliano había dotado a Marx de un instrumento de investigación que lo incitaba a partir de esa época a una empresa intelectual de gran envergadura. La crítica de dicha dialéctica forma el capítulo final, por otra parte inconcluso, del manuscrito parisiense; 45 esas veinte páginas son de una importancia capital para la comprensión de su pensamiento y contienen un juicio preciso sobre sus antecesores.

Marx se esfuerza por destacar ciertos aspectos de la dialéctica hegeliana descuidados por Feuerbach. Al proceder así, en un pasaje decisivo indica lo que a sus ojos fue el gran mérito de Hegel: "La grandeza de la *fenomenología* hegeliana y de su resultado final —la dialéctica de la negatividad definida como principio motor y creador— consiste (...) ante todo en que Hegel concibe la autocreación del hombre como un proceso (...) que capta la esencia del *trabajo* y concibe al hombre concreto (*den gegenständlichen Menschen*), o sea el hombre real, como resultado de su *propio trabajo*." 46

Aquí Marx esboza la conclusión que cree tener derecho a deducir del pensamiento hegeliano así expresado: "El comportamiento real, *activo*, del hombre hacia sí mismo en tanto ser biológico (*Gattungswesen*), en otros términos, la manifestación activa de su individualidad como ser realmente humano, no es posible sino en la medida en que el hombre pone en práctica de un modo efectivo todas las facultades de su especie; pero, a su vez, esto sólo es posible merced a la cooperación total de los hombres y como resultado de la historia. Mientras tanto, el hombre se comporta respecto de sus propias facultades como si fueran objetos, lo que ya implica desde el comienzo una forma de alienación." 47

Una vez mostrado ese aspecto de la dialéctica hegeliana que había escapado a Feuerbach, Marx insiste sobre las insuficiencias y los límites de esta dialéctica, en la que vuelve a encontrar, formulado de manera abstracta, el punto de vista de la economía política clásica. Sucede que Hegel no advierte el lado negativo del trabajo; en rigor, no conoce ni reconoce más que un único tipo de trabajo: el pensamiento especulativo. El movimiento de la historia es concebido por Hegel como un conflicto entre categorías, como negación de la negación realizándose en la esfera de la lógica. La alienación política y económica del hombre se plantea sólo a nivel del pensamiento filosófico puro, mientras el filósofo se toma a sí mismo como testigo, juez y reparador del mundo alienado cuya abolición decreta mediante la ayuda de conceptos fijados arbitrariamente. "La fenomenología es una crítica, pero secreta, oscura y mistificadora. En la medida en que reconoce la alienación del hombre —aun cuando este hombre sólo aparezca bajo la forma de espíritu—, contiene de modo implícito todos los elementos de la crítica [positiva]; dichos elementos se hallan preparados y definidos de manera tal que superan ya el punto de vista hegeliano. La 'conciencia infeliz', la 'conciencia sincera', la lucha de la 'conciencia generosa' y de la 'conciencia infame', etcétera, esos diversos capítulos contienen —en

una forma alienada— lo necesario para criticar la religión, el Estado, la vida civil, etcétera.”⁴⁸

A partir de esos elementos latentes en la filosofía hegeliana, Marx intenta acceder a una concepción que denomina “humanismo completo” o “naturalismo completo”, y que presenta como la síntesis del idealismo hegeliano y del materialismo de Feuerbach. En esta nueva visión, el hombre se revela como un ser sometido de modo constante a la acción del mundo exterior, y por tanto pasivo en la medida en que la satisfacción de sus apetitos depende de los objetos de este mundo. Pero esta inevitable participación del mundo exterior hace del hombre un ser objetivado que sólo puede afirmarse mediante sus relaciones con la naturaleza y el mundo humano. Activo y receptivo, el hombre no es humano sino en relación con su prójimo y con el universo de objetos de que él es creador. Pero el hombre es también un ser que se forma en el tiempo; luego la Historia es su dimensión esencial: “La Historia es la verdadera historia natural del hombre.”⁴⁹

Hegel concebía esta autocreación del hombre sólo como una operación intelectual, planteando la negatividad —obra del pensamiento lógico— como fuente de la historia y de la naturaleza. La negación de la negación se confunde en él con la afirmación del ser alienado; las sublimaciones (*Aufhebungen*) sucesivas, que se desarrollan en el plano de la abstracción, dejan intactas las diversas esferas institucionales de la sociedad. El derecho privado, al sublimarse, se convierte en moralidad; la moralidad sublimada se convierte en familia; ésta, sublimada, en sociedad civil, la cual al sublimarse, se transforma en Estado; este último, en fin, encuentra su sublimación en la historia universal. Todo este proceso dialéctico que Hegel imagina en su filosofía del derecho deja intacta la *realidad* del derecho privado, de la moral, de la familia, del Estado, etcétera.

Marx opone, a esta transfiguración ilusoria, una transformación real, concreta, objetiva. Lo que denomina “humanismo práctico” o “humanismo positivo”, no son ni el ateísmo ni el comunismo, pese a que éstos sean, según él, sus supuestos necesarios. Dicha transformación significa que el hombre conquista su ser objetivo, toma de posesión que se realiza negativamente por el ateísmo (negación de la religión) y por el comunismo (negación de la propiedad privada);⁵⁰ ella se completa con la desaparición de estas dos mediaciones negativas que representan el ateísmo y el comunismo. “El hombre socialista posee la prueba tangible, irrefutable, de ser él mismo el autor de su nacimiento, de su proceso de creación, ya que para él la llamada *historia universal* no es sino la creación del hombre por el trabajo humano, el proceso natural en beneficio del hombre.”⁵¹ Reconocer una esencia por encima de la naturaleza y del hombre implica plantear la inessentialidad de la naturaleza humana. “A partir de aquí, el ateísmo en tanto negación de esta inessentialidad ya no tiene sentido: el ateísmo es la *negación de Dios* y, por esta negación, la afirmación de la *existencia del hombre*. Pero, en cuanto tal, el socialismo no necesita más de esta mediación . . . El socialismo es la *conciencia de sí* del hombre, que ya no es mediada por la supresión de la propiedad privada. El comunismo es la afirmación en tanto negación de la negación; respecto del desarrollo histórico más cercano, es

el momento *real* y necesario de la emancipación y de la reconquista del hombre. El *comunismo* es la forma y el motor del futuro próximo, no el fin de la evolución humana, ni la forma de la sociedad humana.”⁵²

Como vemos, Marx se rehúsa a bautizar como comunista la teoría que está en vías de formular. Esta vacilación es comprensible: las escuelas socialistas y comunistas no le habían ofrecido ninguna ética susceptible de otorgar una significación última al movimiento de emancipación de la clase obrera, ni una sociología capaz de analizar las condiciones de su realización histórica y económica. Ningún representante del comunismo había planteado hasta el momento el problema de la propiedad privada en una perspectiva universal: ninguno había reconocido en la emancipación del proletariado el problema mismo del hombre y de la civilización modernos.

Si bien Marx renuncia finalmente a denominar *humanismo positivo* a su enseñanza y prefiere conservarle el nombre de socialismo y comunismo, también es cierto que jamás modificará el sentido del mensaje resumido en estos términos: “El *comunismo* como abolición *positiva* de la *propiedad privada*, de la *autoalienación humana* [significa] por lo tanto la *apropiación* real de la esencia *humana* por el hombre y para el hombre; es luego el retorno completo del hombre a sí mismo en tanto ser *social* y humano; retorno que se cumple a plena conciencia en el seno de toda la riqueza del desarrollo anterior. Este comunismo, en tanto naturalismo completo, se identifica con el humanismo; y en tanto humanismo completo, se identifica con el naturalismo. Es la *verdadera* solución al conflicto del hombre con la naturaleza, del hombre con el hombre, la verdadera solución del conflicto entre la existencia y la esencia, entre la objetivación y la afirmación de sí (*Selbstbestätigung*), entre la necesidad y la libertad, entre el individuo y la especie. Es el enigma revelado de la historia y él sabe que es esta solución.”⁵³

UNIDAD DE LAS CIENCIAS NATURALES Y HUMANAS

Marx había comprobado que en Hegel todas las pretendidas “sublimaciones” de las diversas esferas institucionales de la sociedad, de ningún modo tomaban en cuenta los fenómenos sociales reales, su génesis, su desarrollo y desaparición. Pensador “total”, Hegel se le aparecía como un taumaturgo que en posesión de una fórmula mágica llamada “negatividad” lograba a voluntad asentar y liquidar, hacer y deshacer, conservar y suprimir las creaciones sociales de los hombres. La dialéctica hegeliana era el ilusionismo erigido en sistema de la verdad, donde todo lo concreto y real no es más que el predicado de un sujeto llamado Espíritu Absoluto. En el proceso mismo de las *Aufhebungen* convertidas por Hegel en hipóstasis, llega un momento en que la Idea Absoluta, que ha dejado tras de sí todas las determinaciones, toda existencia y todo concepto, se enfrenta con su antípoda original: la naturaleza. “Toda la lógica [hegeliana] tiende a probar que el pensamiento abstracto no es nada en sí mismo, que la idea absoluta no es nada en sí misma, y que sólo *la naturaleza es alguna cosa*.”⁵⁴

Sin embargo, la Idea Absoluta no abdica fácilmente frente a la natura-

leza. Mediante un pase mágico característico de su método, Hegel reentroniza la Idea Absoluta, cuya abdicación ante la naturaleza acababa de considerar: hace de la naturaleza una emanación del pensamiento abstracto, producto imperfecto del espíritu perfecto.

Invirtiendo la concepción hegeliana que hacía de la filosofía de la naturaleza un capítulo de la lógica, Marx va a concebir ahora una ciencia integral, una especie de antropología naturalista que abarca al hombre y a la naturaleza, a la historia y a la sociedad. "(...) considerada en abstracto, fijada en sí misma, separada del hombre, la *naturaleza* no es *nada* para el hombre." ⁵⁵ Luego, toda ciencia del hombre debe partir de la ciencia de la naturaleza. La historia humana no debe ser una excepción a esta regla. "La historia misma es una parte *real* de la historia de la naturaleza; es el proceso de la naturaleza en beneficio del hombre. La ciencia de la naturaleza incluirá un día la ciencia del hombre, tanto como la ciencia del hombre incluirá la ciencia natural: serán una *sola ciencia*." ⁵⁶

Marx se esfuerza por justificar su concepción con la ayuda de una teoría sensualista del conocimiento, con elementos tomados de Feuerbach y, quizás en mayor medida, de Spinoza: la naturaleza se presenta directamente como el objeto de los sentidos humanos, como una identidad perfecta de la sensualidad humana y de los objetos naturales. Marx va aun más lejos e incluye la sociedad en esta unidad del hombre y de la naturaleza: "(...) la *naturaleza* es el objeto inmediato de la *ciencia del hombre*, el primer objeto del hombre. El hombre es naturaleza, realidad sensitiva (*Sinnlichkeit*)... La sustancia misma del pensamiento, el elemento gracias al cual el pensamiento se expresa de manera viva —el *lenguaje*— es también de naturaleza sensorial. Realidad *social* de la naturaleza, ciencia *humana de la naturaleza*, *ciencia natural del hombre*, son expresiones idénticas." ⁵⁷

A partir del concepto antropológico de "hombre genérico" (*Gattungswesen*) de Feuerbach, Marx pasa, por una transición que no tiene nada de artificial, al concepto sociológico de "hombre social", procurando al mismo tiempo evitar el error de Hegel y su escuela, que tomaban sus abstracciones como si fueran la última palabra del conocimiento. "Es necesario ante todo evitar que se fije de nuevo la 'sociedad' como una abstracción delante del individuo. El individuo *es* en sí mismo el *ser social*." ⁵⁸

Y aun cuando el individuo permanezca en su aislamiento, no por ello deja de conservar su naturaleza social; su vida seguirá siendo una afirmación y una confirmación de la existencia social. Cualquiera que sea el aislamiento del individuo, siempre representa la sociedad total de la que encarna la existencia subjetiva, en pensamiento y en acto.

Sin embargo, el ser social del hombre adopta formas muy variadas a través de la historia. Sus manifestaciones se hallan en primer lugar ligadas al modo según el cual el hombre produce los medios necesarios para satisfacer sus necesidades; y es, por lo tanto, la historia del trabajo humano la que revela esta transformación incesante del tipo social que el hombre representa en los diversos estadios de su evolución histórica. "(...) la historia de la *industria* y la presencia *objetiva* de la industria son el *libro abierto* de las *facultades humanas*, donde la *psicología humana* se ofrece de modo concreto... En la *industria ordinaria, material* (...), las *facultades*

objetivadas del hombre se presentan bajo la forma de *objetos sensibles, exteriores, útiles*, y por lo tanto bajo la forma de la alienación. Una *psicología* que careciera de la parte más concretamente presente y accesible de la historia no podría convertirse en una ciencia de contenido rico y real (...).”⁵⁹ La historia del trabajo humano: tal es, para Marx, la fuente de toda verdadera ciencia del hombre y de la sociedad. Esta es, además, la primera formulación rigurosa de la teoría sociológica a la que se impondrá más tarde el nombre ambiguo de materialismo histórico. El hecho de que el subtítulo de *El capital* fuera elegido por Marx en 1844, lo prueba de manera categórica. En su pensamiento, la crítica de la economía política coincide con la investigación sociológica de un determinado modo de producción.

El concibe la emancipación humana como una transformación radical de las relaciones establecidas por los hombres en el proceso de trabajo material; las ciencias de la naturaleza, merced a las aplicaciones que permiten en el dominio industrial, preparan esta emancipación; por lo tanto, una ciencia del hombre sólo es posible sobre la base de las ciencias de la naturaleza. La economía política, por lo contrario, lejos de ser una ciencia del hombre, es más bien el reflejo teórico abstracto de un cierto modo de trabajo: aquel que hace del hombre un mecanismo sin vida, una mercancía que puede intercambiarse con otros mecanismos y otras mercancías. Es la sociología de la economía política la que puede revelar estas diferentes formas de la alienación humana y abrir el camino de una verdadera ciencia del hombre con consecuencias pragmáticas decisivas: “Religión, familia, Estado, derecho, moral, ciencia, arte, etc., son sólo *modos* particulares de la producción y caen dentro de su ley general.”⁶⁰

Según Marx, ni la filosofía ni la historiografía habían tenido en cuenta la importancia de las ciencias de la naturaleza y las técnicas industriales, en la génesis de las otras producciones del espíritu humano. El descubrimiento de estas correlaciones, su formulación a partir de la observación empírica de la realidad social y la deducción de enseñanzas pragmáticas, esta fue la tarea que Marx, siguiendo las huellas de Engels, emprenderá en su crítica de las teorías de la economía política (salario, beneficio, renta, trabajo, etcétera).

El capítulo más interesante y mejor redactado de su manuscrito parisiense es el que está dedicado al problema del trabajo.⁶¹ El carácter sociológico y ético de esta empresa incompleta resalta con toda claridad en esas páginas. Si se las estudia con atención, se advierte que las ideas expresadas en este capítulo encontraron su prolongación lógica en su obra posterior como veremos, *El capital* —publicado en 1867— no hace sino retomar a la vez los temas y las tesis de ciertos manuscritos de 1844 y los de la *Crítica de la economía política* de 1859, que constituyen su elaboración sistemática.

Hemos visto que la principal objeción marxista a los economistas clásicos era la de no cuestionar la institución de la propiedad privada, la cual ellos consideraban inscrita en el orden natural de las cosas. Cuando Proudhon ataca precisamente este principio, abre el camino por el que podía y debía orientarse la crítica, pese a que la suya, no obstante, habría de permanecer ajena al verdadero problema. “La economía política parte del trabajo, al que

considera el alma de la producción; no obstante esto, no otorga nada al trabajo y todo a la propiedad privada. A partir de esta contradicción, Proudhon ha dictaminado en favor del trabajo y contra la propiedad privada. Por nuestra parte, entendemos que esta aparente contradicción es la contradicción del *trabajo alienado*, del que la economía política no ha hecho más que enunciar sus leyes.”⁶²

En adelante, el concepto de trabajo alienado ocupará un lugar central en la sociología y la ética marxistas. Ni Hegel, ni Feuerbach habían comprendido la verdadera significación del trabajo como realización de la personalidad humana.⁶³ Para Marx, lejos de ser el simple medio de satisfacer necesidades físicas, el trabajo surge como la fuente creadora de la vida humana, como la “vida creadora de vida”: “Todo el carácter de una especie se expresa en la actividad de su vida; la actividad libre y consciente caracteriza a la especie humana. La vida misma no aparece sino como un *medio de vida*.”⁶⁴

Mientras el animal se confunde con su actividad vital, que padece de manera ciega, el hombre puede convertir su actividad en objeto de su voluntad y de su conciencia. El animal produce bajo la presión de la necesidad física; el hombre produce realmente sólo cuando se halla liberado de las necesidades orgánicas y cuando puede afirmarse con entera libertad frente a sus productos. “El animal sólo actúa según las normas y siguiendo las necesidades de la especie a la que pertenece, mientras que el hombre sabe producir de acuerdo con las normas de no importa qué especie y puede aplicar al objeto la norma que le es inherente. Por eso es por lo que el hombre sabe crear igualmente según las leyes de la belleza.”⁶⁵

Luego, la verdadera relación del hombre con su producto es, para Marx; una relación de creación libre. El hombre sólo afirma su ser genérico en la medida en que se objetiva en la naturaleza y en sus productos. Su universalidad se manifiesta en el hecho de transformar toda la naturaleza en materia e instrumento de su expresión vital; vive de la naturaleza y debe permanecer en contacto constante con ella. “La vida física y espiritual del hombre se halla ligada a la naturaleza; esto significa que la naturaleza está ligada siempre a sí misma, ya que el hombre es una parte de la naturaleza.”⁶⁶

Una vez definida la naturaleza del trabajo humano, Marx consagra lo esencial de sus reflexiones a la alienación del trabajo, que acarrea la existencia de la propiedad privada. Por más que sorprenda, el envilecimiento del trabajo humano no es causado por la propiedad privada; pues es el trabajo alienado como tal, la fuente de todas las demás alienaciones que marcan las relaciones humanas en la sociedad burguesa: “La *propiedad privada* deriva (. . .) del análisis del concepto de *trabajo alienado*, y por lo tanto del *hombre alienado, de la vida alienada*.”⁶⁷

La alienación del trabajo se manifiesta tanto en la relación del obrero con su producto como en las relaciones del obrero con el mundo humano. Los productos del obrero son mercancías, es decir, objetos ajenos al productor; se presentan al obrero como poderes que lo despojan de su humanidad, como un mundo de objetos dotados de esa vida que el obrero les cede en su propio detrimento. Cuanto más el obrero se consume y empo-

brece, más ese mundo de mercancías se vigoriza y enriquece. "La economía política disimula la alienación que marca la naturaleza del trabajo al rehusarse a considerar la relación inmediata entre el obrero [el trabajo] y la producción":⁶⁸ aquí anticipa la tesis central de *El capital*.

Para Marx, esta relación inicial entre el obrero y su producto da forma a todas las demás relaciones sociales, y sobre todo, a la actividad productiva misma. En el acto de producción, el obrero se despoja de su sustancia humana, él no es otra cosa que una fuerza de trabajo de la cual es víctima física y moralmente. "El obrero se siente (...) bien consigo mismo cuando no está trabajando; cuando trabaja, se ve extraviado (...). Luego, su trabajo no es voluntario, sino servil: es *trabajo forzado*."⁶⁹

De esta relación de alienación del hombre respecto de su producto deriva la alienación de cada trabajador respecto de los demás; en otros términos, la ausencia de relaciones humanas reales entre los productores. "Puesto que el hombre es ajeno al producto de su trabajo, a su actividad vital y a su ser social, se sigue de ello que *el hombre viene a ser ajeno a hombre*."⁷⁰ En esta reflexión a propósito del sentido del trabajo en una sociedad cuyo principio es la competencia, no encontramos la filosofía de Hegel sino el pensamiento de Goethe, elevado del plano individual que ocupa en el poeta del *Fausto* al plano general de la sociedad y de las relaciones humanas. Para Marx, como para Goethe, el hombre sólo se realiza mediante el desarrollo de sus facultades individuales, desarrollo que el segundo ve desde un punto de vista estético, aun cuando haya en él algunas intuiciones de orden social. Para Marx, ese desarrollo no podía ser posible sin la colaboración armoniosa de los hombres consagrados a tareas comunes en el dominio de la producción material. Cuando el trabajo no es esa actividad creadora propia del hombre, las relaciones sociales están viciadas desde su fundamento.

En consecuencia, en la base de la sociología marxista encontramos una concepción ética del trabajo, un juicio de valor fundado en la intuición de un sistema social en que el trabajo productivo, convertido en tarea común y asumido por todos, ocuparía el lugar preponderante en la escala de las normas existenciales. Se podría decir que Marx tiene siempre presente en su espíritu el mito prometeico: por medio del drama de Prometeo vislumbra la lucha de la especie humana por una vida liberada de sus servidumbres materiales y espirituales, fuente del desarrollo integral de las facultades creadoras. En los materiales de sus cuadernos de lectura se diseña este primer bosquejo de la comunidad socialista. Su credo, es evidente, está inspirado en Fourier, cuya crítica social profundiza.⁷¹

El hombre debe apropiarse de su ser universal: tal es el postulado ético fundamental que nutre la imagen marxista de la sociedad ideal. Ese "hombre total" evocado al pasar en *El capital*, fue la visión inicial de su empresa sociológica, tal como aparece en el manuscrito parisiense. Creación y creador de la sociedad, el hombre sólo puede alcanzar su plenitud individual en una actividad dotada de significación social, de alcance social. Una vez cumplida esta etapa, la relación del hombre y de la naturaleza sufre una transformación radical.⁷² Marx describe esta metamorfosis del espíritu y de la sensibilidad con términos que ya no reaparecerán más bajo

su pluma; sólo su lenguaje será diferente, o mejor dicho, se tornará más sobrio, menos lírico. El principio de su teoría permanecerá invariable: "La solución de las contradicciones *teóricas* no es posible sino de *manera práctica*, por la sola energía práctica del hombre. Por consiguiente, su solución no es tarea del conocimiento solo, sino una realización de la vida que la filosofía no ha sabido llevar a cabo, justamente porque la creyó una tarea teórica." ⁷⁸

NOTAS

¹ Friedrich Engels, *Umriss zu einer Kritik der Nationalökonomie, Deutsch-Französische Jahrbücher*, París, 1844, págs. 86-114. *Idem, Die Lage Englands, ibid.*, págs. 152-181. El segundo ensayo es una crítica al libro de Th. Carlyle, *Past and Present*, Londres, 1843, MEGA, I, 2, págs. 379-431.

² Esta actividad no fue conocida en toda su riqueza hasta la publicación del primer volumen de la biografía de Engels realizada por Gustav Mayer, acompañado de un volumen anexo conteniendo sus escritos del período 1838-1844. Cf. G. Mayer, *Friedrich Engels. Eine Biographie*, Berlín, 1920.

³ Cf. MEGA, I, 1/2, págs. 351-364.

⁴ "Cuando en el verano de 1844 fui a París para ver a Marx, comprobamos nuestro completo acuerdo en todas las cuestiones teóricas; nuestra colaboración data de esa época." F. Engels, "Introducción a Karl Marx", en *Revelaciones sobre el proceso de los comunistas en Colonia*, edición de 1885.

⁵ Véanse sus panfletos políticos, publicados anónimamente en 1842.

⁶ Cf. G. Mayer, *op. cit.*, pág. 89.

⁷ Cf. la serie de artículos de Engels titulada "Progress of Social Reform on the Continent", en *The New Moral World* del 4 de noviembre de 1843. MEGA, I, 2, págs. 435-449.

⁸ Friedrich Engels, *Die Lage Englands*, MEGA, I, 2, págs. 405-431. "Desde luego, la democracia no es sino una etapa de transición. Ella debe conducir, no a una aristocracia nueva, mejorada, sino a la verdadera libertad humana."

⁹ *Ibid.*, pág. 443 y sigs.

¹⁰ Karl Marx, *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, Berlín, 11ª edición, *Vorwort*, pág. LVI.

¹¹ *Ibid.*, pág. LIV.

¹² Engels, *op. cit.*, MEGA, I, 2, pág. 398.

¹³ *Ibid.*, pág. 379.

¹⁴ *Ibid.*, pág. 380.

¹⁵ *Ibid.*, pág. 391.

¹⁶ *Ibid.*, pág. 394.

¹⁷ Engels aconseja a sus lectores consultar los escritos de Fourier con el fin de hacerse una idea de un "estado razonable de la comunidad". *Ibid.*, pág. 395.

¹⁸ *Ibid.*, pág. 394.

¹⁹ *Ibid.*, pág. 395.

²⁰ *Ibid.*, pág. 399.

²¹ F. Engels, *Umriss zu einer Kritik der Nationalökonomie*, MEGA, I, 2, pág. 385.

²² He aquí, en orden alfabético, los nombres de los autores citados y comentados por Marx: Boisguillebert, Buret, Destutt de Tracy, Engels, Lauderdale, J. Law, F. List, Mac Culloch, J. Mill, H. F. Oslander, D. Ricardo, J.-B. Say, W. Schulz, F. Skarbek, etc. Esta enumeración incluye a los autores citados tanto en los cuadernos de lecturas propiamente dichos como en los manuscritos llamados "económico-filosóficos", que,

al igual que los primeros, también fueron redactados en París. Cf. MEGA, I, 3, pág. 33 y sigs. y pág. 436 y sigs.

²³ J.-B. Say, *Traité d'économie politique*, París, 1817, 3ª edición, págs. LXXIX-452, y pág. 486. Del mismo autor, Marx cita su *Cours complet d'économie politique pratique*, Bruselas, 1836, 3ª edición, págs. XIII-746. Anota esta definición: "La economía política no es otra cosa que la economía de la sociedad", *ibid.*, pág. 455.

²⁴ Karl Marx, *Ökonomische Studien*, 1844, MEGA, I, 3, pág. 449.

²⁵ *Ibid.*, pág. 514. Marx comenta la obra de D. Ricardo, *Des principes de l'économie politique et de l'impôt* (trad. franc. de F.-S. Constanco, con notas de J.-B. Say), París, 1935, t. I-II, 2ª edición. *Ibid.*, pág. 493 y sigs.

²⁶ *Ibid.*, pág. 504.

²⁷ *Ibid.*, pág. 536 y sigs.

²⁸ Cf. G. Gurvitch, *La sociologie du jeune Marx*.

²⁹ *Ibid.*, pág. 538. Marx se separa aquí de Hegel, quien ha confundido alienación y objetivación, como lo indica con todo acierto Jean Hyppolite en su estudio del libro de G. Lukacs sobre *El joven Hegel*. Cf. "Aliénation et objectivation", en la *Revue des Etudes germaniques*, abril-junio de 1951 y enero-marzo de 1952, pág. 38 y sigs. "La objetivación es (...) el único medio de unir el hombre y la naturaleza."

³⁰ Karl Marx, *Das Kapital*, Volktausgabe, 1932, I, pág. 454.

³¹ MEGA, I, 3, pág. 538.

³² *Ibid.*, pág. 531.

³³ *Ibid.*, pág. 534. Marx reprocha a los saint-simonianos ser responsables de la "superstición" del crédito, que so pretexto de poner fin a la alienación humana, por lo contrario, la lleva a su colmo. *Ibid.*, pág. 533.

³⁴ James Mill, *Eléments d'économie politique*, París, 1932, trad. de J.-T. Parisot, págs. VII-318.

³⁵ *Ibid.*, pág. 539.

³⁶ Marx hace extensas citas de *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations* de Adam Smith (trad. G. Garnier, 1802) a propósito de la división del trabajo. Destaca el círculo vicioso de la tesis smithiana que, para explicar la división del trabajo, presupone el intercambio, mientras que para hacer plausible el intercambio, debe presuponer la diferenciación de las actividades humanas.

³⁷ Marx-Engels, *Kritiken der Sozialdemokratischen Programmwürfe von 1875 und 1891*, Berlín, 1930, pág. 27. Conviene destacar aquí que el gran manuscrito de los *Grundrisse*, redactado en 1857-1858, contiene numerosas páginas que reproducen casi textualmente las ideas expuestas en los manuscritos de 1844. Véase, por ejemplo, *ibid.*, pág. 154 y sigs.

³⁸ No debe olvidarse que cuando Marx escribe estas páginas, él mismo se halla aislado de la sociedad "oficial", rehusándose a tener un lugar y hacer carrera en ella. "Hasta el día de su muerte, no logró asegurarse una existencia aunque más no fuera modesta en el seno de la sociedad burguesa." (F. Mehring, *Karl Marx*, pág. 260.)

³⁹ *Ibid.*, pág. 547. Marx cita y comenta con mucha simpatía las ideas del padre Le Pesant de Boisguillebert, según sus escritos recogidos por E. Daire, *Economistes et financiers du XVIII^e siècle*, París, 1843.

⁴⁰ Karl Marx, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*, MEGA, I, 3, págs. 33-172 y págs. 589-596. La edición de S. Landshut y J. P. Mayer, aparecida en Leipzig, en lo de A. Kröner, 1932, con el título de *Der historische Materialismus*, t. I, págs. 285-375, es muy incompleta y se halla sembrada de errores debido a un mal desciframiento de la escritura de Marx. La traducción francesa de J. Molitor (Karl Marx, *Œuvres philosophiques*, París, A. Costes, 1937, t. VI, págs. 9-135), realizada sobre la edición Landshut-Mayer, refleja las lagunas y errores de esta última. Nos hemos convencido de todos estos inconvenientes gracias a una fotocopia del manuscrito original puesto a nuestra disposición por el Instituto Internacional de Historia social, de Amsterdam.

⁴¹ *Ibid.*, pág. 590. Marx menciona dos escritos de Feuerbach: *Grundsätze der Philosophie der Zukunft* (1843) y *Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie*, aparecidos en las *Anekdoten* de Ruge, t. II, pág. 62 y sigs. Cf. *L. Feuerbach's sämtliche Werke*, Leipzig, 1846, II, págs. 244-268 y págs. 269-346. Destaca que "la crítica humanista y naturalista positiva sólo comienza con Feuerbach" y que los escritos de este

filósofo "son los únicos, después de la fenomenología y la lógica de Hegel, que contienen una verdadera revolución teórica". Cf. MEGA, I, 3, pág. 34. Sin nombrar a Bruno Bauer y su grupo, es indudable que se refiere a ellos cuando habla de "teólogos críticos" y les reprocha su ignorancia, su fraseología estéril y sobre todo su desprecio por las "masas". Cf. *ibid.*, pág. 33 y sigs. Los artículos de Bruno Bauer criticados por Marx aparecieron en *Allgemeine Literatur-Zeitung*, revista mensual fundada en Charlottenburg por los dos hermanos Bauer.

⁴² MEGA, I, 3, pág. 33.

⁴³ *Ibid.*

⁴⁴ *Ibid.*, pág. 152.

⁴⁵ El prólogo lo anuncia en estos términos: "*Das Schlusskapitel der vorliegenden Schrift, die Auseinandersetzung mit der 'Hegelschen Dialektik' und Philosophie überhaupt, hielt ich für durchaus notwendig im Gegensatz zu den 'kritischen Theologen unserer Zeit' (...).*" *Ibid.*, pág. 34.

⁴⁶ *Ibid.*, pág. 156.

⁴⁷ A. Kojève coloca como epígrafe de su *Introduction à la lecture de Hegel* (París, Gallimard, 1947) la frase de Marx: "*Hegel erfasst die 'Arbeit' als das Wesen, als das sich bewährende Wesen des Menschen*", pero sería vano buscar en su libro la menor alusión a las críticas marxistas a propósito de la concepción hegeliana del trabajo. Y, no obstante, cuando se leen los comentarios que Kojève consagra, en la última parte de su obra, al concepto de trabajo en Hegel, uno cree estar en presencia de una exégesis de Marx.

⁴⁸ *Ibid.*, pág. 155 y sigs.

⁴⁹ *Ibid.*, pág. 162.

⁵⁰ Pese a que la aproximación pueda parecer paradójica, señalemos que hacia la misma época otro pensador había planteado el problema de la reconquista del hombre por el hombre, a partir del rechazo de la dialéctica hegeliana: Sören Kierkegaard, quien acababa de publicar *Temor y Temblor* (1843) y *El concepto de la angustia* (1844). Pero es sobre todo en su *Postscriptum a los fragmentos filosóficos* (1846) donde el pensador danés emprendió la recuperación de la subjetividad viviente, escamoteada por Hegel en beneficio de la identidad tautológica del sujeto y del objeto en un sujeto absoluto.

⁵¹ *Ibid.*, pág. 125.

⁵² *Ibid.*, pág. 125 y sigs.

⁵³ *Ibid.*, pág. 114.

⁵⁴ *Ibid.*, pág. 169. Marx comenta aquí pasajes de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, de Hegel.

⁵⁵ *Ibid.*, pág. 170.

⁵⁶ *Ibid.*, pág. 123.

⁵⁷ *Ibid.*, pág. 123. Georges Gurvitch comenta así este pasaje: "Todo esto quiere decir, según Marx —continuador de Saint-Simon y de Feuerbach, y precursor del pragmatismo— que la superación del dualismo de las ciencias naturales y de las ciencias humanas no debe buscarse en una absorción de las segundas por las primeras sino en la comprobación de que toda ciencia es 'una actividad social práctica' que al mismo tiempo incluye un coeficiente humano (...). La sociología (...) sirve, pues, como lazo de unión entre ambas, al demostrar, por su existencia misma, el carácter artificial de su separación." Cf. *La vocation actuelle de la sociologie*, P.U.F., 1950, pág. 582.

⁵⁸ *Ibid.*, pág. 117.

⁵⁹ *Ibid.*, pág. 121 y sigs.

⁶⁰ *Ibid.*, pág. 115.

⁶¹ Este capítulo, al que Marx no dio título, figura en las páginas XXII a XXVII del manuscrito parisiense. MEGA, I, 3, págs. 81-94, lo reproduce con el título *Die entfremdete Arbeit*. No aparece en la edición de Landshut-Mayer y, en consecuencia, tampoco en la versión francesa de A. Costes.

⁶² *Ibid.*, pág. 92. Estas observaciones críticas datan de una época en la que Marx tenía mucha estima por Proudhon, esto es, antes de que su amistad se tornara en conflicto abierto.

⁶³ Proudhon había sido el único en esbozar en su obra —más bien extraña— una concepción del trabajo que no dejó de ejercer cierta influencia en el pensamiento de

Marx, puesto que apareció un mes antes de la llegada de este último a París: *De la creación de l'ordre dans l'humanité*. Cf. *Introduction* de A. Cuvillier, París, Rivière, 1927, pág. 16.

⁶⁴ MEGA, I, 3, pág. 88.

⁶⁵ *Ibid.*, pág. 88.

⁶⁶ *Ibid.*, pág. 87.

⁶⁷ *Ibid.*, pág. 91.

⁶⁸ *Ibid.*, pág. 84 y sigs.

⁶⁹ *Ibid.*, pág. 85 y sigs.

⁷⁰ *Ibid.*, pág. 89.

⁷¹ Véase en especial la crítica de las relaciones entre los sexos tal como éstas resultan de la alienación del trabajo: "En su actitud respecto de la mujer, víctima y sirviente de la concupiscencia colectiva, se pone al descubierto la infinita degradación en la que el hombre se encuentra respecto de sí mismo (...). Esta relación demuestra, además, hasta qué punto el prójimo, en tanto ser humano, se ha convertido en una necesidad para él y hasta qué punto en su existencia individual, es un ser social." *Ibid.*, pág. 113.

⁷² "La sociedad es (...) la unión acabada del hombre con la naturaleza, la verdadera resurrección de la naturaleza, el naturalismo realizado del hombre y el humanismo realizado de la naturaleza", MEGA, I, 3, pág. 116.

⁷³ *Ibid.*, pág. 121. Marx alude a las antinomias metafísicas, como subjetivismo-objetivismo, materialismo-espiritualismo, etc. Sobre el concepto de *praxis* en Marx, véase el estudio pertinente de J. Lacroix, en *Marxisme, Existentialisme, Personnalisme*, París, P.U.F., 1950. Pero nos parece que su autor va demasiado lejos cuando identifica el pensamiento de Marx con las doctrinas de una autodoctrina titulada comunista. Por lo contrario, la reivindicación ética y antimarxista de S. Weil (*Oppression et Liberté*) se justifica plenamente en la perspectiva de una restauración del auténtico mensaje de Marx. Merleau-Ponty, quien retoma la interpretación del concepto de *praxis* ofrecida por Lukacs en *Geschichte und Klassenbewusstsein* (de la que éste abjuró más tarde), parece no haber logrado demistificar la ideología seudomarxista que esconde la práctica del comunismo triunfante. Cf. *Les aventures de la dialectique*, París, N.R.F., 1955, pág. 66 y sigs.

Capítulo 6

SOCIALISMO Y SOCIOLOGIA

ESCATOLOGIA PROLETARIA

CUANDO Marx, después de Engels y de Proudhon, aborda la crítica de la economía política, tiene conciencia de incursionar en un nuevo dominio científico y de formular por primera vez los elementos de esa teoría de la sociedad cuya necesidad habían proclamado Louis Reybaud y Lorenz von Stein.¹ Después de Saint-Simon, esta necesidad llegó a ser una evidencia, y como Lorenz von Stein, Marx pensaba sin duda que Alemania estaba llamada a fundar esta nueva ciencia.² Para esto, era imprescindible despejar el terreno alemán, obstruido por los vestigios del neo-hegelianismo, aun al precio de tener que abandonar la obra económica comenzada.

Escrito en tres meses, el panfleto contra Bruno Bauer y su cenáculo fue enviado al impresor a fines de noviembre de 1844 y apareció en Francfort en febrero de 1845.³ Por la profundidad de su sátira política, filosófica y literaria, este libro atestigua la firmeza intelectual con que su autor se despide definitivamente de su propio pasado neo-hegeliano, antes de comprometerse en la elaboración de una "teoría positiva" de las "doctrinas filosóficas y sociales contemporáneas".⁴

La obra se inicia con algunas páginas de Engels, en las que ironiza sobre la ignorancia del cenáculo respecto de la historia del movimiento obrero. Marx interviene contra las deformaciones "críticas" que Edgar Bauer hace de Proudhon mediante una vigorosa defensa del escritor "proletario" que, lejos de proponerse fines científicos abstractos, formula directamente reivindicaciones en favor de las masas, lo que constituye así un "manifiesto científico del proletariado francés". Sin mencionar a Hegel, este elogio de Proudhon apunta al empleo juicioso de la dialéctica de la negatividad por parte del autor de la *Mémoire sur la propriété*, cuando éste sostiene el carácter relativo de las ideas sobre el derecho y la realización progresiva de la justicia por la negación del derecho positivo histórico.⁵

No obstante, el análisis proudhoniano de la propiedad privada tiene sus limitaciones: su crítica de la economía política conserva postulados esen-

ciales de esta disciplina; pero la nueva crítica científica no podía comenzar sin este trabajo preliminar que revolucionaba la economía política elevándola al rango de ciencia. “La obra de Proudhon *Qu’est-ce que la propriété?* tiene el mismo significado en la economía política moderna que el escrito de Sieyès *Qu’est-ce que le tiers état?* en la política moderna.”⁶

Su crítica revela las contradicciones a que conducen las categorías económicas cuando se acepta y analiza el significado que de ellas dan los mismos economistas, poniendo fin a la inconsciencia con la que aquéllos admiten la inhumanidad de las condiciones económicas, so pretexto de su carácter “natural”: “[Proudhon] ha tomado en serio la *apariencia humana* de las condiciones económicas, oponiéndolas a la *realidad inhumana* de estas condiciones. Las ha forzado a ser en realidad lo que son según su idea de sí mismas, o más bien [las ha forzado] a renunciar a esa idea y a confesar su verdadera inhumanidad. Con ejemplar rigor, ha demostrado que las relaciones económicas no están falseadas, de modo parcial, por tal o cual forma de la propiedad privada —como lo afirman ciertos economistas—, sino que la propiedad privada en cuanto tal produce de manera universal este efecto. Hizo todo lo que la crítica de la economía política podía hacer quedando a nivel de la economía política.”⁷

Según Bauer y sus epígonos, el punto de vista expresado por Proudhon en 1840 se halla superado en la teoría alemana de 1844, es decir, por la “crítica crítica” de los epígonos de Hegel. Si Proudhon no ha sacado la última consecuencia de sus premisas, si ha convertido el postulado de la realización de la justicia en un absoluto histórico, esto se debe a que, “por desgracia”, Proudhon es francés y no alemán.⁸ Por su parte, los “críticos críticos” han erigido este absoluto histórico en un absoluto teológico que pretenden encarnar ante la “masa”, incapaz de pensamiento y de acción. El antagonismo real y palpable entre la propiedad y la pobreza viene a ser en ellos una entidad teológica, mientras que Proudhon ha demostrado cómo el movimiento del capital produce en la práctica esa miseria. Marx se dedicará a profundizar las consecuencias fatales de este antagonismo. Una vez más, hará intervenir su teoría ética de la alienación humana de la que deducirá la inexorabilidad de una revolución que debe conducir a la desaparición de este antagonismo y, por consiguiente, al fin de la alienación humana. Una vez más, sustituirá la dialéctica especulativa de Hegel por una concepción dialéctica y sociológica de lo real, el juego contradictorio de los conceptos, por el conflicto real y concreto de las clases sociales: “Es imprescindible que la propiedad privada como tal, en tanto riqueza, se conserve a sí misma en la *duración*: debe, por consiguiente, mantener su antagonista, el proletariado. Es el lado *positivo* de la contradicción, la propiedad privada satisfecha de sí misma. Por lo contrario, el proletariado como tal está obligado a poner fin a su propia existencia y, por lo tanto, hacer desaparecer el antagonismo del que depende y que le hace ser lo que es. Es el lado *negativo* de la contradicción, es el desasosiego prisionero de sí mismo: la negación de la propiedad privada o la propiedad privada en estado de disolución.”⁹

Marx llega a enunciar el postulado fundamental de su “humanismo real”: “La clase poseedora y la clase proletaria representan la misma alienación del

hombre. Pero la primera se siente agradablemente confirmada en su estado de autoalienación, en el que encuentra *su propia potencia* y vive la *apariencia* de una existencia humana; la segunda, por lo contrario, se siente aniquilada en su alienación, en la que advierte su impotencia y la realidad de una existencia inhumana. Para emplear una expresión de Hegel, ella es, en su abyección, la *rebeldía* contra esa abyección. Necesariamente, es llevada a esta rebeldía por la contradicción entre su *naturaleza* humana y sus condiciones de vida, negación patente, total y absoluta de esa naturaleza.”¹⁰

En sus escritos posteriores, Marx dejará de lado el aspecto ético de la revolución proletaria, de la que subrayará sobre todo el carácter sociológico. No obstante, jamás abandonará su postulado fundamental e inicial: pensador ético, verá siempre en la revolución socialista un imperativo espiritual; sociólogo, se esforzará por determinar sus condiciones y posibilidades históricas. Su propia acción estará determinada a la vez por su visión ética y por la interpretación objetiva de los acontecimientos cuyo curso buscará orientar. Así, llamado a juzgar el movimiento obrero inglés en su calidad de dirigente de la *Asociación Internacional de Trabajadores*, escribiría: “Los ingleses tienen toda la materia necesaria para la revolución social. Pero lo que les falta es el *espíritu* generalizador y la pasión revolucionaria.”¹¹

Por eso resulta más sorprendente que se haya podido atribuir el carácter de una demostración científica a ciertas notas de 1844, redactadas en un estilo apocalíptico que en realidad esconde una creencia profana y humanista. “Es cierto que, por su movimiento económico, la propiedad privada se precipita hacia su propia disolución; pero, al hacerlo, obedece a un desarrollo que le es independiente, que ella sigue sin conciencia y contra su voluntad; un desarrollo inscripto en la naturaleza de las cosas, puesto que ella produce al proletariado *como tal* —la miseria consciente de su desgracia espiritual y física— la deshumanización consciente de sí, tendiendo por este hecho a su propia negación. El proletariado ejecuta la sentencia que la propiedad privada pronuncia contra sí misma, al producir la riqueza ajena y su propia miseria. Por su triunfo, el proletariado no viene a ser de ningún modo el aspecto absoluto de la sociedad, puesto que no puede triunfar sino al suprimirse y al abolir a su antagonista. Desaparecerá entonces, a la vez, el proletariado y el antagonista del que depende: la propiedad privada.”¹²

Marx deducirá de esta visión escatológica el postulado pragmático de toda su carrera de hombre de ciencia y de acción. Poseedor de la certidumbre de que, abandonado a sí mismo, el desarrollo de la economía provocaría catástrofes sociales sin precedentes, no vislumbra otra salvación para la humanidad que la irrupción de un proletariado cuya condición inhumana le dictará el imperativo de una transformación total de la sociedad. La revolución social —inscripta, por así decir, en el orden de las cosas—, preparada por el modo de producción capitalista, sólo puede ser una realidad si la clase obrera toma conciencia de su vocación humana. Marx no concibe esta toma de conciencia revolucionaria del proletariado moderno como una hipótesis-deseo, sino como una certeza, más aún, como un teorema científico. Por lo demás, aun cuando no hubiera concebido la revolución socialista

como un axioma sociológico, aquélla seguiría conservando a sus ojos un valor pragmático: las verdades científicas sólo se convierten en tales mediante la praxis humana. La verdad de la revolución es una tarea de la vida, y no sólo un problema de sociología teórica. La revolución es inexorable, porque el proletariado no puede dejar de rebelarse contra lo inhumano de su existencia —tal es el sentido de lo que se ha intentado denominar el “fatalismo” o el “mesianismo” de la enseñanza marxista, pero que en rigor no es sino su aspecto ético y pragmático—.

Una vez que se toman en cuenta estas observaciones previas, se podrá captar el verdadero significado de un pasaje citado a menudo para probar el carácter “escatológico” del pensamiento de Marx: “Porque en el proletariado va desarrollado se ha llegado prácticamente a la destrucción de toda humanidad y aun de toda *apariencia* de humanidad; porque las condiciones de vida del proletariado resumen de la manera más inhumana todas las condiciones de vida de la sociedad actual; porque el hombre proletario se ha perdido a sí mismo y ha adquirido al mismo tiempo no sólo la conciencia teórica de esta pérdida sino que se ve, además, irresistiblemente empujado a la rebelión contra esta inhumanidad a causa de su miseria implacable y desnuda —miseria que es la expresión práctica de la *necesidad*— por todas estas razones es que el proletariado puede y debe liberarse a sí mismo.”¹³ Esta liberación implica la supresión de sus propias condiciones de vida, como de todas las condiciones inhumanas de vida de la sociedad actual, que se resumen en su propia situación, en su dura experiencia del trabajo. “No se trata de saber qué es lo que tal o cual proletario o aun el proletariado en su conjunto *se imagina*, en un determinado momento, como su objetivo propio. Lo que importa es saber *qué es él en realidad* y qué estará históricamente obligado a hacer, conforme a este ser. Su objetivo y su acción históricos se hallan inscriptos de un modo concreto e irrevocable en su propia situación vital, como en toda la organización de la sociedad burguesa actual.”¹⁴

Dos ideas capitales se deducen de esta cita. En primer lugar, la emancipación del proletariado es concebida como la obra propia de la clase obrera, y no a la manera de Saint-Simon y su escuela, que atribuían esta función emancipadora a una minoría predestinada. En segundo lugar, el carácter aparentemente historicista de la concepción marxista postula la inexorabilidad de la toma de conciencia y de la acción revolucionaria del proletariado.

¿Por qué Marx expresó la primera de estas ideas en una forma tan imperativa? Es difícil creer que el mero conocimiento de los orígenes del movimiento obrero en Francia e Inglaterra le haya podido dar la convicción de que una gran parte del proletariado francés e inglés ya era consciente de su tarea histórica. Esta convicción tenía además otra fuente: el sentimiento de rebelión que Marx debió experimentar en medio de un mundo marcado por los más absurdos contrastes. Al reivindicar para la emancipación obrera la iniciativa propia de un proletariado consciente no sólo de su miseria sino también de su misión histórica, Marx dio un significado ético a un hecho social: la reacción natural de autodefensa de una clase amenazada en su existencia más elemental. En este sentido, su pro-

yecto no se distinguía en el fondo del de un Godwin, por ejemplo, o de un Fourier. Pero en él, la visión de una sociedad sin miseria y sin opresión se une a una interpretación sociológica de la historia humana que, a su vez, sólo puede justificarse en y por una acción colectiva que comprometa el ser total de los participantes.

Se comprende entonces que elogiara a obreros como Weitling y Proudhon: el proletariado puede conquistar su emancipación por sus propias fuerzas, sin recurrir a la buena voluntad ni a la comprensión de las clases dirigentes. Pero Proudhon no supo romper el círculo protector con el que la economía política rodea a la más querida de sus categorías: la propiedad privada. Al reclamar la igualdad en la posesión, no hizo abandono de la esfera de la alienación; sólo se ha limitado a probar, de un modo indirecto, que las relaciones que los hombres mantienen con los objetos materiales regulan al mismo tiempo las relaciones que tienen entre ellos. En suma, el comportamiento social del hombre depende de la relación de éste con los productos de su actividad.

Veremos más adelante qué conviene pensar respecto del historicismo marxista. Por el momento, comparemos la última cita con este pasaje de *La Sagrada Familia*, escrito por Engels, pero que esclarece a la perfección el sentido de lo que Marx denomina "misión histórica" del proletariado: "La historia no hace nada (. . .). Antes bien, es el hombre, el hombre real y viviente quien actúa, posee y lucha (. . .). No es la 'historia' la que se sirve del hombre como instrumento para realizar sus objetivos, como si ella misma fuera una persona. La historia no es otra cosa que la actividad del hombre persiguiendo sus propios fines."¹⁵

En estas líneas lo que se expresa es el pensamiento prometeico de Goethe antes que la teodicea histórica de Hegel.

HEGEL Y SUS EPIGONOS

Después de denunciar la deformación que la "crítica crítica" en la persona de E. Bauer, inflige a Proudhon, Marx analiza la exégesis de la novela de Eugène Sue, *Les Mystères de Paris*, hecha por otro representante de la crítica neo-hegeliana alemana, quien firma "Szeliga".¹⁶ La mayor parte de *La Sagrada Familia* está consagrada a esta polémica, que trasciende el ámbito puramente literario para incluir también el método hegeliano, del que hace uso Szeliga para demostrar que la novela de Sue contenía la clave de todos los misterios de la sociedad moderna. Marx reconoce en las construcciones especulativas de Szeliga el eco fiel de los artificios dialécticos de Hegel. De todas sus observaciones críticas se desprende una concepción general de las relaciones humanas en la sociedad burguesa, una apología del derecho del hombre al goce natural, breves comentarios sobre la vida y las costumbres parisienses, retratos humanos diseñados con un arte conmovedor.

Para citar un ejemplo, tomemos la figura de uno de los personajes de la novela de Sue, Flor de María, prostituta que vive en los bajos fondos del hampa parisiense pero que conserva "una nobleza de alma, una ingenuidad y una belleza humanas que se imponen a su alrededor y que hacen

de ella la flor poética de ese ambiente de criminales".¹⁷ De naturaleza alegre y valerosa, Flor de María no experimenta ningún arrepentimiento en cuanto a su pasado, el que juzga con espíritu estoico y epicúreo. Marx ve en ella la víctima típica de la sociedad burguesa y de los prejuicios morales reinantes. "En el espíritu de María, el *bien* y el *mal* no son las *abstracciones morales* del bien y del mal. Ella es *buena*, puesto que no hace *mal* a nadie; ella siempre ha sido humana hacia su ambiente inhumano. . . Su situación *no es buena*, porque le es impuesta y porque no le permite manifestar sus impulsos ni realizar sus deseos humanos. Su situación carece de alegrías y está llena de tormentos. Ella sopesa su existencia según su *propia individualidad*, según su *ser natural*, y no según el *ideal del bien*."¹⁸

Al leer estas líneas, ¿quién no recuerda esa otra figura surgida de la imaginación poética, la Margarita de Goethe, alma gemela de Flor de María? Lo que Eugène Sue no supo expresar en la novela, Marx lo dice en sus comentarios, que completan la acción inventada por aquél. Al crear un personaje capaz de elevarse por encima de su propio destino, Sue había intentado superar el estrecho horizonte de los prejuicios burgueses, pero había abandonado a María a la tentación religiosa y a los sentimientos de vergüenza respecto de su pasado. Su heroína no debe ver un gesto humano en la tolerancia y comprensión testimoniadas por el sacerdote, sino la prueba de la misericordia divina, la necesidad de remitir las relaciones humanas y naturales a la trascendencia de Dios. La conciencia del pecado corrompe su individualidad humana: ella debe morir para el mundo entrando en el convento. La vida cristiana no conviene a su naturaleza real, y por eso la muerte la libera de una vida imposible.

Este análisis del personaje de Flor de María nos da la tónica de los comentarios de Marx sobre los diferentes personajes de la novela, la que considera como el cuadro de una sociedad alienada. Se advierte en el pasaje el "humanismo positivo" ya expuesto en sus manuscritos parisienses. A veces estas reflexiones toman el giro de un verdadero psicoanálisis. Así, a propósito de la venganza ambicionada por el maestro de escuela a quien Rodolfo ha arrancado los ojos para enseñarle a arrepentirse y a orar, Marx escribe: "El maestro de escuela describe correctamente el estado al que es reducido un hombre aislado del mundo exterior. El hombre para quien el *mundo sensible* no es más que una *simple idea*, ve sus ideas transformarse en *seres sensibles*. Las ficciones de su cerebro adquieren formas corporales. Un mundo de espectros tangibles surge en su espíritu. Este es el secreto de todas las visiones piadosas, y es al mismo tiempo la forma general de la demencia."¹⁹

En lo que hace a la idea de castigo, por la que Rodolfo encierra a Flor de María en el convento y al maestro ciego en el manicomio, Marx trae a la memoria la concepción hegeliana del derecho penal. Hegel ve en el castigo el juicio que el criminal se inflige a sí mismo, y no la aplicación de la antigua ley del talión que, para Kant, constituye la única teoría del derecho penal. La idea hegeliana de la autopunición del criminal reposa en la interpretación especulativa de las penas criminales; "por esto es que [Hegel] deja la modalidad de la pena a elección del Estado, tal como se

da en cada momento de su desarrollo, es decir, deja la pena en el estado en que está. En este aspecto, aparece como más crítico que su imitador crítico. Sólo en abstracto una teoría penal puede admitir que el criminal es todavía un hombre, ya que la pena, la *imposición*, se oponen al comportamiento humano".²⁰

Sigue luego una interesante observación, que nos muestra que Marx debía pensar a menudo en la transmutación que sufrirían las diversas instituciones en una ciudad verdaderamente humana: "En condiciones humanas, la punición será, en efecto, el juicio que el hombre culpable habrá hecho sobre sí mismo. No se intentará persuadirlo de que la violencia que otros le hacen sufrir equivale a la violencia que él mismo se impone. Antes bien [ese hombre] encontrará que los *otros* son los redentores naturales que lo librarán de la pena que él mismo se hubiere impuesto; en otros términos, la relación se invertirá."²¹

Marx comenta con sarcasmo los proyectos de reforma de la justicia criminal y del sistema penitenciario que preconiza Eugène Sue por boca de Rodolfo, que Szeliga adopta con un entusiasmo exento de todo espíritu crítico. En una síntesis recapitulativa, de una mordaz ironía, establece un paralelo entre los principios de la justicia criminal existente y las reformas propuestas por Eugène Sue bajo el nombre de "justicia virtuosa".²²

En *La Sagrada Familia* se reencuentran los principales temas del manuscrito que estamos analizando, aunque expuestos en una forma más brillante y acabada. Desde luego, el pensamiento de Marx todavía se busca, pero su camino se precisa a medida que se aleja de los moldes hegelianos. En pocas páginas de una extrema concisión, retoma y resume su crítica de la filosofía especulativa y de la variante neo-hegeliana representada por la "crítica crítica" del cenáculo baueriano. La filiación de Bruno Bauer con la fenomenología hegeliana queda aquí demostrada con maestría.

Habiendo puesto Hegel la "conciencia de sí" en el lugar del hombre, toda realidad humana y extrahumana adquiere la forma de categorías puras que pueden cristalizarse y volatilizarse a voluntad del pensador, sin que ninguna determinación concreta venga a perturbar este juego del pensamiento realizado en la esfera de la abstracción, y sin que se produzca la menor interferencia entre el mundo imaginario y el mundo real. Al abrigo de este esquema, Hegel deja que la realidad siga su curso. Con un vocabulario un poco diferente, los neo-hegelianos no hacen otra cosa que imitar esto. En la fenomenología de Hegel, los fundamentos materiales de las diversas formas alienadas de la conciencia humana quedan intactos, al punto de que una obra en apariencia destructiva termina siendo una filosofía conservadora. Ella supone haber triunfado sobre el mundo concreto porque lo transformó en un "hecho de pensamiento", en una simple determinación de la conciencia de sí. La fenomenología coloca el "saber absoluto" en el lugar de toda realidad humana, y la "conciencia de sí" es considerada como el único modo de la existencia del hombre. "(Hegel) pone el mundo al revés, lo que le permite resolver en su cabeza todos los obstáculos, aunque éstos continúen existiendo para el pensamiento sensorial perverso, para el hombre real. . . Toda la fenomenología tiende a probar que la conciencia de sí es la única y entera realidad."²³ No obstante su vicio congénito —su carácter

especulativo—, la fenomenología hegeliana encierra numerosos elementos para un verdadero conocimiento de las condiciones humanas, mientras que la filosofía crítica de Bruno Bauer y sus epígonos sólo representa una vil caricatura. La conciencia de sí erigida en absoluto es sustituida por una nueva categoría de pensamiento, que designa como “punto de vista” (*Standpunkt*), sin siquiera advertir por un solo instante que pueda existir un mundo en el que el conocimiento y el ser se opongan, un mundo que no sufre ninguna transformación por el simple cambio del “punto de vista” subjetivo. Del mismo modo que Hegel había postulado la identidad mística del ser y del pensar, Bauer y sus epígonos postulan la identidad de teoría y práctica, lo que los incita a despreciar y condenar toda práctica que desconozca la esfera teórica y toda teoría cuyo objetivo no sea la sublimación de las categorías en la “conciencia de sí” universal. Los neo-hegelianos se satisfacen anulando en el pensamiento todo aquello que pueda perturbar esta conciencia de sí, sea el Estado o la propiedad privada. Ahora bien, para Marx se trata de tomar el camino contrario en el dominio teórico tanto como en la práctica: “Es necesario mostrar, por lo contrario, de qué manera el Estado, la propiedad privada, etcétera, transforman a los hombres en abstracciones; es necesario mostrar que ellos son los productos del hombre abstracto, en lugar de ser la realidad de los hombres individuales concretos.”²⁴

A la manera de Hegel, sus epígonos toman la Historia como testigo de sus verdades “críticas”. Convierten la Historia en un sujeto metafísico, del que los individuos reales no son más que vehículos pasivos; procediendo así, hacen gala de su desprecio por las masas humanas, cuyo papel se reduce a ejecutar ciegamente las sentencias de la divinidad llamada Historia. En un aforismo que de alguna manera es el *leit motiv* de toda su acción política, Marx se levanta contra este rechazo de la acción de las masas en la historia; e invirtiendo este juicio de valor, llega a declarar que las masas son infalibles y sus decisiones inapelables: “Si una verdad es evidente, lo es porque parece evidente a los ojos de la masa; cuando la historia decide [cuáles son] las verdades sobre la base de la opinión de las masas, se advierte que el juicio de las masas es absoluto e infalible, que ésa es la ley de la historia. La historia no hace sino confirmar hasta la evidencia algo que no es evidente para la masa, es decir, algo que parece necesitar demostración. Luego, son las masas las que prescriben a la historia su ‘tarea’ y su ‘actividad’.”²⁵

Esta cita nos muestra lo lejos que está Marx de la imagen de ese historiador puro que muchos de sus críticos le atribuyen. Enseña, además, que según nuestro pensador la transformación de la sociedad —resultado de la evolución “inexorable” de la civilización burguesa— se le presentaba como la obra propia de las masas. Si más tarde su lenguaje adopta un carácter historicista más inmediato, lo hará bajo la presión de acontecimientos que debilitarán su confianza en la espontaneidad de la acción obrera. En el fondo, su conducta política es un mejor criterio que ciertos excesos de lenguaje; muestra que a despecho de múltiples contratiempos, conservó siempre su fe en las masas. Sin embargo, esta convicción, en virtud de su carácter subjetivo, pudo revestir la forma de una teoría rígida y profética de la historia, porque en tanto jefe de partido, en toda circunstancia

identificó su acción con el devenir histórico como él lo concebía. ~~Marx~~ pensaba que la verdad de esta concepción descansaba en su propia militancia política, en su participación esclarecedora en el movimiento de masas.

Esto mismo explica la severidad de su juicio a propósito del mesianismo filosófico del círculo agrupado alrededor de Bruno Bauer. Para Hegel, la masa sólo era el vehículo inconsciente del espíritu absoluto; para ciertos doctrinarios franceses, el instrumento de la razón soberana, encarnada en una minoría dirigente. Combinando estas dos posiciones metafísicas, Bruno Bauer convirtió el espíritu absoluto en espíritu crítico y se proclamó a sí mismo, en el seno de sus discípulos, encarnación de la Crítica.

Detrás de la tendencia neo-hegeliana que opone el espíritu crítico a la inercia de las masas, Marx descubre el historicismo especulativo de Hegel, "que no es otra cosa que la expresión especulativa del dogma *germano-cristiano* que opone el *espíritu* a la *materia*, el *dios* al *mundo*".²⁶ Según los epígonos de Hegel, esta antinomia se manifiesta en el hecho de que una minoría de individuos selectos se eleva por encima del resto de la humanidad, que sólo es una muchedumbre privada de luz, materia inerte incapaz de todo progreso. Siempre según ellos, las grandes empresas de la historia están condenadas a fracasar cada vez que las masas intervienen o se interesan por ellas. Por lo contrario, Marx explica la relación entre la "idea" y el "interés", y sus roles respectivos en el desarrollo de la historia, de un modo más realista: " '*La idea*' se compromete cada vez que se separa del 'interés'. Es fácil advertir que, en su primera aparición sobre la escena mundial, todo '*interés*' de las masas que intenta realizarse en la historia supera de lejos, en '*idea*' o en '*imaginación*', sus límites reales, confundándose con el interés *humano* en general. Esta *ilusión* marca lo que Fourier denomina el *tono* de cada época histórica."²⁷

Esto fue así durante la revolución de 1789, en que el *interés* de la burguesía, por entonces masa activa, lejos de fracasar en su empresa, ganó por lo contrario todo como para rodearse de patetismos y de entusiasmos, después marchitados. "Este interés fue tan poderoso que logró triunfar por sobre la pluma de un Marat, la guillotina de los terroristas, la espada de Napoleón, así como el crucifijo y la sangre real de los Borbones."²⁸

La revolución sólo fracasó para la masa de quienes la hicieron sin que su interés real coincidiera con el principio histórico de este acontecimiento; en lo inmediato, ella fue estéril para la masa que sólo tenía una "idea" de esa revolución y que no podía considerarla más que un objeto de fervor ideal. ¡Afortunada mistificación, pese a todo, puesto que constituyó el motor del progreso! Por lo demás, a medida que la acción histórica se profundiza, acrece el papel y el destino de las masas actuando para sí mismas. Los epígonos de Hegel hacen un absoluto de todo: el espíritu, la masa, el progreso. Oponen así el progreso a la masa, sin sospechar siquiera que todos los progresos del espíritu se habían hecho hasta allí en *detrimento de la masa*, como lo habían mostrado los escritores socialistas y comunistas, en especial Fourier y Owen. Estos autores, al rechazar la fraseología pseudo-revolucionaria, habían preferido volverse hacia la realidad concreta con el fin de desentrañar en ella los verdaderos fundamentos de la sociedad actual, que sometieron a una crítica incisiva. Al mismo tiempo, en el plano prác-

tico, había comenzado un gran movimiento de masas —el movimiento obrero—: “Es imprescindible haber conocido el esfuerzo intelectual, la sed de instrucción, la energía moral, el infatigable deseo de evolucionar de los obreros franceses e ingleses para hacerse una idea válida de la nobleza humana de este movimiento.”²⁹

LA REVOLUCION FRANCESA

Los epígonos de Hegel se erigían en jueces de todos los grandes hechos históricos y de todas las grandes corrientes de pensamiento. Su “punto de vista crítico” los autorizaba a descubrir la verdad última de todas las cosas, a descubrir la “idea” sublime detrás de la realidad profana, a sacrificar la masa humana por el espíritu absoluto.

A propósito de la Revolución Francesa, no vacilaron en emitir un juicio que en el fondo no era sino una pura y simple condena: según ellos, esta revolución tenía todos los caracteres de un conflicto local, puesto que sus “ideas” directrices —que correspondían al siglo XVIII— no eran avanzadas respecto del estado de cosas que esa revolución pretendía liquidar.

El estudio que Marx hizo sobre la Revolución Francesa —destinado a un libro sobre la *Convención*— lo había llevado a conclusiones diametralmente diferentes.³⁰ En *La Sagrada Familia* tuvo ocasión de expresar lo esencial de su pensamiento en una serie de observaciones que permiten adivinar la amplitud de sus investigaciones históricas.

Desde el comienzo, se coloca en las antípodas del “punto de vista crítico”: “Jamás las ideas pueden conducir más allá de un estado antiguo del mundo; ellas sólo pueden conducir más allá de las ideas correspondientes a ese estado del mundo. Por lo demás, las ideas *no pueden realizar nada*. Para realizar las ideas, hacen falta hombres que organicen una fuerza práctica.”³¹

Ahora bien, la Revolución Francesa, al contrario de lo que pensaban los neohegelianos, dio vida a una idea que superaba de lejos a todas las que habían sido pronunciadas por el antiguo estado de cosas: la idea del comunismo. “El movimiento revolucionario que se inició en 1789 con el *Cercle social*; que, en pleno desarrollo, halló sus principales representantes en Leclerc y Roux; que sucumbiera en forma provisional con la conspiración de Babeuf, había engendrado la idea comunista que Buonarroti, amigo de Babeuf, reintrodujera en Francia después de la revolución de 1830. Esta idea, elaborada en todas sus consecuencias, es la idea del nuevo estado del mundo.”³²

Según Bauer y su cenáculo, la Revolución Francesa había abortado en el egoísmo nacional, en el reconocimiento del Estado como poder supremo llamado a mantener la cohesión de los átomos egoístas de que se compone la sociedad burguesa.

A los ojos de Marx, un egoísmo que tenía como sujeto y objeto la nación íntegra constituía un progreso en relación con el egoísmo feudal, encerrado en los límites de una corporación o de una casta. En cuanto a los pretendidos “átomos” de la sociedad burguesa, se trata en realidad de individuos vivientes, dotados de sensibilidad y que en ningún momento pueden prescindir

del mundo exterior: "En su imaginación irreal y en su abstracción exangüe, el individuo egoísta de la sociedad burguesa puede presumir de *átomo*, es decir, un ser aislado que se basta a sí mismo, sin necesidades, un ser *absolutamente* pleno y bienaventurado. La *realidad sensible*, que ignora esta felicidad, se preocupa poco de su imaginación. Cada uno de sus sentidos obliga al individuo a pensar en los sentidos del mundo y de los individuos exteriores a él, y aun su estómago *profano* le recuerda cada día que el mundo *exterior* no está de ningún modo *vacío*, sino que es, por lo contrario, la verdadera plenitud."³³

Marx no cesa de emplear las imágenes y los giros de estilo que se encuentran con tanta frecuencia en sus manuscritos y cuadernos de anotaciones. Es siempre la misma concepción de una sociedad fundada en la lucha del hombre contra el hombre, la misma visión ética de un estado social en el que los individuos sólo se buscan bajo la imposición de su miseria común, como intermediarios entre la necesidad ajena y los objetos de esta necesidad. Por grande que sea la alienación de las facultades humanas, es el interés y no el Estado lo que da cohesión a los miembros de la sociedad burguesa. "En nuestros días, sólo la *superstición política* se imagina que la vida burguesa debe ser mantenida por el Estado, mientras que en realidad es el Estado el que es sostenido por la vida burguesa."³⁴ Mientras que, según la crítica, Robespierre y Saint-Just sólo podían intentar crear un pueblo libre instaurando el terror y persiguiendo los elementos egoístas, Marx prueba por lo contrario que para esos dos revolucionarios el pueblo era la fuente de todas las virtudes. Los pueblos de Atenas y Esparta eran los modelos que siempre citaban como ejemplo, y reside allí la verdadera causa de su fracaso, la verdadera tragedia de su carrera. "Robespierre, Saint-Just y su partido sucumbieron porque [pretendían] fundar la *comunidad* (*Gemeinwesen*) de la *democracia realista*, basada en la *esclavitud real*, y el *Estado representativo moderno de la democracia espiritualista*, fundado en la *esclavitud emancipada*, la *sociedad burguesa*. ¡Qué enorme ilusión! Debían reconocer y sancionar, en los *Derechos del Hombre*, la sociedad burguesa moderna, la sociedad de la industria y la competencia general, la sociedad de los intereses privados persiguiendo libremente sus propios fines, la sociedad de la anarquía y de la individualidad natural y espiritual, alienada a sí misma; y pretendían al mismo tiempo anular el hecho ya cumplido, prohibir las *manifestaciones vitales* de esta sociedad, de la que se creían *cabeza política*, a la manera de los Antiguos."³⁵

Tras la caída de Robespierre, el espíritu político pudo desencadenarse libremente, de modo que bajo el Directorio la sociedad burguesa —emancipada de sus cadenas feudales— conoció su total desarrollo, en la embriaguez juvenil de los negocios y del enriquecimiento ilimitado: los Derechos del Hombre vinieron a ser una realidad.

En opinión de la "crítica crítica", el 18 de Brumario marcó el fin de la burguesía. Para Marx, de ninguna manera el movimiento revolucionario de la burguesía había terminado bajo el Primer Imperio; sólo la burguesía liberal se vio atacada en sus intereses materiales e ideológicos. Con el fin de hacer comprensible el rol asumido por Napoleón en este conflicto, Marx analiza los móviles que llevaron al revolucionario, convertido en emperador,

a tratar con semejante desenvoltura los intereses y la ideología de la burguesía liberal. De alguna manera, Napoleón representaba la última lucha del terrorismo revolucionario contra la sociedad burguesa y su política; pero, puesto que no era de ningún modo un terrorista romántico, consideraba a su vez al Estado como un fin en sí y a la vida burguesa como una función mercantil y subalterna. "Puso en acción el *terrorismo*, reemplazando la *revolución permanente* por la *guerra permanente*. Satisfizo con holgura el egoísmo de la nación francesa, aunque no sin exigir el sacrificio de los negocios burgueses cada vez que el objetivo político de la conquista lo reclamaba. En consecuencia, oprimió despóticamente el liberalismo de la sociedad burguesa —esa idealización política arrojada como un velo sobre su práctica cotidiana— sin obligarse a salvaguardar los intereses *materiales* inherentes a esta sociedad —su comercio y su industria— cada vez que éstos entraban en conflicto con sus propios intereses políticos. Su desprecio por los *hommes d'affaires*³⁶ se correspondía con su desprecio por los ideólogos."³⁷

En adelante Marx no aportará modificaciones a este retrato de Napoleón. Veremos incluso que en 1849, decepcionado por el fracaso de la revolución alemana, proclamará la necesidad del terrorismo revolucionario —pero eso ya será contra una burguesía que había capitulado ante la reacción—. Pero después de haber declarado que la burguesía francesa había realizado en 1830 sus aspiraciones al encontrar en el Estado representativo la expresión política de su poder exclusivo, Marx concluyó que la Revolución Francesa, comenzada en 1789, lejos de terminarse en 1830, había liberado uno de los elementos humanos de esta revolución, elemento enriquecido con la conciencia de su importancia social.

HUMANISMO Y MATERIALISMO

En *La Sagrada Familia* tenemos otro texto, redactado en el ardor de una polémica con el pensamiento neo-hegeliano, cuya importancia es tanto mayor cuanto que no sólo Marx anuncia por primera vez su adhesión al "materialismo", sino que además define con mayor exactitud el sentido que él adjudica a esta concepción filosófica, y que vincula estrechamente al socialismo y al comunismo.³⁸ Con toda razón, se puede reprochar a Engels el haber subestimado la significación de este capítulo del libro citado: después de la muerte de Marx, le consagra un comentario cuya ambigüedad dio origen al lamentable equívoco llamado "materialismo histórico" y "materialismo dialéctico", términos que no se encuentran en ningún escrito de Karl Marx.³⁹

En ese texto, llama la atención en primer término el hecho de que Marx confunde humanismo y materialismo. Para él, ambos no constituyen sino una misma enseñanza, una filosofía social subyace en la base del socialismo y del comunismo: "Así como (...) Feuerbach representaba la convergencia del *humanismo* y del *materialismo* en el plano teórico, el *socialismo* y el *comunismo* franceses e ingleses representaban esta convergencia en el plano práctico."⁴⁰

Como se advierte, el interés de Marx por el materialismo no apunta a

su contenido epistemológico o gnoseológico, el cual, por su parte, concierne ante todo al materialismo científico o "mecanicista" inaugurado por Descartes y que desembocará en la ciencia natural francesa y la física newtoniana en general. Para Marx, Descartes es materialista en tanto físico, pero sigue siendo metafísico por su teísmo, como lo fueron, por otra parte, en el siglo XVIII Malebranche, Spinoza y Leibniz. El materialismo enciclopedista del siglo XVIII había surgido como reacción a la metafísica del materialismo precedente; y es parcialmente hacia esta antimetafísica —inspirada en el sensualismo del inglés Locke— que Marx se volverá para establecer las bases éticas del socialismo y del comunismo. Fiel a la inspiración de sus primeros trabajos literarios, vincula los materialismos francés e inglés con la filosofía de Demócrito y Epicuro.

A su parecer, el escepticismo de Pierre Bayle representaba la crítica negativa de la teología y de la metafísica del siglo XVII, mientras que John Locke lograba elaborar un sistema antimetafísico positivo. Pero el verdadero padre del materialismo inglés y de toda la ciencia moderna es Bacon, inventor del método racional fundado en la inducción, el análisis, la comparación, la observación y la experimentación. Ingenuo y aforístico en Bacon, el materialismo viene a ser unilateral y sistemático en Hobbes. Locke y, después de él, Condillac, fundan la filosofía del sentido común, cuyo principal mérito fue el de mostrar que el hombre, en su pensamiento abstracto como en su experiencia sensorial, es producto de la educación y del medio exterior. Se estableció así el fundamento de una ciencia y de una ética sociales, que encontrará un terreno firme en la doctrina de Helvecio: "Con Helvecio, quien también parte de Locke, el materialismo recibe su carácter especialmente francés. El lo concibe además en sus relaciones con la vida social (. . .). Las facultades sensoriales y el amor de sí, el gozo y el interés personal correctamente comprendidos, son los fundamentos de toda moral. La igualdad natural de las inteligencias humanas, la unidad del progreso de la razón y de la industria, la bondad natural del hombre, la omnipotencia de la educación: he aquí los puntos principales de su sistema."⁴¹

De esa enseñanza de Helvecio, vuelta a tomar por Holbach, Marx hará derivar la ética del socialismo y del comunismo.⁴² Lo hace en términos que no dejan ninguna duda sobre la inspiración y la orientación básicamente sociales del materialismo francés, cuyas tesis fundamentales hace suyas: bondad original e igualdad de las aptitudes intelectuales de los hombres; omnipotencia de la experiencia, de la costumbre, de la educación; influencia de las condiciones exteriores; importancia primordial de la industria; legitimidad del gozo, etcétera. "Si el hombre obtiene del mundo y de la experiencia sensible todo conocimiento, toda sensación, etcétera, lo que importa es arreglar el mundo empírico de modo que el hombre pueda vivir en él como hombre auténtico y llegar a ser humano por hábito. Si el hombre se halla determinado, en el sentido materialista (. . .) no se debe castigar el crimen en el individuo, sino que es necesario destruir los focos antisociales del crimen y conceder a cada uno el espacio social necesario para la verdadera realización de su vida. Si el hombre está formado por las circunstancias, conviene dar entonces a las circunstancias una forma humana. Si el hombre es un ser de naturaleza social, no podrá desarrollar

su verdadera naturaleza si no es en la sociedad, y el poder de su naturaleza debe medirse no según el poder del individuo particular, sino según el poder de la sociedad.”⁴³

La conclusión lógica que tenemos derecho a deducir de estas citas no puede ser sino la siguiente: el materialismo marxista es ante todo una concepción sensualista y pragmática del mundo, base de una ética social cuyas tesis principales fueron tomadas del materialismo francés e inglés del siglo XVIII y vinculadas por una parte con la ética estoica y por la otra con la ética de Saint-Simon y con la antropología de Feuerbach. Su pensamiento permanece totalmente ajeno a toda reflexión especulativa sobre las relaciones del espíritu y la materia, del cuerpo y el alma.

Una vez llegado a la etapa sociológica de su empresa, Marx ya no podía permanecer en la antropología de Feuerbach, a la que Engels había dado un brillante homenaje en su contribución a *La Sagrada Familia*.⁴⁴ Al reexaminar el materialismo de Feuerbach, del que había partido, y apoyado en el materialismo francés e inglés, Marx tuvo la intuición de lo que habría de llamar “concepción materialista de la historia”, y que en suma no será más que una sociología pragmática.

NOTAS

¹ Cf. Louis Reybaud, *Etudes sur les réformateurs contemporains ou socialistes modernes* (Saint-Simon, Charles Fourier, Robert Owen), París, 1840. Véanse en especial las conclusiones generales, pág. 325 y sigs. Según él, como principios virtuales, “la ciencia económica contiene todos los elementos del progreso social: basta con extraerlos y hacerlos fecundar mediante su realización práctica”, *ibid.*, pág. 326. L. von Stein, *Der Sozialismus und Communismus des heutigen Frankreichs*, Leipzig, 1842.

² “Alemania tiene la noble misión de conciliar en su ciencia todas las contradicciones del mundo europeo”, L. v. Stein, *op. cit.*, pág. IV.

³ *Die heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik. Gegen Bruno Bauer und Consorten*. Von Friedrich Engels und Karl Marx. Frankfurt a. M. Literarische Anstalt (J. Rütten), 1843. Cf. MEGA, I, 3, págs. 175-388. La contribución de Engels se limita a una docena de páginas. Cf. carta de Engels a Marx del 20 de enero de 1845.

⁴ MEGA, I, 3, pág. 179.

⁵ MEGA, I, 3, pág. 201. “El Proudhon real demuestra cómo por la negación del derecho romano se produjo en la idea cristiana la extensión del derecho; cómo por la negación del derecho de conquista, se estableció el derecho de las comunas; cómo por la negación del sistema jurídico feudal, por la Revolución Francesa, se llegó al estado actual del derecho, más ampliado que el anterior.”

⁶ *Ibid.*, pág. 201.

⁷ *Ibid.*, pág. 203.

⁸ *Ibid.*, pág. 204.

⁹ *Ibid.*, pág. 205 y sigs.

¹⁰ *Ibid.*, pág. 206.

¹¹ Circular del Consejo General de la A.I.T., enero de 1870. Cf. la carta de Marx a Kugelmann, del 28 de marzo de 1870.

¹² MEGA, I, 3, pág. 206.

¹³ *Ibid.*, pág. 206.

¹⁴ *Ibid.*, pág. 207.

¹⁶ *Ibid.*, pág. 265. A juzgar por el índice de temas del libro (*ibid.*, pág. 176), el capítulo titulado *Zweiter Feldzug der absoluten Kritik*, que contiene el pasaje que acabamos de citar (*ibid.*, págs. 264-267), fue escrito por Engels.

¹⁸ Seudónimo de Franz Zychlin von Zychlinski (1816-1900).

¹⁷ *Ibid.*, pág. 346.

¹⁸ *Ibid.*, pág. 347.

¹⁹ *Ibid.*, pág. 361.

²⁰ *Ibid.*, pág. 356.

²¹ *Ibid.*, pág. 357.

²² Cf. *ibid.*, págs. 366-367.

²³ *Ibid.*, pág. 370.

²⁴ *Ibid.*, pág. 371.

²⁵ *Ibid.*, pág. 251.

²⁶ *Ibid.*, pág. 257.

²⁷ *Ibid.*, pág. 253.

²⁸ *Ibid.*, pág. 253.

²⁹ *Ibid.*, pág. 256.

³⁰ Cf. *infra*, pág. 175 y sigs.

³¹ MEGA, I, 3, pág. 294.

³² *Ibid.*, pág. 294 y sigs.

³³ *Ibid.*, pág. 296.

³⁴ *Ibid.*, pág. 296.

³⁵ *Ibid.*, pág. 298.

³⁶ En francés en el original de Marx.

³⁷ MEGA, I, 3, pág. 299.

³⁸ El capítulo se titula *Kritische Schlacht gegen den französischen Materialismus*, y termina con una nota que presenta pasajes extraídos de las obras de Helvecio, Holbach y Bentham. Cf. MEGA, I, 3, págs. 300-310.

³⁹ Cf. F. Engels, *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*, 1886. Engels también cometió el error de aceptar sin protestar las interpretaciones ofrecidas por Plekhanov sobre el "moderno materialismo dialéctico" en su ensayo publicado en 1891. Cf. *Zu Hegels sechzigstem Geburtstag*, NZ, X/1, pág. 198 y sigs.

⁴⁰ MEGA, I, 3, pág. 301.

⁴¹ *Ibid.*, pág. 306. Marx se refiere a C. A. Helvecio, *De l'homme, de ses facultés intellectuelles et de son éducation*, Londres, 1773.

⁴² Cf. *ibid.*, pág. 307. "Wie der 'kartesische' Materialismus in die 'eigentliche Naturwissenschaft' verläuft, so mündet die andre Richtung des französischen Materialismus direkt in den 'Sozialismus' und 'Kommunismus'."

⁴³ *Ibid.*, pág. 307 y sigs.

⁴⁴ *Ibid.*, pág. 264 y sigs. Según Engels, Feuerbach había descubierto el "misterio" del sistema hegeliano, destruido la dialéctica de los conceptos y sustituido la conciencia de sí infinita por el hombre real.

Parte 2

SOCIOLOGIA

Capítulo 1

MATERIALISMO PRAGMATICO

REANUDACION DE LOS ESTUDIOS ECONOMICOS Y PROYECTOS DE ESTUDIO

UNA vez puestos los primeros mojones de su teoría sociológica, Marx vuelve a los proyectos literarios que ya había comenzado a hacer. Según un contrato firmado a comienzos de febrero de 1845 con un editor alemán de paso hacia París, se compromete a entregar un texto cuyo título resume por sí solo la obra de su vida: *Crítica de la política y de la economía política*.¹ Dos días después, abandona París y Francia en cumplimiento de una orden de expulsión que lanzan las autoridades contra él y otros colaboradores del *Vorwärts*, cediendo así a las presiones del gobierno prusiano.² Marx elige Bruselas como nuevo lugar de exilio, y retoma en esta ciudad sus estudios económicos: una nueva serie de cuadernos de anotaciones y de extractos de lectura, escritos entre febrero y junio de 1845, nos informa sobre la orientación de sus investigaciones. Entre los autores franceses cuyas ideas registra con todo cuidado figura Eugène Buret, Ch. Ganihl y sobre todo François Quesnay; más numerosos son los extractos de obras inglesas, en especial de autores como John E. Bray, Th. Cooper, J. R. Mac Culloch, John Stuart Mill, Robert Owen y Andrew Ure.³

Cuando se advierte la asiduidad con que reunía los materiales para la obra prometida, se comprende que no haya podido afrontar el compromiso suscripto y respetar el plazo exigido para la entrega del texto. Dos años después de la firma del contrato, el editor le notificará que éste ha sido anulado.

Es en el curso de estos dos años cuando Marx elabora la teoría social cuyos prolegómenos habría formulado en los manuscritos parisienses. Datan de esta época las dos obras en las que se desarrolla esta teoría en su tenor definitivo.

El primero de estos trabajos, *La ideología alemana*, obra común de Marx y Engels, sólo lo hemos conocido en su totalidad después de 1932.⁴ El segundo, la *Miseria de la filosofía*, redactado por Marx en francés, apareció

a principios de 1847.⁵ Uno y otro son textos de polémica y de crítica, pero al igual que en el caso de *La Sagrada Familia*, se desprende de ellos un contenido positivo que lleva a una concepción de conjunto de la vida social. Diversos documentos que quedaron inéditos durante la vida del autor, nos permiten conocer el proyecto general que presidía estas dos obras, en el momento en que Marx se instala en Bruselas.

Veamos en primer término el esquema de un estudio que se proponía consagrar al problema del Estado y que registrara en un cuaderno, fuente de preciosas indicaciones bibliográficas:⁶

1. *Historia de la génesis del Estado moderno o la Revolución Francesa*. Presunción de la esfera política: se toma por el Estado antiguo. Actitud de los revolucionarios hacia la sociedad burguesa. División de todos sus elementos en seres burgueses y en seres políticos.

2. *La proclamación de los Derechos del Hombre y la constitución del Estado*. La libertad individual y el poder público.

Libertad, igualdad y unidad. La soberanía popular.

3. *El Estado y la sociedad burguesa*.

4. *El Estado representativo y la Carta*. El Estado representativo constitucional; el Estado representativo democrático.

5. *La separación de poderes*. Poder legislativo y poder ejecutivo.

6. *El poder legislativo y los cuerpos legislativos*. Los clubes políticos.

7. *El poder ejecutivo*. Centralización y jerarquía. Centralización y civilización política. Federalismo e industrialización. La *administración estatal* y la *administración comunal*.

8'. *El poder judicial y el Derecho*.

8''. *Nacionalidad y pueblo*.

9'. *Los partidos políticos*.

9''. *El sufragio electoral*, la lucha por la supresión del Estado y de la sociedad burguesa.⁷

Algunos de los temas indicados en este esquema habían sido tratados por Marx, de manera más o menos detallada, en sus diversos escritos, publicados o inéditos, antes y durante su estada en París. Sin embargo, no se trata aquí de una simple recapitulación de los temas que ya habíamos encontrado antes: una nueva perspectiva parece dibujarse, adquirida de manera lenta y progresiva al precio de una laboriosa investigación.

Esto es aun mucho más visible en el esquema anotado en el mismo cuaderno con el título: "Construcción hegeliana de la fenomenología." El autor fija en cuatro puntos las enseñanzas sacadas de Hegel y de Feuerbach, antes de emprender la obra proyectada:

1. Conciencia de sí en lugar del hombre. Sujeto-objeto.

2. Las *diferencias* reales tienen poca importancia, porque la sustancia se concibe como diferenciándose en sí misma, o porque el hecho de diferenciarse y de distinguir —en otros términos, la actividad intelectual— es considerada como lo esencial. Por eso es por lo que, en el interior de la especulación, Hegel pudo hacer distinciones que van al corazón de las cosas.

3. Supresión de la *alienación* y supresión de la *realidad objetiva* (*Gegenstaendlichkeit*) son tenidas como idénticas (Feuerbach ha desarrollado este aspecto del problema).

4. Tu propia sublimación del objeto representado, del objeto en tanto objeto de la conciencia; ella equivale a la supresión *real, objetiva*, es decir, a la *acción*, a la *praxis* y a la *actividad real*. (A desarrollar.)⁸

LAS TESIS SOBRE FEUERBACH

Sin duda, el tercer documento que figura en el cuaderno de Marx, que Engels revelara con el título de *Tesis sobre Feuerbach*, en 1888, es mucho más importante que los dos textos precedentes.⁹ Estos once aforismos son como el acta de fundación de la sociología y de la ética marxistas; señalan el fin de una etapa en el itinerario intelectual de Marx y el comienzo de una nueva fase que cubrirá toda su carrera futura, científica y política. Gracias a esas tesis, que de ningún modo estaban destinadas a la publicación, toda la obra marxista adquiere su verdadera significación y se coloca a la vanguardia del pensamiento sociológico moderno. La primera tesis aparece como una incursión en el dominio de la gnoseología: el autor se apresta a liquidar toda teoría especulativa del conocimiento, sea materialista o idealista, en beneficio de una concepción sociológica del espíritu humano:

“El principal defecto común a todas las variantes del materialismo (incluso el de Feuerbach) es que la realidad concreta y sensible (*der Gegenstand, die Wirklichkeit, Sinnlichkeit*) es considerada sólo bajo la forma del objeto o de la representación, pero no como *actividad sensorial, como praxis humana*: no se la considera en su dimensión subjetiva. Es por ello que el factor *activo* fue desarrollado de manera abstracta en el idealismo, en oposición al materialismo; idealismo que, naturalmente, ignora la actividad real, sensible en cuanto tal. Feuerbach reclama objetos concretos (*sinnliche... Objekte*), objetos realmente distintos de los objetos de pensamiento: sin embargo no concibe la actividad humana como actividad referida a los *objetos (gegenständliche Tätigkeit)*. En efecto, en su libro *La esencia del cristianismo*, considera sólo como humanamente auténtico el comportamiento teórico, mientras que la praxis sólo es captada y retenida en su manifestación judaica impura. En consecuencia, Feuerbach no comprende la significación de la actividad ‘revolucionaria’, de la actividad práctico-crítica.”¹⁰

No han faltado los intentos de relacionar la teoría del conocimiento delineada más arriba con ciertas doctrinas epistemológicas modernas, como el pragmatismo, el conductismo y la epistemología operacionalista. Estas tentativas pueden ser legítimas y útiles, pero conviene atenerse ante todo al sentido mismo del trabajo teórico de Marx, evitando situar la interpretación a un nivel especulativo.¹¹ Se podría decir simplemente que Marx se esfuerza por cortar el nudo gordiano del problema del conocimiento, cuidándose de situar el problema gnoseológico en la esfera de la especulación abstracta, en la que no hay camino que conduzca a la realidad cotidiana de la existencia. Proyecta renovar la gnoseología materialista, restituyendo a la individualidad humana la plenitud de su pensar y de su ser. El materialismo antiguo se colocaba frente a la realidad y hacía del pensamiento humano un espejo pasivo que reflejaba el mundo exterior. A ese mundo-

objeto correspondía el mundo-representación, correspondencia que no podía mantenerse sino al precio de múltiples concesiones hechas a una metafísica dudosa.¹² Feuerbach, quien había retomado la tradición del sensualismo inglés y francés, dio un paso hacia adelante; diciéndose spinozista, restableció los derechos de la afectividad humana. No obstante, cuando Feuerbach eleva la “nueva filosofía” al rango de “religión”, su materialismo no abandona el plano afectivo y contemplativo.¹³

Sólo el idealismo ha dado cuenta de la subjetividad humana y de su vocación creadora; pero —y es evidente que aquí Marx apunta a la especulación idealista de Hegel y sus epígonos— se limitó a reconocer la actividad del pensamiento lógico-conceptual, la facultad combinatoria del pensamiento abstracto.

Por su parte, Marx intentará suplir las deficiencias del materialismo y del idealismo reuniendo sus verdades parciales y purificándolas de todo residuo especulativo. La segunda tesis enuncia el resultado positivo de esta reflexión:

“La cuestión de saber si el pensamiento humano puede aspirar a una verdad objetiva (*ob dem menschlichen Denken gegenstaendliche Wahrheit zukomme*) no es una cuestión teórica sino práctica. El hombre debe demostrar la verdad en la praxis, es decir, la realidad, la potencia, el ser-aquí de su pensamiento. La controversia sobre la realidad o la no-realidad del pensamiento —del pensamiento aislado de la praxis— pertenece a la pura escolástica.”¹⁴

Se advierte lo lejos que se halla Marx de toda especie de cientificismo y próximo a ese nuevo espíritu científico que acentúa el carácter puramente instrumental de todo conocimiento racional.¹⁵ El extenderá esta concepción del valor instrumental de las teorías científicas a un dominio de la experiencia hasta entonces poco explorado: la sociedad humana, y extraerá la lección ética del principio inicialmente planteado:

“La tesis materialista de la influencia modificadora de las circunstancias y de la educación olvida que las circunstancias son modificadas por los hombres y que el mismo educador debe ser educado. Por lo tanto, esta tesis está obligada a dividir la sociedad en dos partes, una de las cuales se eleva por encima de la sociedad.

”Desde una perspectiva racional, la convergencia del cambio ambiental y de la actividad o de la autotransformación humana sólo puede comprenderse racionalmente como *praxis revolucionaria*.”¹⁶

Es la misma idea expresada en *La Sagrada Familia* a propósito de la ética de los materialistas franceses, pero enriquecida por un nuevo enfoque: los hombres no cambian sino cambiando las condiciones en que viven. Toda transformación revolucionaria del medio social provoca una transformación interior de los hombres, actores de su destino. Así la verdad o la “necesidad” de la revolución socialista será para Marx no tan sólo un problema de reflexión teórica, sino sobre todo una prueba voluntariamente asumida en la praxis política.

En las tesis siguientes, Marx esboza una concepción sociológica de las diversas formas de la alienación humana, partiendo del tipo más evidente y mejor estudiado: la religión. En el cuarto aforismo define una nueva

actitud, a la vez teórica y política, respecto del problema religioso; es aquí donde su crítica a Feuerbach adquiere su pleno significado:

“Feuerbach parte del hecho de la autoalienación religiosa, del desdoblamiento del mundo en una esfera religiosa y una esfera profana. Su trabajo consiste en disolver el mundo religioso restituyéndolo a sus fundamentos terrenales. Sin embargo, que esos fundamentos se separen de sí mismos y se fijen en las nubes como si fueran un reino independiente, sólo puede explicarse por las discordancias y profundas contradicciones de esta base temporal. Por lo tanto, se hace necesario comprender este sustrato en su contradicción y revolucionarlo de un modo práctico. Por ejemplo, cuando se ha logrado descubrir que la familia profana es el secreto de la Sagrada Familia, conviene aniquilar la primera tanto teórica como prácticamente.”¹⁷

Marx pasa así del plano general de las relaciones entre el conocimiento y la praxis al problema más concreto de las relaciones entre la alienación humana y lo que denomina aquí “base temporal” de las aberraciones supersticiosas (más tarde, hablará de “superestructura” y de “base material”). Feuerbach encara estas relaciones desde el punto de vista exclusivo de la conciencia afectiva, sin buscar la verdadera causa de la alienación religiosa, sin examinar siquiera las condiciones concretas que obligan a los hombres a buscar asilo en construcciones quiméricas. El quinto aforismo aplica a Feuerbach la lección general del primero: “No satisfecho con el pensamiento abstracto, Feuerbach acude a la representación concreta (*Anschauung*); pero de ningún modo concibe la percepción sensible (*Sinnlichkeit*) como actividad práctica de los sentidos del hombre.”¹⁸

Una vez explicitada su concepción antiescolástica y antiespeculativa del problema del conocimiento, Marx se vuelve hacia la antropología feuerbachiana. Su crítica revela una vez más que quiere superar el punto de vista antropológico mediante una concepción sociológica de la existencia y de la historia humanas. La sexta tesis expresa toda la novedad de esta óptica social:

“Feuerbach disuelve el ser religioso en el ser humano. Pero el ser humano no es una abstracción inherente al individuo aislado. En su realidad, el ser humano es el conjunto de las relaciones sociales.

”Poco preocupado por la crítica de este ser real, Feuerbach está obligado:

”1. A hacer abstracción del proceso histórico y a erigir la sensibilidad religiosa (*das religiöse Gemüt*) en una entidad fija mediante la presuposición de un individuo abstracto, aislado;

”2. A concebir, por consiguiente, al ser humano tan sólo como ‘especie’, como generalidad interior, muda, lazo natural entre los individuos.”¹⁹

Marx abandona aquí el postulado antropológico del “hombre genérico” en beneficio de una concepción que sitúa al ser humano dentro de una doble perspectiva, histórica y social. Historia y sociedad (pasado y presente) aparecen entonces como las dimensiones fundamentales de la existencia humana; producidas por el hombre, reaccionan sobre su creador y modelan su estructura íntima. Este vaivén entre el hombre, la herencia histórica y los aportes sociales constituye el proceso de la vida social en

su conjunto y será evocado, con frecuencia, en los futuros escritos de Marx.

En los aforismos siguientes, la interpretación sociológica y pragmática de las formas de la conciencia humana se precisa aun más, para terminar revistiendo el aspecto de un principio heurístico de alcance general: "Feuerbach no reconoce que la 'sensibilidad religiosa' es un producto social y que el individuo abstracto que él analiza pertenece a un tipo determinado de la sociedad."²⁰

"En su esencia, toda vida social es *práctica*. Todos los misterios que conducen la teoría hacia el misticismo encuentran su solución racional en la praxis humana y en la comprensión de esta praxis."²¹

No se trata, pues, de rechazar de ningún modo la interpretación y la explicación teórica de los fenómenos sociales. Simplemente, Marx se rehúsa a considerar la teoría como un fin en sí; el rigor científico de toda teoría referida a la sociedad se afirma tanto mejor si se acompaña de un constante recurso a la observación empírica.

La novena y décima tesis revelan toda la significación y todo el alcance de la crítica marxista a las diversas escuelas materialistas; en especial, muestran que el verdadero proyecto que preside la empresa científica de Marx consiste en elevarse del plano particular y limitado de la sociedad burguesa y de los individuos aislados a un nivel superior de conocimiento, de donde sería posible tomar en cuenta y examinar la esfera total de las sociedades humanas tanto en su devenir histórico como en su interacción sincrónica.

"El resultado último al que llega el materialismo especulativo (*anschauende*), es decir el materialismo que no entiende la sensibilidad como actividad práctica, es la visión (*Anschauung*) de los individuos aislados y de la sociedad burguesa."²²

"El punto de vista del clásico materialismo es la sociedad burguesa. El nuevo materialismo se sitúa al nivel de la sociedad humana o de la humanidad social (*gesellschaftliche*)."²³

En consecuencia, el "nuevo materialismo" se confunde con una teoría general de la sociedad, que es al mismo tiempo un método de explicación sociológica de la historia humana. Se abandona así el plano de la especulación gnoseológica pura y el "materialismo" deja de ser una metafísica de la materia para convertirse en un instrumento de conocimiento y de dilucidación de la realidad social e histórica.

La crítica marxista de la gnoseología materialista e idealista lleva a cabo una verdadera inversión de las perspectivas. Una vez afirmada esta toma de posición metodológica, Marx formula, en cierto sentido como un credo personal, el postulado ético final que deduce de la reflexión precedente:

"Los filósofos se han limitado a *interpretar* el mundo de diversas maneras; pero lo que importa es *transformarlo*."²⁴

LA IDEOLOGIA ALEMANA Y LA CONCEPCION MATERIALISTA DE LA HISTORIA

En diciembre de 1844, Marx había leído *Der Einzige und sein Eigentum*, que Max Stirner acababa de publicar.²⁵ Enseguida pensó que la obra

merecía ser denunciada públicamente como la última y más extraña manifestación del neo-hegelianismo.²⁶ No obstante, su expulsión de Francia y los estudios económicos retomados en Bruselas y Manchester en vista del texto prometido a su editor, lo alejaron de este proyecto.²⁷ Sólo después de tomar conocimiento de los últimos escritos de Bruno Bauer y Max Stirner, aparecidos en Leipzig, Marx decide de común acuerdo con Engels continuar la crítica a los epígonos de Hegel, comenzada en *La Sagrada Familia*.

El fruto de esta colaboración fue un voluminoso manuscrito que incluye tanto la sátira como el debate filosófico. Contiene la exposición más completa de la teoría social fundada por Marx: ignorada hasta 1932, hubiera podido cortar de raíz muchas confusiones y malos entendidos en cuanto a esa teoría.²⁸ Podríamos preguntarnos cuál fue la parte de Engels en la elaboración del trabajo, pero las formales y repetidas declaraciones del más íntimo de los amigos de Marx nos dispensan de insistir sobre esta cuestión de paternidad.²⁹

Por lo contrario, nos parece más interesante recordar que cuando Engels se reúne con Marx en Bruselas, en la primavera de 1845, acababa de enviar a la imprenta su obra sobre la *Situación de la clase obrera en Inglaterra* y volvía de un viaje de proselitismo comunista por Renania.³⁰ En la imposibilidad de realizar sus ideas con los “puños”, ardía en deseos de consagrarse a “cosas reales, vivientes, a ideas y resultados históricos”.³¹ En estas condiciones, una colaboración con Marx debía parecerle el medio más eficaz para combatir la obra nefasta que, según él, los Bauer y Stirner estaban haciendo en Alemania, en el momento mismo en que los obreros comenzaban a prestar atención a las doctrinas socialistas.³²

Al igual que en Marx, también en estos escritos de F. Engels hay una fuerte tendencia a otorgar al socialismo una motivación ética. El estudio y la observación de la vida obrera en los grandes centros industriales de Inglaterra y Alemania le habían hecho comprender todo el peligro del sistema de la libre competencia y sus secuelas: contraste creciente entre la riqueza y la pobreza, anarquía, conflictos sociales, degradación moral. Al igual que Marx, Engels estaba persuadido profundamente de que “la felicidad individual es inseparable de la felicidad del prójimo” y de que el socialismo tendía a crear una comunidad en la que cada uno podía “desarrollar con toda libertad su naturaleza humana y vivir con su semejante en una relación humana”.³³ Como Marx, estaba convencido de que la iniciativa social de una transformación radical de las condiciones sociales sólo podía partir del proletariado, y que el proselitismo teórico debía ser instrumentado por un movimiento obrero real.

Sin embargo, ambos autores entendían que el pensamiento socialista no podía enraizarse en las masas populares si los epígonos de Hegel continuaban obstaculizando toda empresa de educación política de las masas. Max Stirner, quien predicaba un individualismo desenfrenado, había desbordado la medida. Al asociarse para hacer frente a este nihilismo pretencioso, Marx y Engels querían ganar adherentes en los medios intelectuales y obreros alemanes mediante una nueva teoría social, diametralmente opuesta a la ideología neo-hegeliana en cualquiera de sus variantes. La radicalización

de las masas populares alemanas, a ejemplo del proletariado francés e inglés, no podía apresurarse sin una previa eliminación de la influencia intelectual de los Bauer, Stirner, etcétera, y sin sustituirla por una obra de educación socialista, accesible a la inteligencia de las clases pobres, del proletariado industrial y de la pequeña burguesía.³⁴

Lo que más lo llevaba a rebelarse en la obra de Stirner era su manía —por lo demás poco original, puesto que se trataba de un resultado lógico de la filosofía de la conciencia de sí— de reducir toda la existencia humana a una especie de visión alucinante de un yo sobrehumano, todopoderoso, capaz de crear y de destruir a voluntad el mundo fenoménico, la sociedad y sus instituciones, sus costumbres y sus conflictos. En suma, Stirner era el portavoz del neo-hegelianismo llevado al absurdo; encarnaba el “proceso de putrefacción del espíritu absoluto”, la disolución definitiva de la filosofía hegeliana.³⁵

En el prefacio destinado a *La ideología alemana*, Marx y Engels resumían en los siguientes términos la posición común a las diversas tendencias de la filosofía posthegeliana: “Hasta hoy, los hombres se han hecho siempre ideas falsas sobre sí mismos, sobre lo que son o lo que deberían ser (. . .). Los fantasmas de sus cerebros han comenzado a volverse contra ellos. Creadores, se han inclinado ante sus propias creaciones. Liberémosles de esas alucinaciones, ideas, dogmas y fantasmas que los doblegan bajo su yugo. Rebelémonos contra esta ideocracia. Enseñémosles a trocar esas imaginaciones por pensamientos que correspondan a la esencia del hombre, dicen unos; enseñémosles a adoptar una actitud crítica hacia sus quimeras, dice otro; a expulsarlas de su cabeza —afirma un tercero— y la realidad existente se desplomará.”³⁶

No carece de interés recordar aquí los términos en que Engels, después de la muerte de su amigo, resumió la teoría social que Marx le expusiera durante su encuentro en Bruselas y que en su momento habría de servirles como hilo conductor en la crítica de la nueva ideología alemana. El resumen de Engels busca poner de relieve el “pensamiento maestro” de *El manifiesto comunista*: “La producción económica y la estructura social que necesariamente se deriva de ella en cada época forman la base de la historia política e intelectual de dicha época. Toda la historia (después de la disolución de la comunidad agraria primitiva) ha sido la historia de la lucha de clases, de luchas entre clases explotadas y clases explotadoras, entre clases dominadas y clases dominantes, en los sucesivos estadios de la evolución social. Pero en la actualidad, esta lucha ha alcanzado un grado tal que la clase explotada y oprimida [el proletariado] ya no puede emanciparse más de la clase que la explota y la oprime [la burguesía] sin liberar al mismo tiempo y para siempre la sociedad entera de la explotación, de la opresión y de las luchas de clases.”³⁷

Estas diferentes tesis enumeradas por Engels pueden advertirse sin duda en *El manifiesto comunista*, pero fueron ante todo formuladas y desarrolladas en el manuscrito de *La ideología alemana*. Dispersas en los diversos capítulos de esta obra, según las necesidades de la polémica, podemos encontrar no obstante la relación que hay entre ellas. Si se quisiera presentar los temas tratados en *La ideología alemana* de acuerdo con un orden

metódico, tal como corresponde a las formulaciones dadas por el mismo Marx respecto de su teoría, se obtiene el siguiente esquema aproximativo:

- Método historiográfico
- Modos de producción: fuerzas de producción y relaciones sociales de producción
- División del trabajo
- Formas de propiedad
- Clases sociales
- El Estado
- Sociología de la revolución
- Ideologías
- La sociedad comunista.

Se puede afirmar que, en su conjunto, los temas y problemas abordados en *La ideología alemana* reaparecen, tratados de una manera más o menos metódica, en los trabajos ulteriores de Marx, políticos, históricos o económicos. Tenemos así la prueba de la continuidad entre las diversas fases de su desarrollo intelectual, de donde se infiere que sin un conocimiento de su obra teórica anterior a la fundación de la Liga Comunista, su carrera y su obra posteriores no podrían comprenderse de un modo efectivo. Un examen atento del contenido de *La ideología alemana* nos permitirá familiarizarnos con los datos permanentes de su pensamiento científico y ético.

HISTORIOGRAFIA CIENTIFICA

El manuscrito titulado "Feuerbach", sin duda redactado en su totalidad por Marx es el que sirve de introducción a *La ideología alemana*. En él se habla poco de Feuerbach, sea porque la parte que le concernía no fue conservada, o bien porque el manuscrito no presenta un todo acabado. De cualquier modo, este texto contiene la primera exposición casi completa de la teoría sociológica concebida por Marx tras varios años de estudios de todo orden, filosóficos, históricos y económicos. Esta es la exposición que resumirá quince años más tarde, en unas pocas líneas, en el prefacio de su *Crítica de la economía política*, donde declara que ese descubrimiento teórico había sido el "hilo conductor" de todas sus investigaciones ulteriores.³⁸ Es sabido que estos aforismos, formulados en 1859, constituyeron hasta 1926 el alimento de una frondosa literatura consagrada a su explicación y exégesis, no sin provocar innumerables controversias.³⁹

El texto comienza con una presentación del neo-hegelianismo, de Strauss a Stirner. El rasgo común a todas las críticas dirigidas contra Hegel consistió en desprender un aspecto del sistema hegeliano para enfrentarlo sea a otro aspecto, o al sistema como tal. La joven escuela, que concibe la filosofía de Hegel como una nueva teología, engloba las obras de la conciencia humana —política, derecho, moral, filosofía, etcétera— en la esfera de la conciencia religiosa. Por consiguiente, la liberación humana reclamada por los neo-hegelianos no podía significar sino la expulsión fuera de la conciencia de todas las formas del dogma religioso. Según Marx, esta exigencia de una nueva interpretación del estado de cosas existentes implicaba un rígido conservatismo, bajo el velo de una fraseología ultrarrevolucio-

naria. Los ideólogos alemanes, para explicar los hechos históricos, se atenían a las categorías y a las ideas. Marx tomará el camino inverso: en lugar de considerar en primer término las ideas e ilusiones que los hombres se hacen sobre su existencia, se volverá hacia los hombres “realmente activos” para deducir de su vida real los “reflejos y ecos ideológicos del citado proceso vital”.⁴⁰

Un pasaje, tachado en el manuscrito, permite entrever el método historiográfico opuesto por Marx a las concepciones neo-hegelianas: “No conocemos más que una sola ciencia: la ciencia de la historia”, había escrito el autor, a quien luego esta formulación debió parecer dudosa. “La historia puede ser considerada desde dos puntos de vista: en tanto historia de la naturaleza, por una parte, y en tanto historia de los hombres, por la otra. No obstante, estos dos puntos de vista son inseparables; mientras haya hombres, la historia de la naturaleza y la historia humana se condicionarán recíprocamente. La historia de la naturaleza —en otros términos, la ciencia de la naturaleza— no nos interesa aquí; por lo contrario, nosotros nos ocuparemos de la historia de los hombres, puesto que casi toda ideología se reduce sea a proponer una concepción absurda de la historia, o bien a hacer por completo abstracción de ésta, siendo que la ideología no es sino un aspecto de la historia de los hombres.”⁴¹

Marx parece comprender que su intento por captar el encadenamiento histórico de las relaciones humanas le exige buscar ciertas constantes en el comportamiento social de los hombres, a la luz de una teoría de la praxis humana. Pero esta intuición no adopta la forma de “descubrimiento”, proclamado más tarde por Engels; Marx se limita a hablar de un “hilo conductor”, o sea, de un principio metodológico que puede guiar al investigador en el descubrimiento de las relaciones funcionales entre las diversas esferas y niveles de la realidad social global.

Para merecer el título de ciencia, la historiografía debería partir de tres datos: la organización biológica de los individuos y su determinismo ecológico,⁴² las condiciones naturales geográficas, oro-hidrográficas, climáticas, etcétera, y las modificaciones aportadas a estas condiciones por el trabajo humano; y por último, el comportamiento activo de los hombres en la producción de sus medios de existencia. Es sobre todo este último punto el que retuvo la atención de Marx y le permitió innovar en materia de sociología: “Se pueden distinguir a los hombres de los animales tomando como criterio la conciencia, la religión o lo que se quiera. Ellos mismos comienzan a distinguirse de los animales a partir del momento en que comienzan a *producir* sus medios de existencia, comportamiento que les es dictado por su organización corporal. Al producir sus medios de existencia, los hombres producen indirectamente su propia vida material.”⁴³

El término “praxis”, que aparece en casi todos los aforismos sobre Feuerbach, sólo aquí recibe su plena significación: se trata del trabajo de los hombres con vistas a la conservación de su ser, actividad que es ella misma un determinado modo de existencia de los individuos, al mismo tiempo que ejerce una función estructuradora sobre la personalidad humana: “La materia con que los individuos manifiestan su vida constituye su ser. En consecuencia, lo que ellos son coincide tanto con lo que producen

como con la *manera de producir*.”⁴⁴ Los hombres piensan de acuerdo con lo que hacen, su conciencia se forma en y por su actividad material, ella emerge de las relaciones concretas que éstos establecen entre sí y se halla ligada al comportamiento y a las conductas adoptadas en el proceso de trabajo. Este comportamiento concreto, vital y social, fundamenta toda producción intelectual, toda conducta política o moral.

METODO HISTORIOGRAFICO

En oposición al método historiográfico especulativo, Marx llega a definir así el método sociogenético que propone a los historiadores: “Esta concepción de la historia toma, por lo tanto, como punto de partida el proceso de producción real que analiza a partir de la producción material de la vida inmediata; considera la forma del comercio (*Verkehrsform*) correspondiente a este modo de producción y engendrada por este último —esto es, la sociedad civil en sus diversos niveles— como la base de toda la historia. Su papel consiste, por una parte, en demostrar la acción de esta sociedad en tanto Estado, y por la otra en explicar, partiendo de esta base, el conjunto de las diversas producciones teóricas y de las formas de conciencia: religión, filosofía, moral, etcétera, sin dejar de investigar su génesis con ayuda de estas mismas producciones. Desde luego, dicho procedimiento permite exponer la materia en su totalidad (y por ello mismo la acción recíproca de los diversos elementos).”⁴⁵ Al definir su método de investigación y el dominio de hechos a explorar, Marx se distancia de la historiografía como tal y se encamina hacia un dominio del conocimiento muy particular para el que había hallado, por otra parte, en sus tesis sobre Feuerbach, una designación muy simple: la ciencia de la sociedad humana o de la humanidad social.⁴⁶

Examinemos en primer término su análisis de lo que considera el fundamento de la historia; volveremos luego al problema de las creaciones ideológicas, que ocupa un lugar eminente en este manuscrito.

Hemos visto que Marx se preocupó desde muy joven por el problema de la producción material en el seno de los grupos sociales. En el manuscrito que estudiamos, este tema se halla por primera vez en el centro mismo de su reflexión. Toda producción material realizada en una escala importante provoca un aumento de la población agrupada y una intensificación de las relaciones humanas en el interior del grupo. Lo mismo sucede en un conjunto de grupos sociales: entre los pueblos, las relaciones se establecen desde sus comienzos en función del modo de producción adoptado por cada uno de ellos. En efecto, en la base de toda historia humana hay un hecho completamente elemental, que aparece como el dato fundamental del estudio de las sociedades humanas: “Para vivir, ante todo es necesario comer y beber, alojarse, vestirse, etcétera. Por lo tanto, el primer acto histórico es la producción de los medios para satisfacer estas necesidades, la producción de la vida material como tal.”⁴⁷

Marx elogia a los historiadores franceses e ingleses porque, pese a su ideología política, han sabido tener en cuenta la “base materialista” de la historia al considerar el estudio del comercio y de la industria.⁴⁸ Es, sin

duda, mediante el uso de sus enseñanzas que él logra elaborar el principio metodológico de su propia investigación: partir de las necesidades humanas y de los modos de producción que las satisfacen.

Las primeras necesidades no han logrado todavía ser satisfechas, cuando ya su misma satisfacción y los medios puestos en acción provocan nuevas necesidades: esta es la segunda intervención de las fuerzas históricas en las relaciones humanas. Un tercer hecho, en fin, marca ya desde sus comienzos el carácter social de estas relaciones: la constitución de la familia.

TIPOS DE PROPIEDAD Y DIVISION DEL TRABAJO

La familia, que comenzó por tener una gran importancia al ser el único vínculo social, fue perdiendo ese privilegio a medida que las crecientes necesidades hicieron nacer nuevas relaciones sociales. La propiedad privada favorece el carácter doméstico de la economía, carácter que se pierde de modo imperceptible con la aparición de las ciudades, pero cuya efectiva desaparición sólo vendrá con el desarrollo técnico, que suprime la separación entre la ciudad y el campo. La producción de la vida humana bajo este doble aspecto biológico y social posee desde el principio una condición cooperativa, que se acentúa en el transcurso del desarrollo histórico: la cooperación material es definida por Marx como "fuerza productiva".

Es la primera vez que la noción de "fuerza productiva" aparece en los escritos de Marx; y a falta de definición rigurosa, el encadenamiento de su pensamiento permite captar los alcances de este concepto: "Las relaciones entre las diferentes naciones dependen del grado de desarrollo que cada una ha podido dar a sus fuerzas productivas, a la división del trabajo y al comercio (*Verkehr*) interior. En general, esta tesis es aceptada. Pero no es sólo la relación de una nación con otras naciones, sino que toda la estructura (*Gliederung*) interior de esta nación depende del nivel de desarrollo de su producción y del comercio interior y exterior."⁴⁹

Marx introduce aquí la noción de "división del trabajo" como criterio del desarrollo de las fuerzas productivas: "Toda nueva fuerza productiva, en tanto no representa una simple extensión cuantitativa de las fuerzas productivas ya existentes (...), trae como consecuencia una nueva división del trabajo."⁵⁰ En otros términos, todo modo de producción se define en función de un modo de cooperación social, el cual representa como tal una "fuerza productiva". Entre el nivel industrial y el nivel social se descubre una relación funcional de dependencia, que constituye la materia principal de la investigación historiográfica como Marx la entiende. Marx dedica, por otra parte, numerosos desarrollos al problema de la división del trabajo, problema clave de su teoría social. En la división del trabajo reside la separación de la ciudad y del campo, la separación del trabajo industrial y del trabajo comercial, la separación de uno y otro respecto del trabajo agrícola, así como la creciente multiplicación de sectores profesionales en el seno de cada esfera de actividad. También la diversidad de formas de la propiedad se explica por los diversos estadios de la división del trabajo.

En efecto, en cada plano de la división del trabajo los individuos entablan relaciones que modelan su comportamiento respecto de la materia,

instrumentos y productos de su trabajo. Marx distingue cuatro formas o tipos de propiedad: la propiedad tribal, la propiedad comunal y patrimonial de la antigüedad, la propiedad feudal o corporativa, y por último la propiedad privada moderna.

La propiedad tribal que hallamos en los pueblos que viven de la caza, de la pesca, de la cría de ganado y a veces de la agricultura, corresponde a un nivel poco desarrollado de la producción y a una división del trabajo muy rudimentaria. La estructura social revela una jerarquía patriarcal fundada en la esclavitud, que se amplía a medida que la población y las necesidades aumentan, produciendo una extensión de las relaciones con el exterior bajo la forma de guerras y trueques.

Este primer tipo de propiedad se encuentra aún en el mundo antiguo y en el medievo, donde se limita a la posesión de tierras pertenecientes al Estado. La forma dominante de propiedad en la antigüedad es la propiedad comunal y estatal, que según Marx corresponde al segundo tipo de propiedad, resultado de la reunión de varias tribus en una ciudad, sea por contrato o conquista. La esclavitud persiste todavía, y es la base de toda la producción. Sin embargo, junto a la propiedad terrateniente aparece ya la propiedad privada, en primer término mobiliaria y luego inmobiliaria. El desarrollo de esta última, que lleva a una mayor división del trabajo, sacude profundamente la estructura social a medida que se acentúan la oposición entre la ciudad y el campo y la oposición entre los Estados. En el seno de la sociedad surge un antagonismo de clase que enfrenta, como en Roma, a ciudadanos libres y a esclavos, mientras los plebeyos ocupan un lugar intermedio que no supera el estadio de un subproletariado.

Con respecto al papel que desempeñan las guerras y las conquistas en la historia antigua, Marx observa: "El fenómeno de la conquista parece contradecir toda esta concepción de la historia. Hasta aquí, la violencia, la guerra, los pillajes, las muertes, etcétera, eran considerados como la fuerza motriz de la historia. Por nuestra parte, podemos limitarnos a los puntos esenciales y no citar más que un solo ejemplo sorprendente: la destrucción de una civilización antigua por un pueblo bárbaro y, sucediendo a esta destrucción, el comienzo de la formación de una nueva organización de la sociedad. [Roma y los bárbaros, el feudalismo y la Galia, el imperio romano oriental y los turcos.] En el pueblo conquistador, la guerra (...) como tal sigue siendo una forma de comercio (*Verkehrsform*) normal, explotada con tanto más diligencia cuanto que el aumento de la población que ya no puede acomodarse al modo de producción tradicional y primitivo (...) crea la necesidad de nuevas relaciones productivas."⁵¹

El tercer tipo de propiedad aparece en la Edad Media y se origina en el campo. Es la propiedad feudal o corporativa, cuya evolución se realiza en un terreno muy vasto, preparado por las conquistas romanas y la extensión de la agricultura. Subsecuente al aniquilamiento de enormes masas de fuerzas productivas, a la decadencia de la agricultura, de la industria y del comercio, al repliegue de las poblaciones urbanas y campesinas, este tipo de propiedad se desarrolla bajo la influencia de las instituciones militares impuestas por los conquistadores germanos. Su estructura se constituye con el pequeño campesinado de la gleba, clase productiva directa

enfrentada a la organización jerárquica de la propiedad terrateniente, base del poder de la nobleza, una especie de asociación para dominar a la clase productiva. En respuesta al sistema feudal de posesión de la tierra, la propiedad corporativa se forma en las ciudades como organización del artesanado, al que las necesidades económicas y políticas obligaban a agruparse por oficios. El feudalismo no conoció sino una división del trabajo rudimentaria, dado el bajo nivel de las condiciones productivas. Este estado de cosas sólo comenzó a cambiar cuando las ciudades entraron en relación y fue naciendo una civilización urbana.

Con esta civilización urbana nace una nueva forma de propiedad: el *capital*. Marx consagra una particular atención a la génesis de la economía capitalista, describiendo y analizando en detalle el proceso de transición del modo de producción feudal al sistema económico moderno. Su análisis suele ser más rico que la exposición análoga ofrecida en su obra maestra.

LA GENESIS DEL CAPITALISMO Y DE SUS CLASES SOCIALES

“La oposición entre la ciudad y el campo comienza con el pasaje de la barbarie a la civilización, de la sociedad tribal al Estado, del señorío a la nación, continuándose a través de toda la historia de la civilización hasta la actualidad (la *Anticorlaw-League*). (...) La escisión entre la ciudad y el campo también puede interpretarse como escisión entre capital y propiedad terrateniente, como comienzo de la existencia y desarrollo del capital independiente de la propiedad de la tierra, como aparición de una propiedad cuyas bases exclusivas son el trabajo y el intercambio.”⁵²

El éxodo medieval de los siervos cambia por completo el carácter de las ciudades y provoca una doble competencia entre los nuevos burgueses libres y la plebe de los inmigrantes, entre la ciudad y el campo. La constitución de los oficios en corporaciones respondía a los intereses de los maestros-artesanos, quienes podían agrupar a voluntad oficiales y aprendices, interesados a su vez por el orden corporativo. La división del trabajo, poco desarrollada entre los diversos cuerpos de oficio, en la práctica no existía en el interior de cada uno de ellos. Cada obrero debía hallarse en plena posesión de su oficio —considerado como un arte—, y ser uno con él. Las dependencias y los instrumentos de trabajo, la clientela hereditaria, constituían un capital que no podía convertirse en dinero y que, por ello, se transmitía de padres a hijos. Era un capital corporativo, en estrecha relación con la actividad profesional del propietario.

La división del trabajo específicamente capitalista se afirma al separarse la producción y el comercio, concretándose en la formación de una clase de comerciantes que provoca la extensión de las relaciones interurbanas, primero, e interregionales después. Las innovaciones técnicas provocan una nueva división del trabajo; cada ciudad se dedica a la explotación de una rama industrial particular; desaparece el carácter estrictamente local del comercio al tiempo que surge una nueva clase —la burguesía— que se rebela contra la nobleza terrateniente para defender su existencia. El establecimiento de comunicaciones entre las ciudades conduce a los ciudadanos a unir sus intereses en la lucha contra el mismo antagonista. “La clase

burguesa nace poco a poco, a partir de las burguesías de diferentes ciudades.”⁵³

Se ve así cómo las condiciones de existencia de la burguesía nacen de la oposición común contra el orden social establecido, contra el feudalismo: “Los burgueses produjeron estas condiciones en la medida en que se independizaron de las relaciones feudales, y ellos fueron el producto de esas condiciones en la medida en que su existencia distinta dependía de su oposición al feudalismo que tenían ante sí.”⁵⁴

Estas condiciones comunes a los burgueses de diferentes ciudades debían transformarse necesariamente en condiciones de clase, los mismos intereses creando por necesidad las mismas costumbres. La lenta absorción, por parte de la nueva clase, de todos los sectores poseedores, la transformación progresiva de toda propiedad en capital industrial o comercial, revelaban los lazos que unían a los competidores ante el enemigo común: “Los individuos sólo forman una clase en la medida en que son llevados a una lucha contra otra clase; por otra parte, ellos mismos se enfrentan como enemigos, en la competencia.”⁵⁵

Marx esboza luego una especie de fenomenología de las clases; veremos más adelante cómo se concreta su pensamiento sobre este tema: “(. . .) La clase asume una existencia independiente (*verselbständigt sich*) respecto de los individuos, aunque éstos se encuentran frente a condiciones de vida preexistentes y predeterminadas; la clase les asigna su posición vital y, por lo tanto, su desarrollo personal; ellos son *asumidos* por la clase, fenómeno análogo al de su subordinación a la división del trabajo y que sólo puede desaparecer con la supresión de la propiedad privada y del trabajo mismo.”⁵⁶

Más explícitas son sus observaciones acerca del desarrollo industrial que conduce a la verdadera forma de la propiedad moderna, al capital. Una vez más, se trata de ideas que expondrá más tarde, a veces en los mismos términos.

La consecuencia inmediata de la división del trabajo entre las ciudades es la aparición de manufacturas, forma de producción que supera las capacidades técnicas de las corporaciones de oficios. En Italia y en Flandes, las manufacturas surgen como resultado de la extensión del comercio con las naciones extranjeras, mientras que en Francia e Inglaterra se limitan en su comienzo al comercio interior. Su desarrollo es posible por la doble concentración de la población y del capital. La multiplicación de los peones vagabundos consecutiva a la desaparición del vasallaje feudal y la transformación de los terruños cultivados como campos de pastoreo, abre una fuente de mano de obra ampliamente aprovechada por las manufacturas que, una vez liberadas de las cadenas corporativas, pueden movilizar masas de capitales. Estos capitales mobiliarios se hallan en el origen de una nueva relación de propiedad: el capitalismo en el sentido moderno del término. Su acumulación se aceleró con el desarrollo del comercio suscitado por el descubrimiento de las grandes vías marítimas hacia la India y América. Todo esto marca una nueva fase de la evolución histórica, caracterizada por una transformación total de las relaciones entre las clases y entre las naciones. Los vínculos patriarcales entre los oficiales y el maestro en las cor-

poraciones son reemplazados por una relación de dinero entre el obrero y el capitalista en las manufacturas; con el tiempo la circulación creciente de capitales destruye los privilegios locales y nacionales.

A mediados del siglo XVII y hasta fines del XVIII, las naciones se disputan el mercado mundial abierto por la conquista de las colonias, y cuando las tarifas, las prohibiciones y los tratados no logran poner término a la competencia internacional, el único recurso es la guerra. Este período ve nacer el comercio de dinero, los bancos, las deudas públicas, el papel moneda, la especulación sobre los valores terratenientes y mobiliarios, el agio, etcétera. Aparece el monopolio colonial y marítimo de Inglaterra, señora del mercado mundial. Sin embargo, la enorme demanda de productos manufacturados en este país ya no podía satisfacerse mediante las fuerzas productivas existentes; comienza entonces el tercer período de la propiedad privada después del medievo, caracterizado por la gran industria. La utilización masiva de fuerzas elementales para fines industriales inaugura el maquinismo y la división general del trabajo. Inglaterra reúne las condiciones primordiales de la industria en gran escala: libertad de competencia en el interior de la nación (conquistada por dos revoluciones, en 1640 y en 1688) y desarrollo de la mecánica gracias a Newton.

Esta transformación de conjunto es descrita con todo detalle por Marx, quien muestra de qué modo la gran industria ha universalizado el fenómeno de la competencia al crear los medios de comunicación, el mercado mundial moderno y al transformar toda especie de capital industrial. El perfeccionamiento del sistema monetario y la centralización de capitales fueron preciosos coadyuvantes de este proceso. "Mediante la competencia general, ella [la gran industria] forzó a los individuos a emplear sus energías hasta el último extremo. Hizo lo imposible por destruir la ideología, la religión, la moral, etcétera, y cuando no lo lograba, las transformó en mentiras desvergonzadas. La historia mundial es entonces su producto, en la medida en que insertaba cada nación y cada individuo civilizado en una relación de dependencia respecto del mundo entero para lograr la satisfacción de sus necesidades; aniquiló el exclusivismo natural y tradicional de las naciones aisladas. Subordinó la ciencia al capital y quitó a la división del trabajo toda especie de apariencia espontánea. En general, hizo desaparecer todo tipo de espontaneidad natural que podía subsistir aún en el trabajo, y transformó todas las relaciones naturales en relaciones de dinero."⁵⁷

Lejos de ser puramente descriptiva, la exposición de Marx está sembrada de juicios valorativos y de audaces anticipaciones. Es por esto que atribuye a la gran industria el poder de crear una burguesía liberada de todo carácter nacional y de dar vida a un tipo humano en cierto sentido universal: el capitalista.

En unas pocas frases lapidarias *El manifiesto comunista* condensa estas reflexiones, fruto de numerosas lecturas. El carácter epigramático y aun apodíctico de algunas de sus tesis, universalmente conocidas y controvertidas, no debe hacernos olvidar su elaboración lenta y difícil, a la que podemos asistir examinando una a una las diferentes fases de su elaboración sociológica.

MATERIALISMO Y SOCIOLOGIA

Puesto que conocemos los trabajos del joven Marx como historiador del capitalismo, nos será más fácil captar el alcance de la teoría sociológica expuesta por él en *La ideología alemana*.

Hemos visto que Marx establece cuatro factores fundamentales en el devenir histórico de la especie humana: la producción de medios de existencia, la creación de nuevas necesidades, la aparición de la familia como primera relación social y, por último, la cooperación practicada en escala cada vez mayor. Son estos aspectos universales de la vida humana los que revelan la "conexión material entre los hombres", en otros términos, el hecho de que las relaciones entre los hombres son función de sus necesidades y del modo de satisfacción de dichas necesidades. La historia humana se reduce entonces a la evolución de los tipos sociales de producción, es decir, a la constante transformación de las relaciones que los hombres establecen entre sí, de buen o mal grado, con vistas a la conservación y realización de su ser. La estructura de este ser de ningún modo está dada de una vez para siempre —como lo supone una cierta metafísica—, sino que es el objeto de un proceso de realización en el tiempo y en el espacio. Producto histórico, ella se renueva por un incesante esfuerzo de creación. Marx reprocha a la historiografía tradicional el haber descuidado o subestimado este condicionamiento material de la historia. Cuando los historiadores se limitaban a considerar hechos y conflictos políticos, religiosos y teóricos, tenían que compartir las ilusiones de las épocas estudiadas; al no ver en todas partes nada más que móviles "políticos" o "religiosos" tomaron al pie de la letra las explicaciones que los hombres se daban de su propia práctica: "Cuando la forma rudimentaria que la división del trabajo toma en los indios y los egipcios hace surgir el régimen de castas en el Estado y en la religión de estos pueblos, el historiador pretende que el poder de este sistema es lo que engendró esa forma social rudimentaria."⁵⁸

La filosofía hegeliana de la historia, la expresión más pura de esta falsa historiografía, aparece en estado de disolución en sus epígonos: Bruno Bauer ve "ideas" en todas partes, Max Stirner no hace sino denunciar "fantasmas"; la historiografía se transforma así en una empresa teológica tendiente a hacer de las ilusiones religiosas la fuerza motriz de la historia, presentando al hombre religioso como arquetipo humano, y sustituye la producción real de los medios de existencia por la imaginación religiosa. Feuerbach comparte con "san Bruno" y "san Max"⁵⁹ la creencia en el poder absoluto de la teoría, con la condición de que ella establezca ciertas verdades a propósito de determinados hechos irrefutables. Se declara "comunista", porque su antropología demuestra que el hombre necesita del hombre, que esto ha sido y será siempre así. De este modo transforma el término "comunista" en una mera categoría especulativa, mientras que se trata en realidad de un hombre que se afilia a un "partido revolucionario bien determinado".⁶⁰ No obstante, Marx reconoce que Feuerbach, al establecer la verdad sobre las relaciones humanas, ha avanzado en el campo de la teoría tan lejos como era posible, aunque continúa siendo un teórico y un filósofo que sólo reconoce en la miseria material un accidente trágico y

no una realidad que resulta de condiciones sociales muy precisas: "(...) para el materialista *práctico*, es decir para el *comunista*, se trata de revolucionar el mundo existente, de enfrentar las cosas que encuentra ante sí y de transformarlas."⁶¹

La teoría social no tiene valor sino con la condición de estar unida con la práctica revolucionaria: tal es el sentido profundo del "materialismo" marxista.

Este materialismo no tiene nada de reflexión especulativa sobre la realidad o la irrealidad de la materia y de la conciencia, sino que es una sociología crítica cuyas premisas son los hechos más evidentes, puesto que son los más concretos de la historia y de la existencia humanas. Tampoco es un monismo místico, sino que enseña la unidad de la naturaleza y la historia humana, en la medida en que esta unidad se demuestra en la acción modificadora que el hombre ejerce sobre la naturaleza. Se separa del materialismo de Feuerbach al mismo tiempo que lo completa: el mundo del hombre no es sólo el *objeto* de los sentidos humanos, sino que además y sobre todo es el producto de la actividad sensible del hombre. Idealizando las relaciones humanas, Feuerbach se consuela ante la miseria imaginando que estas desgracias se compensan en la escala de la especie. En tanto materialista, se desinteresa de la historia, y cuando se ocupa de ella su materialismo se desvanece. La idea de Marx es muy diferente: "La historia no es otra cosa que una sucesión de generaciones, en la que la última explota los materiales, capitales y fuerzas productivas transmitidos por las anteriores; por un lado, cada una continúa, en condiciones totalmente distintas, la actividad que le ha sido legada y por otro lado, modifica con una actividad enteramente nueva las condiciones anteriores."⁶²

El argumento especulativo invierte esta relación, asignando fines particulares a todo intervalo histórico, a tal punto que en lugar de una historiografía científica se nos propone una concepción teleológica del devenir histórico.

NOTAS

¹ Cf. *Chron.*, pág. 26.

² El decreto de expulsión incluía, además de Marx, a Henri Heine, Arnold Ruge, Börnstein (fundador del *Vorwärts*), Bakounine y Bernays (jefe de redacción del periódico). Cf. G. Mayer, *Der Untergang des Pariser "Vorwärts"*, en *Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung*, III, 1913, pág. 415 y sigs.

³ Cf. la lista de obras consultadas y la descripción de los cuadernos de este período en MEGA, I, 6, págs. 597-618.

⁴ E. Bernstein publicó una parte del manuscrito en su *Dokumente des Sozialismus*, 1902-1903. El texto integral, tal como se conservó, fue editado en MEGA, I, 5, donde comprende más de 500 páginas en octavo. Marx alude a este manuscrito en su prefacio a *Sur Kritik der politischen Ökonomie*, 1859.

⁵ Cf. MEGA, I, 6, págs. 117-228. Citamos según la cuarta edición francesa aparecida en 1935, París, Giard et Brière, 1935.

⁶ Cf. la descripción detallada del cuaderno de apuntes de los años 1844-1847 en MEGA, I, 6, págs. 546-550. Tabla de grandes autores socialistas, anotados en orden cronológico, de Morelly a Proudhon, *ibid.*, pág. 549.

⁷ *Ibid.*, pág. 532.

⁸ Estas notas se hallan en la página 16 del cuaderno, MEGA, I, 5, pág. 531.

⁹ Facsímil de las *Tesis sobre Feuerbach* en *Marx-Engels-Archiv*, I (1926), págs. 222-226. Citamos y traducimos según la reproducción impresa del manuscrito original, *ibid.*, pág. 227 y sigs. El texto publicado por Engels difiere ligeramente.

¹⁰ *Ibid.*, pág. 227.

¹¹ Entre los más notables ensayos de interpretación de la gnoseología marxista citamos los de S. Hook, *Pour comprendre Marx* (Nueva York, 1954; trad. al francés, París, 1936); P. Naville, *Psychologie, marxisme, matérialisme* (París, 1946) y J. Piaget, *Introduction à l'épistémologie génétique* (París, 1950, t. III).

¹² Que todavía haya "marxistas" que se adhieran a semejante "teoría materialista del conocimiento" es a primera vista sorprendente. Cuánto más valiosa parece ser, por lo contrario, la crítica pertinente que F. Alquié dirige contra ese "materialismo" dogmático, en un ensayo titulado "Marxisme ou Cartésianisme?", publicado en *Les Temps Modernes*, mayo de 1946, pág. 1378 y sigs.

¹³ Cf. L. Feuerbach, *Grundsätze der Philosophie der Zukunft* (1843), en *Sämtliche Werke*, Leipzig, O. Wigand, 1846, t. II, pág. 346: "Die neue Philosophie (...) hat das 'Wesen' der Religion in sich, sie ist in Wahrheit 'selbst Religion'."

¹⁴ *Marx-Engels-Archiv*, I, pág. 227.

¹⁵ Cf. F. Alquié, *op. cit.*, pág. 1395 y sigs. "El mediador entre el Espíritu y lo Real ya no será, para Marx, el saber, sino el trabajo." (*Ibid.*)

¹⁶ *Marx-Engels-Archiv*, I, pág. 227 y sigs.

¹⁷ *Ibid.*, pág. 228.

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ *Ibid.*, pág. 229.

²⁰ *Tesis VII, ibid.*, pág. 229.

²¹ *Tesis VIII, ibid.*

²² *Tesis IX, ibid.*, pág. 229.

²³ *Tesis X, ibid.*, pág. 230. En su versión de las *Tesis sobre Feuerbach*, Engels reemplaza el término "social" por "socializado" (*vergesellschaftete*). Cf. *ibid.*, nota 3.

²⁴ *Tesis XI, en Marx-Engels-Archiv*, I, pág. 250.

²⁵ La obra, con fecha de edición "1845", salió de prensa en diciembre de 1844, Leipzig, Otto Wigand, editor.

²⁶ Cf. carta de Engels a Marx del 20 de enero de 1845 (MEGA, III, 1, pág. 9); de Moses Hess a Marx, 17 de enero de 1845 (*Der Kampf*, Viena, septiembre de 1929, pág. 429). M. Hess, *Die letzten Philosophen*, Darmstadt, Leske. Sobre Max Stirner y Moses Hess, véase D. Koigen, *Zur Vorgeschichte des modernen philosophischen Sozialismus in Deutschland*, Berna, 1901. En su carta a Marx, fechada el 20 de enero de 1845, Engels compara a Stirner con Bentham y denuncia su libro como "la perfecta expresión de la demencia actual". Según Engels, se debía demostrar a Stirner que el comunismo reposaba en el verdadero egoísmo: "(...) queremos ser *hombres* por egoísmo, y no simples individuos... El *egoísmo del corazón* es el punto de partida de nuestro amor por los hombres". H. Arvon, *Aux sources de l'existentialisme: Max Stirner* (1954), atribuye a *El único* una importancia decisiva en la elaboración del pensamiento marxista.

²⁷ En julio de 1845, Marx y Engels habían emprendido un viaje de estudio a Londres y Manchester. Los cuadernos de lectura de los cuales hablamos más arriba fueron en parte redactados en Manchester.

²⁸ Véase *supra*, pág. 164, nota 4.

²⁹ En 1870, Engels escribía en su prefacio a la reedición de *La guerra de los campesinos*: "Esta concepción de la historia (...) no proviene de mí, sino de Marx." (Cf. ed. Costes, París, 1936, pág. 166.) Poco después de la muerte de Marx, en el prefacio a la segunda edición de *El manifiesto comunista* cuyas tesis sociológicas resume, Engels precisa que "pertenecen única y exclusivamente a Marx". En 1885, en su introducción a las *Revelaciones sobre el proceso de los comunistas de Colonia*, leemos: "Cuando nos encontramos en Bruselas, en la primavera de 1845, Marx ya había desarrollado (...), en sus principales líneas, su teoría materialista de la historia, y nosotros nos pusimos a

perfeccionarla en sus detalles (...). Este descubrimiento es esencialmente la obra de Marx; de la que sólo podría atribuirme una muy pequeña parte."

³⁰ Cf. F. Engels, *Die Lage der arbeitenden Klasse in England*, Leipzig, 1845. En febrero de 1845, Engels realizó varias charlas ante auditorios de obreros, en Elberfeld y Colonia. Cf. MEGA, I, 4, págs. 369-390.

³¹ Véase la carta de Engels a Marx, 20 de enero de 1845.

³² Cf. G. Adler, *Die Geschichte der ersten sozialpolitischen Arbeiterbewegung in Deutschland*, Breslau, 1885.

³³ Charla de Engels en Elberfeld. Cf. MEGA, I, 4, pág. 371.

³⁴ A partir de febrero de 1846, Marx y Engels comenzaron a crear comités de correspondencia, los que tenían como tarea la propaganda comunista en escala internacional. Cf. G. Mayer, *Friedrich Engels*, 1934, pág. 131 y sigs.

³⁵ *Die deutsche Ideologie*. MEGA, I, 5, pág. 7.

³⁶ *Ibid.*, pág. 7. Los tres representantes del neo-hegelianismo a los que aquí cita son Feuerbach, Bauer y Stirner.

³⁷ Karl Marx/Friedrich Engels, *Das kommunistische Manifest. Vorwort zur Ausgabe von 1883*. AS, I, pág. 196.

³⁸ *Zur Kritik der politischen Ökonomie. Vorwort*. 1930, 11ª edición, pág. LV.

³⁹ El manuscrito "Feuerbach" fue publicado por primera vez por D. Riazanov en *Marx-Engels-Archiv*, Berlín, 1926, t. I, págs. 205-306. La disposición de los diversos fragmentos difiere ligeramente de la que da MEGA, I, 5.

⁴⁰ MEGA, I, 5, pág. 15.

⁴¹ *Ibid.*, pág. 454 y sigs.

⁴² *Ibid.*, pág. 10. "Der erste (...) Tatbestand ist (...) die körperliche Organisation dieser Individuen und ihr dadurch gegebenes Verhältnis zur übrigen Natur."

⁴³ *Ibid.*, pág. 10.

⁴⁴ *Ibid.*, pág. 11.

⁴⁵ *Ibid.*, pág. 27.

⁴⁶ Cf. *supra*, pág. 138.

⁴⁷ *Ibid.*, pág. 17.

⁴⁸ *Ibid.* Marx no precisa los nombres de los autores que tiene en vista en esta observación. En su cuaderno de apuntes (cf. *supra*, pág. 133) se encuentran, no obstante, algunas indicaciones: Ad. Blanqui, Th. Chalmers, etcétera, figuran en compañía de Guellich, Kindlinger, etcétera, autores de obras consagradas a la historia del comercio, de la esclavitud, etc.

⁴⁹ *Ibid.*, pág. 11.

⁵⁰ *Ibid.*

⁵¹ *Ibid.*, pág. 12 y sigs.

⁵² *Ibid.*, pág. 39.

⁵³ *Ibid.*, pág. 43.

⁵⁴ *Ibid.*

⁵⁵ *Ibid.*

⁵⁶ *Ibid.* Es evidente que se trata del trabajo "dividido".

⁵⁷ *Ibid.*, pág. 49.

⁵⁸ *Ibid.*, pág. 29. A propósito de esta concepción teológica de la soberanía, cf. G. Davy, *Eléments de Sociologie*, París, 1950, pág. 57 y sigs.

⁵⁹ Nombres irónicos con los que Marx designa a Bruno Bauer y Max Stirner. Son los títulos de las partes I y II de *La ideología alemana*.

⁶⁰ MEGA, I, 5, pág. 31.

⁶¹ *Ibid.*, pág. 32.

⁶² *Ibid.*, pág. 34.

Capítulo 2

CREACIONES IDEOLOGICAS

LENGUAJE, CONCIENCIA Y EXISTENCIA

EN una breve nota marginal escrita en una página del manuscrito, se puede leer: "Los hombres tienen una historia porque deben *producir* su vida, y esto de una manera *determinada*: esta obligación, tanto como su conciencia, resulta de su organización física."¹

Con esa frase Marx parece otorgar una inesperada extensión a su concepción materialista de la historia. Su posición se vincula con un conjunto de observaciones acerca de la imposibilidad de concebir una "conciencia pura", separada del lenguaje humano: "El lenguaje es tan viejo como la conciencia, el lenguaje es la conciencia práctica y real tal como se presenta a los otros, y en consecuencia también a mí mismo. Al igual que la conciencia, el lenguaje nace de las necesidades, de la necesidad de comercio con los otros hombres."² Sólo el hombre conoce una "relación" con otros, mientras que el animal no tiene sino un "comportamiento con respecto a los demás seres". Es por esto que él posee una conciencia, pero sólo en tanto ser social, siendo toda conciencia humana social por definición, tanto subjetiva como objetivamente. La interpretación sociológica de la conciencia humana se halla enunciada con toda claridad en la tesis siguiente, que nos conducirá de modo directo a una interpretación sociológica de las creaciones ideológicas: "La conciencia es (. . .) en primer lugar un producto social, y lo seguirá siendo mientras existan los hombres."³

Marx parece acordarse aquí de sus lecturas etnológicas de 1842, que en la época no había utilizado, destinadas a un estudio que prometiera a las *Anekdotas* de Arnold Ruge.⁴ Para mostrar hasta qué punto las creaciones mentales se vinculan con el comportamiento de los hombres respecto de su medio natural, evoca el ejemplo de la religión en los pueblos primitivos, que viven en permanente terror ante la naturaleza. Esta conciencia animal de la naturaleza corresponde, en el hombre primitivo, a su comportamiento ~~animal~~ hacia la naturaleza, fuerza extraña y omnipotente. "Esta religión de la naturaleza o este comportamiento determinado con la naturaleza está

condicionado por el tipo de sociedad, y viceversa.”⁶ La identidad de la naturaleza y del hombre aparece en su forma más elemental, y las relaciones sociales reflejan con fidelidad este comportamiento limitado del hombre ante una naturaleza que no ha sufrido ninguna transformación histórica. Esta conciencia gregaria se transforma a medida que la población aumenta, provocando un acrecentamiento de la producción y de las necesidades y un desarrollo de la división del trabajo, originariamente manifestada en la vida sexual y, más tarde, en función de las facultades y necesidades. De este ejemplo, Marx pasa, sin transición, a un hecho característico de tiempos más recientes: “La división del trabajo no llega a ser tal sino a partir del momento en que se instituye una separación entre el trabajo material y el trabajo espiritual. En efecto, a partir de este momento la conciencia *puede* imaginar que ella no es la conciencia de la práctica existente y que en realidad representa otra cosa, siendo que en rigor no representa nada real: a partir de este momento, está en condiciones de emanciparse del mundo y pasar a la creación de la teoría ‘pura’, de la teología, la filosofía, la moral, etcétera.”⁸

He aquí, en algunas frases concisas, una explicación sociológica de las creaciones ideológicas cuya diversidad refleja una estructura social de formas y especializaciones complejas. Marx explicita en varios lugares de su manuscrito esta tesis de la conexión entre los productos abstractos de la actividad intelectual y su basamento material y social. Por lo demás, este será el tema favorito de sus trabajos ulteriores y veremos que en los manuscritos de *El capital*, inéditos durante su vida, concede un amplio desarrollo a la sociología de las especializaciones profesionales de carácter ideológico; pero es en *La ideología alemana* donde su formulación recibe su expresión más clara.

Por nuestra parte, intentaremos agrupar los diversos fragmentos dispersos en los manuscritos de *La ideología alemana*. Esta manera de proceder permitirá hacer resaltar mejor la teoría sociológica de la superestructura intelectual, que sin duda representa una de las más durables contribuciones de Marx a la elaboración de una sociología científica. “La producción de las ideas, de las representaciones, de la conciencia, se halla en primer lugar directamente implicada en la actividad material y en el comercio material de los hombres; ella es el lenguaje de la vida real. La actividad de la imaginación y del pensamiento, el comercio intelectual de los hombres, aparecen aquí como la emanación directa de su comportamiento material. Sucede lo mismo con la producción espiritual, tal como ésta se manifiesta en el lenguaje político de un pueblo, de las leyes, la moral, la religión, la metafísica, etcétera. Los hombres producen sus ideas, sus fantasías, etcétera, pero lo hacen como hombres reales y actuantes, en tanto dependen de un cierto desarrollo de sus fuerzas productivas y del comercio que les corresponde, aun en sus formas más frecuentes. La conciencia no puede ser jamás otra cosa que la existencia consciente; y la existencia de los seres humanos es el proceso real de sus vidas.”⁷

Es indudable que las fórmulas empleadas en la exposición de estas tesis pueden chocar por un exceso de simplificación. Pero pensamos que estos son los inconvenientes fatales que acompañan a todo gran descubrimiento

científico; de alguna manera, es el precio humano de toda adquisición positiva. Esto es evidente si se reflexiona sobre la cita siguiente y se la acerca a ciertas teorías recientes de la psicología: "Las creaciones nebulosas del cerebro humano son sublimaciones inevitables de la existencia material de los hombres, proceso empíricamente captable y ligado a condiciones materiales. Así concebidas, la moral, la religión, la metafísica y toda otra ideología, al igual que las formas de conciencia que les corresponden, pierden hasta la apariencia de una autonomía. Esas [formaciones] no tienen historia [propia], no tienen desarrollo: son los hombres quienes al desarrollar su producción material y sus relaciones materiales transforman, al mismo tiempo, esta realidad, su manera de pensar y los productos de su pensamiento. No es la conciencia la que determina el ser, sino el ser quien determina la conciencia."⁸

Esta última frase, aislada de su contexto e inserta en el cuadro de una especulación sobre la relación entre conciencia y existencia, indicaría una metafísica de las relaciones entre dos sustancias, o entre la sustancia y su manifestación fenoménica. El mismo Marx, quince años después, parece reconocer el excesivo esquematismo de su fórmula, al introducir en ella una corrección, insignificante en apariencia, pero que remite la interpretación a sus coordenadas sociológicas: "No es la conciencia de los hombres la que determina su existencia, sino, por lo contrario, su existencia social la que determina su conciencia."⁹

Los críticos menos favorables a Marx admiten, de manera general, que las correlaciones entre una estructura material dada y las producciones ideológicas que dependen de ella, tienen el valor de una hipótesis sociológica de innegable alcance pragmático.¹⁰ Conviene recordar aquí, una vez más, que si Marx se opuso al pensamiento especulativo (que él explica, por otra parte, siguiendo el mismo método sociológico) no fue en función de una pura crítica, sino con la intención expresa de trabajar con vistas a un conocimiento positivo del hombre y de la sociedad.

Este positivismo de ninguna manera implicaba que él debía renunciar a todo método deductivo de abstracción, como uno estaría tentado de afirmar al verlo encarnizarse contra las excentricidades neo-hegelianas. Si bien Marx precisó mucho más tarde su método, ya estamos en condiciones de valorar su crítica a los abusos de un método historiográfico fundado casi por entero en la especulación abstracta: "La ciencia real, positiva —el análisis de las actividades prácticas, del proceso de desarrollo práctico de los hombres— comienza allí donde la especulación ha terminado: en la vida. Las grandes frases sobre la conciencia cesan, el saber real debe ocupar su lugar. La filosofía autónoma pierde sus derechos en presencia de la realidad. Como máximo, podría ser reemplazada por una síntesis de los resultados más generales deducibles de la observación del desarrollo histórico. En sí, separadas de la historia real, esas abstracciones carecen de todo valor. Pueden servir para facilitar la ordenación de los temas históricos, para sugerir el orden de sucesión de los diferentes niveles, pero jamás podrían proporcionar —a ejemplo de la filosofía— una fórmula o un esquema en el que debieran acomodarse, bien o mal, las épocas históricas. En rigor, la dificultad sólo comienza cuando uno quiere dedicarse a la observación y a ordenar los

materiales de una época ya concluida, o bien presente, en una palabra, dedicarse al análisis real.”¹¹

Hemos visto cómo Marx invierte la concepción idealista de la historia, tal como ésta se presenta en Hegel y sus epígonos, y opone a sus abstracciones y categorías, erigidas en potencias metafísicas, todo un conjunto de fenómenos concretos obtenidos de la realidad histórica y social: la producción de los medios de existencia, el desarrollo de las fuerzas productivas, la creciente división del trabajo, las formas históricas de la propiedad, las oposiciones de clases en los sucesivos modos de producción, la conexión entre las creaciones intelectuales y su base material. En lugar del juego especulativo practicado por Bauer y Stirner por medio de conceptos como “conciencia de sí”, “espíritu del espíritu”, “crítica”, “el único”, etcétera, Marx propone un método que, sin renunciar a la abstracción, se atiene a los resultados materiales del desarrollo histórico; en cada fase, revela un nivel dado de las fuerzas de producción, una relación determinada de los hombres con la naturaleza, relaciones históricamente creadas entre los individuos, un vaivén de influencias recíprocas en las que los hombres aparecen a la vez como los creadores de sus condiciones de vida y como los productos de esas condiciones. “El conjunto de las fuerzas de producción, de capitales y de formas de interrelación social de comercio que todo individuo y toda generación encuentran delante de sí como un dato inmediato, constituye el fundamento real de lo que los filósofos se han representado como ‘sustancia’ y ‘esencia del hombre’, y que como tal han glorificado y combatido. Y este fundamento real no deja de ejercer su acción y sus influencias sobre el desarrollo humano por más que esos filósofos se rebelen contra él y lo disfracen de ‘conciencia de sí’ y de ‘Únicos’.”¹²

IDEOLOGÍAS Y ESTRUCTURA DE CLASE

Una vez tratada la determinación material de las producciones ideológicas, Marx profundiza su tesis examinando las correlaciones entre las ideologías y la estructura clasista de la sociedad.

Explica por el fenómeno de la división del trabajo, como ya lo hemos indicado más arriba, la separación entre la actividad material y la actividad espiritual bajo la forma de distribución social de las tareas profesionales.

En Hegel y sus imitadores, las “Ideas” aparecen sin ningún vínculo con los hombres ni con las condiciones sociales, aunque, no obstante, podían recibir un status particular al ser erigidas en potencias dominantes de la historia. Sus epígonos habían encontrado un medio ingenioso para evitar la mistificación ideológica a la que Hegel tanto había sacrificado: pensaban dar la impresión de que permanecían en lo real y lo concreto si proclamaban, en lugar del reino de las ideas y de la conciencia de sí, el de la *élite* crítica, llamada a guiar a la humanidad.

Al término de su filosofía de la historia, Hegel reconoce el haberse limitado a considerar la sola progresión del concepto y que, bajo forma de historia, había expuesto la “verdadera teodicea”.¹³ Al igual que Platón, quien en *La república* recurría a un reino de los filósofos, Hegel proclama, para la Edad Media católica, la dominación de lo espiritual sobre el clero

y, por su intermedio, sobre la totalidad del pueblo, mientras que en los tiempos modernos lo religioso y lo espiritual se concretan en el Estado, engendrando el gobierno, el derecho, la propiedad, el orden civil.¹⁴ El principio de la "jerarquía" —caracterizado por Hegel como medieval— se convierte para su epígono en el carácter esencial de los tiempos modernos, aunque Stirner quita al espíritu universal lo que concede al individuo consciente de su singularidad.

Marx admite la existencia de ideas dominantes, propias de las diversas épocas históricas y de los diversos tipos de sociedad. No obstante, en lugar de hipostasiarlas, investiga su génesis social: "En cada época, las ideas de la clase dominante son las ideas dominantes; en otros términos, la clase que representa la fuerza *material* dominante en la sociedad es al mismo tiempo la fuerza *espiritual* dominante. La clase que dispone de los medios de producción material dispone también de los medios de producción espiritual, siendo que, en la totalidad de una época dada, somete a su poder las ideas de quienes están privados de los medios de producción espiritual. Las ideas dominantes no son sino la expresión, en el plano de las ideas, de las condiciones materiales dominantes."¹⁵

En el seno de la clase dominante, los trabajadores intelectuales —de acuerdo con el principio de la división del trabajo— se ubican como pensadores asalariados, convirtiéndose así en sus "ideólogos activos y creadores". Les incumbe la fabricación de las ilusiones que necesita su clase para verse confirmada en su papel de representante de los intereses generales de la sociedad. Al comienzo de su carrera toda clase revolucionaria representa en realidad, frente a la clase dominante, el interés común de todas las clases alejadas del poder. A continuación, una vez adquirida la victoria, se profundiza el antagonismo entre la nueva clase dominante y las clases dominadas. Así se explica la génesis social de las ideologías y las ideas que imperan en una cierta época. El feudalismo, por ejemplo, tuvo en la base de su código moral valores, tales como "el honor", "la fidelidad", etc., mientras que la burguesía los sustituirá por el culto de "la libertad", "la igualdad" y "la fraternidad" nacionales.

Nos queda por estudiar, a propósito de una teoría ásperamente discutida por ciertos filósofos y economistas, el modo en que Marx establece una estrecha conexión entre la estructura de la sociedad y sus ideas dominantes. Porque esta conexión había escapado por completo a Stirner, éste pudo dedicarse, en su posición nihilista, a los "fantasmas" e ilusiones de su época, sin preocuparse por su filiación sociológica.

STIRNER Y LA TEORIA DE LA UTILIDAD

"Tú para Mí, no eres más que mi alimento, cualquiera que sea la forma en la que, a mi vez, Yo soy comido y consumido por Ti. Uno y otro sólo tenemos una única relación, la de *poder ser utilizados*, la relación de utilidad, de provecho."¹⁶ Tal es el fondo de la teoría stirneriana.

Ya hemos visto que en su primera lectura de *El único*, Hess y Engels habían recogido el desafío lanzado por Stirner, quien partía de la observación del comportamiento de la burguesía, para erigir el egoísmo en

verdadera doctrina nihilista.¹⁷ En su crítica a dicha obra, Hess había exaltado el carácter altruista del socialismo, mientras que Engels, contrario a este sentimentalismo, en una carta dirigida a Marx se había contentado con afirmar que era justamente por egoísmo que los hombres debían desear y realizar el socialismo: ¿no se trataba acaso del libre desarrollo de su personalidad?

Marx señala la ausencia de toda originalidad en el pensamiento stirneriano, en el que reconoce la teoría de la explotación recíproca de Bentham. En su *Fenomenología*, Hegel califica la teoría de la utilidad como el último resultado del Iluminismo.¹⁸ A continuación, Marx nos proporciona, en una frase, su clave sociológica: “La aparente chatura que resume la diversidad de las relaciones humanas en esta *única* relación de utilidad, esta abstracción de apariencia metafísica resulta del hecho según el cual, en el marco de la sociedad burguesa moderna, todas las relaciones se funden de manera práctica en la única relación del dinero y del tráfico comercial.”¹⁹

La génesis histórica de la teoría de la utilidad remonta a la primera y a la segunda revolución inglesas, que permitieron a la burguesía conquistar el poder político. Antes que Hobbes y Locke, quienes la proclamaron desde una perspectiva filosófica, los economistas la habían adoptado tácitamente como base de su ciencia. Los fisiócratas, iniciadores de la economía política, formularon el verdadero contenido de la teoría de la utilidad, cuya idealización por Helvecio y Holbach correspondió a la actitud de oposición de la burguesía francesa anterior a la Revolución. Cuando Holbach quiere probar que todas las relaciones humanas descansan sobre el interés bien comprendido, consulta las manifestaciones reales de la actividad y de la vida humanas y descubre, por ejemplo, en el amor y en el lenguaje, la expresión de una relación fundamental, que designa como relación de utilidad, paráfrasis que remite a una situación social concreta: “La máscara del lenguaje sólo tiene sentido si es la expresión consciente o inconsciente de una máscara real. En este caso [supuesto por Holbach, M. R.], la relación de utilidad tiene una significación bien determinada, a saber: yo me hago bien a mí mismo causando mal a otro (*exploitation de l'homme par l'homme*).”²⁰

La burguesía sólo conoce una única relación social: la de la explotación, de la que dependen todas las demás. “La expresión material de esta utilidad es el dinero, representante del valor de todas las cosas, hombres y relaciones sociales.”²¹

En consecuencia, la categoría de “utilidad” —a la inversa de lo que hace el método especulativo— ha sido construida a partir de relaciones sociales reales. Por esto es que la teoría de Holbach no es otra cosa que la ilusión justificada, desde un punto de vista histórico, que los enciclopedistas podían y debían alimentar en cuanto a la burguesía triunfante en Francia. Esa burguesía tenía un papel que cumplir: la destrucción de las cadenas feudales, misión que podía dar la ilusión de que la burguesía aspiraba a la liberación de los individuos. “A nivel de la burguesía, la liberación, es decir, la competencia, constituía en el siglo XVIII el único modo de labrarles a los individuos una nueva senda hacia un desarrollo más libre. La proclamación teórica de la conciencia burguesa correspon-

diente a esta práctica burguesa, conciencia de la explotación recíproca pasando por la relación general de los individuos entre sí, fue también un paso franco y atrevido, una luz sacrílega arrojada sobre el idealismo político, patriarcal, religioso y sentimental de la explotación en el feudalismo; idealización que correspondía a la forma de explotación practicada en la época y que fuera sistematizada en especial por los ideólogos de la monarquía absoluta.”²²

Stirner, por un anacronismo que lo sitúa detrás de Helvecio y de Holbach, tiende a reemplazar el egoísmo activo de la burguesía por un egoísmo espectacular que encuentra su satisfacción y su finalidad en sí mismo. En cuanto a la evolución de las teorías de la utilidad y de la explotación, fuera de Alemania, ésta pasa por diversas fases, paralelas al desarrollo de la burguesía. En Hobbes y Locke, se hallaba en estrecha relación con la economía política, ya que ambos filósofos habían asistido tanto al nacimiento precoz de la burguesía holandesa como a las primeras tentativas políticas de la burguesía inglesa para hacerse cosmopolita, merced al desarrollo de las manufacturas, del comercio marítimo y de la colonización. Helvecio y Holbach presenciaron sobre todo el espectáculo de una burguesía francesa de espíritu cosmopolita luchando por su libre desenvolvimiento, mientras que todas las clases de la nación eran presa de la fiebre de especulaciones financieras. La teoría de la utilidad pasó así del dominio económico al filosófico. Pero es en los fisiócratas que este contenido, subestimado en la teoría de la explotación de Helvecio y Holbach, hace su reaparición. Sin embargo, en Francia la propiedad terrateniente aún era todopoderosa, de manera que los fisiócratas conservaban todavía la óptica feudal y vieron en la tierra y el trabajo agrícola la fuerza productora que determinaba toda la estructura social. Por lo contrario, la teoría de la explotación recibió un nuevo impulso en Inglaterra gracias a Godwin y Bentham, cuyos escritos son contemporáneos de la Revolución Francesa y del desarrollo de la gran industria inglesa. Con James Mill, esta teoría termina por identificarse totalmente con la economía política.

Marx acuerda a los fisiócratas el mérito de haber fundado la ciencia económica como disciplina especial que abraza igualmente las relaciones políticas y jurídicas. No obstante, si bien remiten esas relaciones a su base económica, los fisiócratas les atribuyen una importancia independiente fuera de la economía política. Bentham realizó un progreso considerable al extirpar todo residuo moral y sentimental de la teoría de la utilidad, dotándola de una significación puramente económica. Poco a poco, la teoría de la utilidad se fue transformando en una apología del orden social vigente, que tendía a demostrar que la condición humana existente era la más ventajosa y la más conforme al bien común. Vino a ser una especie de catecismo de la burguesía, por el que justificaba la explotación.

Nada de eso hay en Max Stirner, cuyo ideal está por debajo del nivel de las aspiraciones de la gran burguesía. El egoísmo satisfecho, ilusión sobre ilusión del pequeño burgués: tal es, según Marx, el tema constante de *El único*.²³

STIRNER Y EL PENSAMIENTO HELENICO

Podríamos multiplicar los ejemplos de análisis concretos proporcionados en *La ideología alemana* para ilustrar esta crítica de la ideocracia. La principal dificultad con la que el investigador tropieza al querer ordenar estos ejemplos según una sucesión lógica, procede del contexto polémico en el que estas exposiciones teóricas se hallan insertas y con el que a menudo forman un todo orgánico. A falta de poder reunir y comentar en forma metódica las diversas partes positivas de la crítica marxista, dispersas en su voluminoso manuscrito, destacaremos algunos ejemplos significativos de una investigación sociológica concreta.

Max Stirner tuvo ambiciones enciclopédicas; ningún sector del pensamiento antiguo o moderno escapó a sus pretensiones críticas. De la filosofía griega, Stirner había saltado osadamente al cristianismo para lanzarse, con la cabeza gacha, a través de la filosofía reciente, a la crítica del socialismo y del comunismo. En su periplo, no había visto más que combates de "fantasmas" y de ideas, sin preocuparse jamás por las condiciones históricas y materiales en las que las sociedades antigua, cristiana y moderna habían producido sus obras espirituales.

Al criticar la historia griega, había tocado un ámbito particularmente caro y familiar a Marx; Stirner veía en la Grecia posterior a Pericles, sólo una lucha de categorías-fantasmas, como "inteligencia", "espíritu", "corazón", "mundanidad", etc. Una vez liquidados, de una manera rápida y elegante, los sofistas y Sócrates, pasaba a los escépticos, a los que consideraba pensadores sin originalidad, descuidando la filosofía positiva y sobre todo la ciencia enciclopédica de Aristóteles. Respecto de la ética de los estoicos, afirmaba que esa era su única ciencia y que poco sabían sobre el espíritu y la naturaleza. No fue difícil para Marx refutar estas inexactitudes y mostrar que, junto con la ética y la lógica, la física era para los estoicos la ciencia fundamental de la filosofía. Al criticar el juicio de Stirner sobre Demócrito y Epicuro, Marx parece tener siempre en vista las tesis expuestas seis años antes en su trabajo de doctorado; pero en esta ocasión modifica su propio juicio sobre Demócrito, a quien ve ahora como un precursor de la química moderna.²⁴ Con más claridad que en su disertación, Marx considera a Epicuro como el verdadero racionalista de la antigüedad, inspirador del ateísmo romano, con toda justicia celebrado por Lucrecio como el primero en destronar a los dioses. Por lo contrario, Stirner veía en los escépticos griegos a los verdaderos revolucionarios, mientras que para Marx sólo fueron pensadores especulativos que no se atrevieron a atacar el orden establecido. La misma manía de construcción e interpretación arbitrarias inspira las reflexiones stirnerianas sobre la Edad Media y los tiempos modernos, las que se confunden con la historia de su religión y de su filosofía. Marx pasa revista al ejército de "espectros" que habían dominado y continuaban dominando el mundo, de modo que para Stirner la historia se convierte en una galería de fantasmas.

En la antigüedad, la cohesión de cada pueblo se mantenía merced a condiciones e intereses materiales; luego, la insuficiencia de las fuerzas productivas obligaba a cada uno a ser esclavo o a disponer de esclavos. Formar

parte de un pueblo fue el "más natural de los intereses": Stirner, por lo contrario, se figura que dichos intereses fueron engendrados por el "concepto" de comunidad popular. Si en los tiempos modernos la libre competencia y el comercio mundial han producido el seudocosmopolitismo burgués, la construcción filosófica ve, por lo contrario, en estas condiciones otras tantas "revelaciones" del "hombre". Lo mismo hace con la religión, que erige en "reino de las esencias". "En la religión, los hombres transforman su mundo empírico en un ser pensado, representado, que se opone a ellos como un ser extraño. No hay ninguna necesidad de explicar todo mediante otros conceptos como 'conciencia de sí' u otras semejantes lucubraciones; se debe buscar la explicación en el modo de producción y de comercio conocido hasta esa época. Este modo de producción y de comercio es tan independiente del concepto puro como lo son la invención del *self-acting mule* y la utilización de los ferrocarriles respecto de la filosofía hegeliana. Pero, si se insiste en hablar de una 'esencia' de la religión, es decir de un fundamento material de esta monstruosidad, no es ni en la 'esencia del hombre' ni en los atributos divinos donde se la debe buscar, sino en el mundo material, tal como éste se presenta en cada fase del desarrollo de la religión."²⁵

KANT Y LA BURGUESIA ALEMANA

Marx ofrece un significativo resumen de la historia de la burguesía alemana a partir de la Revolución Francesa, en sus relaciones con el liberalismo político alemán y la ética de Kant. Es una respuesta a la crítica del liberalismo hecha por Stirner, para quien la burguesía se confunde con "la idea de que, al fin de cuentas, el Estado es el hombre verdadero y que el valor humano del individuo se confunde con su existencia como ciudadano del Estado".²⁶

Después de la Reforma, la historia de Alemania es la de una nación pequeño-burguesa, de espíritu estrecho, dominada por una cohorte de príncipes que parodian la monarquía absoluta, por pequeños propietarios terratenientes que aspiran a hacer carrera en las pequeñas cortes, en los pequeños ejércitos o en la burocracia; en fin, por parásitos cuya vida mezquina avergonzaría al más modesto *squire* inglés o gentilhomme francés de provincia. Los métodos agrícolas practicados por los campesinos no correspondían ni al sistema parcelario francés, ni al gran cultivo inglés, e impidieron la formación de una clase campesina revolucionaria. En cuanto a la burguesía alemana, resulta característico que la manufactura textil, que utiliza todavía la rueca y el telar de mano, alcance cierta importancia en el momento mismo en que, en Inglaterra, esos instrumentos rudimentarios son reemplazados por máquinas.

Aun más significativa fue la actitud de los burgueses de Alemania cuando Holanda se separó de este país, aislándolo del comercio mundial y asignándose a sí misma el dominio del mercado alemán: la diminuta Holanda, con sus evolucionados intereses de clase, era más poderosa que el conjunto de los burgueses alemanes, a quienes no unía ningún interés común y que continuaban persiguiendo, en la división, sus pequeños intereses. A la frag-

mentación de los intereses correspondía la fragmentación de la organización política, los pequeños principados y las ciudades libres del imperio. ¿De dónde podía provenir la concentración política en un país que carecía de todas las condiciones económicas para esta concentración? La impotencia de cada esfera particular (no se puede hablar ni de órdenes ni de clase, se puede hablar, a lo sumo, de órdenes antiguos y de clases todavía inexistentes) no permitía que ninguna de ellas conquistase el poder exclusivo.²⁷

A este retraso de la estructura social, política y económica correspondía una determinada organización política: la monarquía absoluta, patriarcal y conservadora, régimen bajo el cual una administración independiente adquiría dimensiones monstruosas, desconocidas aun por la burocracia moderna. Mientras que en los otros países el Estado sólo por épocas había desempeñado un papel independiente, en Alemania, por lo contrario, conservaba su carácter de poder aparentemente autónomo, cosa que explica, por un lado, la existencia de un espíritu burocrático en este país y, por el otro, las ilusiones que los teóricos alemanes abrigaban respecto del Estado. Marx establece un paralelo entre la situación particular de la sociedad alemana en vísperas de la Revolución Francesa y la filosofía de uno de los más grandes pensadores alemanes, Manuel Kant. Marx se remite de modo exclusivo a la *Critica de la razón práctica*, en la que el autor se esfuerza por resolver, en nombre de un pragmatismo poco convincente, las antinomias que le había revelado la crítica de la razón pura. "Mientras la burguesía francesa se instalaba en el poder mediante la revolución más colosal registrada por la historia y conquistaba el continente europeo, mientras la burguesía inglesa —ya emancipada a nivel político— revolucionaba la industria y sometía a la India políticamente y al resto del mundo comercialmente, los burgueses alemanes apenas habían accedido a la 'buena voluntad'." ²⁸

Según Marx, esa "buena voluntad", cuya realización Kant imaginaba en el más allá, era la expresión de la impotencia y de la miseria de la burguesía alemana, incapaz de desarrollarse para formar una clase con intereses nacionales, haciéndose ilusiones sobre su estrechez de espíritu merced a un cosmopolitismo meramente verbal. Al erigirse en portavoz del liberalismo francés en Alemania, Kant no advertía que esta teoría respondía a los intereses materiales y a la voluntad bien determinada de una burguesía ambiciosa. Kant separó la teoría liberal de estos intereses concretos que llegaron a ser en él meras determinaciones ideológicas de la "voluntad libre".²⁹

La burguesía alemana mantuvo sus ilusiones aun bajo la dominación de Napoleón, por quien sentía un odio ilimitado, aunque éste les hubiera rendido el mejor de los servicios al limpiar esa caballeriza de Augias que era por entonces Alemania y al establecer comunicaciones civilizadas entre sus diversas regiones. Los príncipes y pequeños burgueses alemanes ponían su propio confort por encima de toda otra cosa, y no se daban cuenta de que al luchar por el principio de la legitimidad y contra la revolución, eran sólo el instrumento de la burguesía inglesa. No fue sino después de la Revolución de Julio que los alemanes acogieron, del exterior, las formas políticas de una burguesía avanzada, pero sus propias condiciones económicas no se prestaban en absoluto a ello. Además, estas formas sólo se

aceptaron en tanto ideas abstractas, deseos piadosos, determinaciones kantianas de la voluntad. "Por último, la competencia cada vez más violenta del extranjero y el comercio mundial del que Alemania no podía sustraerse eternamente, comprimieron los intereses alemanes locales y dispersos para darles una cierta unidad. Sobre todo a partir de 1840, los burgueses alemanes comenzaron a pensar en la seguridad de sus intereses comunes; se hicieron nacionalistas y liberales, reclamaron tarifas proteccionistas y constituciones. Helos ahí, hoy día, casi tan avanzados como los burgueses franceses de 1789."³⁰

El liberalismo alemán, aun en su forma popular, no fue sino una ilusión ideológica sobre el liberalismo real. Stirner, yendo todavía más lejos, transforma todo el contenido del liberalismo en filosofía, en culto del Estado, en relación "sagrada". Veamos cómo se presenta el Estado en Marx.

NOTAS

¹ MEGA, I, 5, pág. 19, nota.

² *Ibid.*, pág. 20.

³ MEGA, I, 5, pág. 20.

⁴ *Ibid.*

⁵ He aquí la lista de algunos de los autores leídos por Marx en 1842: Meiners (*Histoire critique générale des Religions*), Debrosses (*Le culte des dieux-fétiches*), Böttiger (*Idées sur la mythologie de l'art*), Grund (*La peinture des Grecs*). Cf. MEGA, I, 1/2, pág. 114 y sigs. En sus cuadernos de extractos hay referencias al culto fálico en los griegos, romanos e hindúes; la transformación de las divinidades del Tibet, Siam y Tonkin, donde el culto de la virgen prepara el terreno para el cristianismo; el fetichismo de los negros de África comparado con el fetichismo de los egipcios, árabes, persas y griegos; el culto del fuego, del sol y de la luna; los oráculos y las supersticiones. Las matemáticas en el arte egipcio, los comienzos de la pintura en las inscripciones funerarias. Origen del arte primitivo cristiano, utilización del simbolismo antiguo. Historia de la técnica pictórica, etcétera.

⁶ *Ibid.*, pág. 21.

⁷ *Ibid.*, pág. 15.

⁸ *Ibid.*, pág. 16.

⁹ Karl Marx, *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, 1859. Vorwort.

¹⁰ Al emplear el término "pragmático" no adherimos a ninguna escuela filosófica particular ni a ninguna doctrina que postule la identidad entre "verdad" y "eficacia". El pragmatismo al que nos referimos se encuentra, de manera implícita o explícita, en todos los sociólogos en la medida en que se interrogan sobre la significación concreta de sus investigaciones teóricas, dicho en otros términos, en la medida en que, a ejemplo de Durkheim, admiten y buscan un "arte social" como justificación última de toda investigación teórica. "Estimamos que nuestras investigaciones no merecerían una hora de pena si su único interés fuera especulativo", escribía Durkheim (*Division du travail social*, Prefacio, pág. III). En E. Goblot, *Traité de Logique*, pág. 31, se encontrará una juiciosa explicación del pragmatismo social que en nuestra opinión se desprende de la doctrina marxista.

¹¹ MEGA, I, 5, pág. 16 y sigs.

¹² *Ibid.*, pág. 28.

¹³ Cf. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, vol. III, Berlín, Duncker y Humblot, 1836, pág. 446.

¹⁴ Cf. *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, Berlín, Duncker y Humblot, 1832, II, pág. 344: "Staat, Regierung, Recht, Eigentum, bürgerliche Ordnung, alles dies ist das Religiöse (...) herausgetreten in die Form der Endlichkeit."

¹⁵ MEGA, I, 5, pág. 35. Esta tesis es retomada en *El manifiesto comunista*.

¹⁶ Max Stirner, *op. cit.*

¹⁷ Cf. *supra*, pág. 139. Para Hess, el egoísmo era el principio vital del mundo animal y de la sociedad burguesa, a la que designa como "fauna social". M. Hess, *Die letzten Philosophen*, Darmstadt, 1845, pág. 200.

¹⁸ Cf. J. Hyppolite, *Genèse et Structure de la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*, París, 1946, pág. 412 y sigs.

¹⁹ MEGA, I, 5, pág. 387 y sigs. Véase el juicio de Marx sobre Bentham en *El capital*, trad. Roy, I, t. III, pág. 50.

²⁰ *Ibid.*, pág. 388. Los términos en bastardilla figuran en francés en el original de Marx.

²¹ *Ibid.*

²² *Ibid.*, pág. 389.

²³ *Ibid.*, pág. 393.

²⁴ *Ibid.*, pág. 121.

²⁵ *Ibid.*, pág. 140.

²⁶ Max Stirner, *op. cit.*, pág. 130.

²⁷ *Ibid.*, pág. 176.

²⁸ MEGA, I, 5, pág. 175.

²⁹ Cf. L. Goldmann, *La communauté humaine et l'univers chez Kant*, París, 1948.

³⁰ MEGA, I, 5, pág. 178.

Capítulo 3

ESTADO Y REVOLUCION

SOCIOLOGIA DEL ESTADO Y DEL DERECHO

LA concepción del Estado fijada por Marx en *La ideología alemana* (1846) muestra a las claras la evolución que sufrió su pensamiento desde los primeros escritos en las *Anekdotas* y la *Rheinische Zeitung* (1842-43). Se trata de una evolución y de ninguna manera de un hiato entre dos fases que podrían oponerse entre sí. Marx pasa del Estado idealizado, en el que antes veía un medio para realizar la verdadera reconciliación humana en la libertad, construido a partir de un principio racional de la sociedad, a una concepción más elaborada y realista. La ética de la alienación política lo había llevado a dar a la democracia un rango privilegiado entre las formaciones políticas, porque permitía poner fin a la separación entre el Estado y la sociedad civil, antinomia que no habían resuelto ni Rousseau ni Hegel. En vísperas de su llegada a Francia, se rehúsa todavía a ver en el Estado una "arlequinada";¹ pero su adhesión al socialismo consumará el abandono de toda ilusión sobre el valor positivo de esa institución, cualquiera que sea su forma: en esencia, el Estado moderno es la negación del hombre. En los manuscritos parisienses de 1844, este juicio de valor se halla corroborado por un primer análisis sociológico que, con todo, no supera la formulación aforística: el Estado, al igual que la religión, el derecho, la moral, etc., es la expresión de un modo determinado de producción, fundado sobre la alienación humana. Este estado de alienación sólo se puede superar de manera positiva mediante el reintegro de la vida individual a la esfera social de la existencia, es decir, a la sociedad liberada del Estado.

Mientras tanto, nuevas lecturas, realizadas en Bruselas y Manchester entre febrero y agosto de 1845, le permiten a Marx enriquecer de manera considerable su formación sociológica.² A partir de septiembre de 1845, ya no trabaja en la obra proyectada sino en *La ideología alemana*, en el curso de la cual hace amplio uso de sus conocimientos, como se puede advertir al examinar su método de investigación y algunos de sus análisis concretos

sobre la propiedad, las clases, las ideologías, etc. Volvamos ahora a otros dos temas abordados en forma esporádica en *La ideología alemana*; el Estado y la revolución socialista.

Una formulación, que podría llamarse clásica, nos pone de entrada frente al método que Marx seguirá en su sociología del Estado:

“El hecho es el siguiente: individuos determinados que ejercen una actividad productiva siguiendo un modo determinado, adoptan determinadas relaciones sociales y políticas. En cada caso particular, la observación empírica debe mostrar la conexión entre la estructura sociopolítica y la producción; debe hacerlo de manera empírica y sin ninguna especie de mistificación ni de especulación. La estructura social y el Estado surgen constantemente del proceso vital de individuos determinados. Pero se trata de individuos no como aparecen ante su propia imaginación o en la opinión ajena, sino tal cual son *en realidad*, es decir, tal como actúan y producen materialmente, luego tal como se muestran activos dentro de los límites, las condiciones y los presupuestos determinados, *materiales*, independientes de su capricho.”³

Marx descubre que, como las restantes instituciones sociales, el Estado reposa sobre la división del trabajo, expresión concreta de la alienación humana, fuente del conflicto entre el interés individual y el interés común, opuesta a los verdaderos intereses de cada uno y de todos, comunidad ilusoria detrás de la cual se disimulan las luchas y los conflictos reales que libran las diferentes clases sociales. Cada tipo de producción y de propiedad engendra su organización política, conforme con los intereses de la clase dominante. El modo de producción capitalista, fundado en la gran industria y la competencia universal, exige su propia organización política: el Estado moderno, instrumento de defensa en manos de la burguesía, de la cual depende materialmente por el juego de los impuestos y del crédito público.

A diferencia del Estado antiguo y medieval, el Estado moderno ya no es instrumento de un orden (*Stand*), sino la expresión de “los intereses de una clase obligada a organizarse a escala nacional, rompiendo todas las barreras que se le oponen. “Una vez que la propiedad privada se desprendió de toda manera de forma comunitaria, el Estado pudo convertirse en una institución particular, existiendo al lado y fuera de la sociedad burguesa. Sin embargo, [el Estado] no es otra cosa que la forma necesaria de organización que los burgueses se dan a sí mismos, exterior e interiormente, con el fin de obtener una garantía recíproca para sus propiedades y sus intereses.”⁴

El Estado tiene una existencia independiente sólo en los países en que las clases no han alcanzado su pleno desarrollo, como es el caso de Alemania, mientras que los Estados Unidos de América, presentan el tipo perfecto de Estado moderno.

La sociología del Estado revela la estrecha relación que une las instituciones políticas y las instituciones jurídicas. Al establecer esta conexión entre el Estado y el derecho, Marx no da, a la vez que su sociología política, el esbozo de una sociología jurídica: “Puesto que el Estado es la forma bajo la cual los individuos de la clase dominante hacen valer sus intereses comunes y en la que se resume toda la sociedad civil de una época, se sigue que todas las instituciones sociales se hallan mediatizadas

por el Estado y que, por esto mismo, adoptan un carácter político. Esto explica la ilusión según la cual la ley descansaría sobre la voluntad libre, separada de su base real. De la misma manera, se reduce luego el Derecho a la ley.”⁵

En todo este texto se advierten los esfuerzos del autor por liberarse de las ambigüedades de la terminología hegeliana. El término *Entfremdung*, que Marx había empleado hasta entonces, y que después de Feuerbach cargaría con nuevos significados, se le aparece como demasiado “filosófico” para evocar el cuadro universal de la miseria humana, tanto material como espiritual. No obstante, si emplea este término con menos frecuencia, no se trata del abandono de un pensamiento sino de un afán por la precisión verbal. “El poder social, es decir, la fuerza productiva multiplicada que resulta de la cooperación de los diferentes individuos, que impone la división del trabajo, no se manifiesta ante dichos individuos —cuya cooperación no es voluntaria sino natural y obligada [*naturwüchsig*]— como su propia potencia interrelacionada, sino como una fuerza extraña situada fuera de ellos, de la que desconocen el origen y la finalidad y, por consiguiente, a la que ya no pueden dominar, la cual, por lo contrario, recorre una extraña serie de fases y grados sucesivos de desarrollo (...). Esta alienación, para emplear el lenguaje de los filósofos, sólo podrá ser superada mediante dos condiciones prácticas.”⁶

Veremos más adelante cómo concibe Marx las condiciones subjetiva y objetiva de la revolución socialista. Por el momento nos interesa destacar que si bien Marx vacila en conservar la terminología tomada de Hegel, cuya ambigüedad admite, no deja de retener su contenido ético según las significaciones que él mismo había precisado. Su investigación sociológica sobre el Estado y el Derecho, lejos de sustraerse a todo juicio valorativo, descansa por lo contrario y enteramente sobre una premisa ética fundamental, anterior a toda empresa científica: la alienación de los hombres sometidos a las opresiones económicas, políticas y espirituales de sociedades fundadas en la división del trabajo, la propiedad privada y la explotación del hombre por el hombre.

Fiel a su espiritualismo nihilista, Max Stirner había procedido respecto del Estado y del Derecho del mismo modo que respecto de las restantes formas institucionales de la sociedad: escamoteando su realidad y transformándolas en “fantasmas” que se debían expulsar de la mente para estar efectivamente liberado. Bastará citar dos frases típicas de su libro para hacerse una idea del procedimiento mistificador usado con prodigiosa habilidad por su autor: “Los Estados duran todo el tiempo que existe una *voluntad dominante* a la que se considere idéntica a la voluntad individual. La voluntad del señor, esa es la ley.”⁷ Y después: “En adelante, ya no se trata del Estado (...) sino de Mí. Así, todas las cuestiones referidas al poder monárquico, la constitución, etc., desaparecen en su verdadero abismo y en su verdadero vacío. Yo, esta nada, yo haré surgir de mí mismo mis *creaciones*.”⁸

En estas frases, Stirner confunde a sabiendas dos concepciones contradictorias del Derecho: una, que lo ve como expresión de la fuerza; otra, como expresión de la voluntad. Merced a esta confusión deliberada, puede

justificar su filosofía solipsista que plantea la existencia de un "yo" capaz de renunciar a su poder o, si se le ocurre, capaz de recuperarlo. Cosa que Marx no deja de destacar, al esbozar su propia concepción realista de la génesis del Estado.

Tras señalar las interminables controversias filosóficas alrededor del problema del origen del derecho entre partidarios de la teoría de la fuerza y adeptos de la teoría de la voluntad, Marx subraya una vez más que la vida material de los individuos, su modo de producción y su forma de comercio constituyen el fundamento real del Estado:

"Estas condiciones reales no son creadas por el poder estatal, sino que, a la inversa, son ellas quienes crean ese poder. Los individuos que gobiernan en estas condiciones se hallan obligados, abstracción hecha de que su poder debe constituirse como *Estado*, a dar una expresión general a su voluntad sometida a estas condiciones bajo la forma de voluntad de Estado y de ley. El contenido está dado siempre por los modos de existencia de esta clase dominante, como lo demuestran con toda claridad el derecho privado y el derecho criminal."⁹

Ningún idealismo, ningún deseo arbitrario pueden cambiar en nada estos apremios sociales, a los que la clase dominante debe plegarse, de buen o mal grado, si no quiere perder las ventajas de su posición privilegiada. Los sacrificios que debe consentir en ciertos casos excepcionales son tan necesarios como su encarnizamiento en la defensa de sus intereses de clase. Pero esta coerción se da también con respecto a las clases dominadas, que se hallan desarmadas ante el Estado y la ley; al menos, hasta que las condiciones materiales alcancen el nivel de desarrollo que confiere su razón de ser y su eficacia a la voluntad revolucionaria de las masas explotadas.

En su investigación de los orígenes del derecho privado, Marx encuentra la primera forma en los romanos, con la disolución de la primitiva propiedad comunal. No obstante, el derecho privado romano no conoció una evolución acentuada porque la estabilidad del modo de producción no favoreció la extensión considerable de la industria y del comercio. Sólo en los pueblos modernos, el desarrollo de la industria y del comercio —como consecuencia de la disolución de la propiedad feudal— dio nuevo impulso al derecho privado, paralelamente con el desarrollo material de la propiedad privada. En Italia, y más tarde en otros países, la consolidación y ampliación de las bases de la propiedad privada por obra del comercio y de la industria restableció el derecho privado romano sobre fundamentos más firmes. Y aun Inglaterra, cuya legislación tenía su propia historia en relación con su singular trayectoria económica, social y política, debió recurrir a los principios jurídicos romanos, con el fin de poder desarrollar su derecho privado.

"En el derecho privado, las relaciones de propiedad vigentes son proclamadas como resultado de la voluntad general. El principio del *jus utendi et abutendi* expresa, por una parte, el hecho de que la propiedad privada ha alcanzado una total independencia respecto de la comunidad y, por otra, la ilusión según la cual la propiedad privada reposaría sobre la mera voluntad privada, sobre el derecho de disponer en forma arbitraria del objeto. En la práctica, el principio del abuso tiene límites económicos

bien determinados, si el propietario privado no quiere que su propiedad y su *jus abutendi* pasen a otras manos. En efecto, considerado desde el punto de vista de la mera voluntad del propietario, el objeto poseído no es absolutamente nada, sólo se convierte en objeto y en propiedad verdadera en el comercio e independientemente del derecho.”¹⁰ Otro tanto sucede con el derecho criminal. El individuo aislado que lucha contra las condiciones dominantes no actúa por amor al crimen.

El crimen no es sino una simple violación del derecho y de la ley. Cuando Stirner sostiene que el egoísmo criminal, para afirmarse, busca convertir en burla lo que la sociedad considera como sagrado, Marx le responde que el pobre diablo que roba porque está hambriento no tiene la menor intención de burlarse de la ley y de lo sagrado. Sólo los visionarios y los ideólogos pueden imaginar que los delitos se cometen como provocación y desafío hacia los conceptos, y que las penas son infligidas por delito de lesa majestad hacia las ideas. La rebelión del “Yo” stirneriano no es luego otra cosa que una parodia del panlogismo hegeliano, no se rebela contra la violencia real de los poderes establecidos, sino contra la consagración social de esta violencia. El anarquismo de Stirner es de esencia espiritua- lista, su combate se asemeja al de Don Quijote, con la diferencia de que los molinos de viento son para el Único fantasmas conceptuales. Ni el Estado ni el Derecho, tal como existen en la realidad, tienen nada que temer de este duelo fantasmagórico.

Para Marx, el Estado y el Derecho no son creaciones de la voluntad dominante sino instituciones que derivan de manera necesaria del modo de vida material de los individuos. Cuando las formas políticas y jurídicas cambian o desaparecen, no se trata de un fenómeno fortuito debido a nuevas concepciones, sino a un hecho social resultante de la transformación de la existencia material de los individuos y, por consiguiente, de su voluntad.

Así, al considerar la historia del derecho burgués, verificamos que la transformación de los intereses personales en intereses clasistas se acompañó por un cambio en las instituciones jurídicas, que asumieron un status civilizado. Gracias a la división del trabajo, la salvaguardia de los intereses individuales fue confiada a organismos especiales, lo que hizo desaparecer las formas bárbaras de defensa del derecho. A medida que el tráfico comercial entre las naciones europeas se intensificaba y las relaciones internacionales adoptaban un carácter burgués, el poder de los tribunales se fue universalizando.

La concepción sociológica del Estado y del Derecho tal como Marx la formula en diversos pasajes de *La ideología alemana* se inscribe, pese a las preocupaciones éticas del autor, en la línea de las teorías políticas establecidas por Maquiavelo, Hobbes, Spinoza, Bodin, quienes, al proclamar la fuerza como fundamento del derecho, habían emancipado la teoría política de la moral, haciendo posible una investigación científica en ese dominio particular.

SOCIOLOGIA DE LA REVOLUCION

La concepción marxista de la revolución social encontró su expresión más neta y su formulación definitiva en *La ideología alemana*. Los diversos elementos de esta teoría no harán más que ilustrarse y verificarse en los posteriores escritos históricos y políticos de Marx.

Se trata de un enriquecimiento de los conceptos de alienación y de re-apropiación humana, tomando la división del trabajo como la base de la ordenación jerárquica de la sociedad; al mismo tiempo se ponen de manifiesto las correlaciones entre estructura material y producciones ideológicas en el seno de la organización social. En uno y otro caso, la opresión y la servidumbre ejercidas sobre los individuos por los productos de su actividad material y espiritual constituyen el rasgo dominante y el mal esencial de la vida social, económica y política, lo que debe ser transformado revolucionariamente.

¿Mediante qué procesos mentales se puede alcanzar este acto de emancipación, no ya imaginario sino real? En la base de la alienación humana, tal como Marx la concebirá en adelante, está la llamada *Verselbständigung* de las relaciones personales entre los individuos, fenómeno que a su vez engendra la petrificación de las creaciones mentales. Se trate de clases, de profesiones, de instituciones políticas y jurídicas, de religiones, de sistemas filosóficos, de teorías sociales o morales, en todos los casos Marx descubre la *Verselbständigung*, la transformación de las producciones y creaciones humanas en potencias fetiches, convirtiéndose en potencias ajenas y hostiles a los individuos. Hasta aquí, Marx se había limitado a mostrar y denunciar el fetichismo filosófico de los epígonos de Hegel; se había dedicado a investigar sus raíces en la realidad económica, social y política de Alemania, lo que lo llevó a comparar esta realidad alemana con las condiciones históricas en las que países como Francia e Inglaterra habían producido sus propias ideologías. A la interpretación sociológica de las creaciones intelectuales se une la crítica marxista del carácter fetichista que posee el lenguaje filosófico: "Para los filósofos, la tarea más difícil consiste en descender del mundo de los pensamientos al mundo real. La realidad inmediata del pensamiento es el *lenguaje*. Así como han hipostasiado (*verselbständigt*) del pensamiento, los filósofos han convertido el lenguaje en un reino soberano. Este es el secreto del lenguaje filosófico, en el que las ideas, en tanto palabras, constituyen su contenido absoluto. El problema de saber cómo se desciende del mundo del pensamiento al mundo real se convierte en el problema de saber cómo se desciende del lenguaje a la vida."¹¹

Marx agrega que esta idolatría de las creaciones verbales es una consecuencia de la alienación de las relaciones sociales, y que su constitución en sistemas de ideas resulta, en los filósofos e ideólogos, de las relaciones sistemáticas y profesionales que éstos mantienen con aquéllas y que son una de las formas de la división del trabajo. "Los filósofos no tienen más que disolver su lenguaje en el lenguaje ordinario, de donde han abstraído el suyo, y así reconocerían que su propio lenguaje no es otra cosa que la deformación del lenguaje del mundo real; comprenderían entonces que ni

el pensamiento ni la lengua integran en sí mismos una esfera independiente; advertirían que no son sino deformaciones de la vida real.”¹²

No menos explícitas son las reflexiones en las que resume su tesis sobre la interdependencia de las teorías, su expresión lingüística y las condiciones sociales reales que constituyen el fundamento material de toda la superestructura ideológica: “Las condiciones de producción existentes deben expresarse igualmente como condiciones políticas y jurídicas (. . .). En el marco de la división del trabajo, estas condiciones por fuerza se aíslan frente a los individuos. En el lenguaje, esas relaciones sólo pueden expresarse como conceptos. El hecho de que dichas generalidades y conceptos se erijan en potencias misteriosas es una consecuencia necesaria de la cristalización (*Verselbständigung*) de las condiciones reales de las que ellas son la expresión. Fuera de este aspecto que adoptan en la conciencia ordinaria, estas generalidades y estos conceptos adquieren un aspecto y un desarrollo particulares en los políticos y juristas, quienes, debido a la división del trabajo, están ligados al culto de esos conceptos y ven en ellos —y no en las condiciones de producción— el verdadero fundamento de todas las relaciones reales de propiedad.”¹³

Esta dilucidación indispensable del fenómeno de la *Verselbständigung* nos permitirá captar mejor la concepción sociológica y ética de la revolución que Marx opone al verbalismo revolucionario de los ideólogos alemanes. Hemos visto que, a la inversa de los epígonos de Hegel, para quienes la historia humana se reduce a conflictos de ideas y sistemas filosóficos, Marx había adoptado un método de investigación empírica para el estudio de los hechos históricos, en el que el dominio de investigación se confunde con el conjunto de las actividades productivas de los hombres y las transformaciones sufridas por el modo de producción social en el transcurso del proceso histórico. De aquí a afirmar que ni la teoría ni la crítica son factores determinantes de este proceso histórico, sino que éste tiene como motor la lucha real entre las clases sociales —y en última instancia la revolución social—, sólo hay un paso. En el tema de la revolución proletaria su pensamiento se precisa con más claridad que en sus reflexiones sobre las revoluciones feudal y burguesa.

La alienación y fetichización de las relaciones materiales y sociales es más evidente en el modo de producción capitalista que en las anteriores formas económicas. Los antagonismos sociales se hallan, por decir así, fosilizados, se manifiestan en todo su rigor en la oposición entre la propiedad privada y el trabajo, entre el trabajo acumulado y el trabajo inmediato. Esta oposición tiene su origen en la división del trabajo, la que se manifiesta en primera instancia como separación de las condiciones de trabajo respecto del trabajo mismo, en el sentido de que los instrumentos y materiales de trabajo —es decir, el capital acumulado— pertenecen a propietarios que pueden así disponer del esfuerzo del trabajador. Dos hechos se deducen de este fenómeno, que Marx expone como sigue: “En primer lugar, las fuerzas productivas aparecen con total independencia y separación respecto de los individuos; (. . .) esto proviene de que los individuos (. . .) se hallan separados y se oponen los unos a los otros. Estas fuerzas sólo son reales cuando existen vínculos y relaciones entre los individuos. Hemos conside-

rado, por una parte, una totalidad de las fuerzas productivas que, por decirlo así, han revestido la forma de objetos, y que ya no son para los individuos sus propias fuerzas sino fuerzas de la propiedad privada (. . .). Por otra parte, frente a estas fuerzas productivas, se encuentra la mayoría de los individuos, de quienes esas fuerzas se han separado. Así, esos individuos, cuya vida está desprovista de todo contenido real, se han convertido en sujetos abstractos, que sólo pueden anudar relaciones *en tanto individuos*, como consecuencia de este despojo total.”¹⁴

La explicación sociológica y la reflexión ética van así a la par y, juntas, fundan una teoría operativa de las causas, las condiciones y los objetivos de la revolución social moderna.¹⁵ Sin embargo, las causas y condiciones de esta revolución no siempre se hallan diferenciadas con claridad, y el mismo Marx las confunde a sabiendas: desde el comienzo, adopta el doble papel de sociólogo y de revolucionario, de espectador y de actor. Pero el análisis teórico de esta posición, comprensible y aceptable desde un punto de vista humano, no debería admitir esta confusión deliberada entre lo necesario y lo posible, a riesgo de convertirse en estéril. Con todo, es en los aspectos críticos donde su pensamiento testimonia una admirable coherencia. En este sentido, el capítulo de *La ideología alemana* referido a la “revuelta” stirneriana es particularmente significativo. Stirner opone la “rebelión” de su “Yo” a la revolución que apunta a las instituciones sociales y políticas. Para el autor de *El único*, la revuelta no es una lucha contra el orden existente, puesto que su existencia misma es la negación de ese orden. La revuelta “no es sino el desprendimiento de Mí-mismo del orden existente. Si abandono el orden existente, éste muere y entra en putrefacción. Mi objetivo no es la liquidación de lo que existe, sino Mi elevación por encima de lo que existe. Mi intención y Mi acto no son políticos ni sociales, no apuntan sino a mi Yo y a Mi particularidad; son *egoístas*”.¹⁶

Marx no tiene ninguna dificultad en demostrar el carácter mistificador del argumento. “La revolución”, “el orden existente”, “la revuelta”, son en Stirner otras tantas ficciones arbitrarias que no ocultan ninguna realidad histórica o social. En toda revolución, se trata de un orden social determinado y de individuos determinados cuya rebelión es tanto un acto social y político como egoísta, uno confundiéndose con el otro. En el caso del obrero, por ejemplo, hay un “descontento de sí mismo”, pero no como lo imagina Stirner, quien sólo tiene en cuenta la insatisfacción moral. El obrero se amotina porque se halla insatisfecho a causa de la condición que le es impuesta en la sociedad, mientras que el *Único*, en su revuelta, inventa ficciones “sagradas” para luego destruirlas sin mayores problemas. El Único “se desprende” del orden existente y se da a sí mismo un ejemplo a imitar, creyendo que de este modo ha resuelto la cuestión de la revolución, de la liquidación del orden y del Estado. Toda su impotencia estalla en este deseo piadoso, en esta ilusión de que cambiar las condiciones existentes sólo depende de la buena voluntad de la gente, condiciones que en última instancia se reducen a ideas. “El cambio de la conciencia separada de las condiciones [existentes], tal como los filósofos lo practican profesionalmente, es decir, como un oficio, es en sí un producto de las condiciones existentes y forma parte de ellas. Esta elevación espiritual por encima

del mundo es la expresión ideológica de la impotencia de los filósofos frente al mundo. Sus fanfarronadas ideológicas son desmentidas día a día por su propia práctica."¹⁷

En Stirner, la separación entre las condiciones sociales y los hombres es absoluta, sin lugar a interferencias de unos y otros. A propósito del humanismo de Feuerbach, Marx ya había establecido el carácter relativo de esta oposición, y en esta ocasión retoma su idea al afirmar que el cambio de las condiciones implica la transformación de los hombres. Pero, justamente en este tema, su pensamiento traiciona una cierta ambigüedad que conviene destacar: "(...) no la crítica sino la revolución, es la fuerza motriz de la historia; de la historia en general como de la historia de la religión, de la filosofía y de cualquier teoría".¹⁸

Para que haya revolución, según Marx, es necesaria una cierta transformación de las circunstancias materiales y de los hombres. Este proceso de transformación se desarrolla en dos planos paralelos, el material y el humano. La revolución social moderna sólo puede ser total y universal: supone, por tanto, un desarrollo prodigioso de las fuerzas productivas y la formación de una clase consciente de su destino revolucionario, que se da como vocación y objetivo la transformación radical de las condiciones de vida y de trabajo.

Con la siguiente formulación hipotética, el argumento de Marx corresponde a un método científico de pensamiento y no merece objeciones: "(...) si esos elementos materiales de un trastocamiento total —a saber, de un lado las fuerzas productivas disponibles, y del otro lado la formación de una masa revolucionaria que no sólo hace la revolución contra tal o cual condición de la sociedad existente sino contra toda la vieja 'producción de la vida', contra la 'actividad total', base de esa sociedad—, si esos elementos faltaran, no tendría la menor importancia, desde el punto de vista del desarrollo práctico, que la idea de este trastocamiento hubiera sido cien veces proclamada. La historia del comunismo nos lo prueba".¹⁹

Marx considera aquí la revolución proletaria según una óptica que podríamos denominar monista, en la que las condiciones objetivas y subjetivas de la revolución se sitúan entre los "elementos materiales" de la transformación revolucionaria de la sociedad. Sin embargo, es evidente que los dos componentes de esos "elementos materiales" no son de idéntica naturaleza. Sin pretender entregarnos a una especulación a propósito del valor o disvalor del determinismo, nos limitaremos a destacar que en la esfera particular de los hechos sociales, la única que preocupa a Marx, los fenómenos sociales —fuerzas productivas y comercio social— y las reacciones específicamente humanas no obedecen al mismo principio de causalidad. En otros términos, no creemos que la estructura material y los factores humanos de los trastornos sociales puedan examinarse con el mismo criterio "materialista". Nos inclinamos a pensar que, colocados en el terreno del método operativo de explicación sociológica adoptado por Marx, se deben distinguir con absoluta claridad, por un lado, la esfera de la estructura material que remite a las técnicas de observación e investigación científicas como tales, y por otro lado, la esfera del comportamiento humano, que corresponde a criterios y juicios éticos.

Agreguemos que esta distinción, hemos de reconocerlo, no se halla establecida de modo explícito en la obra de Marx, pero que, de una manera tácita, se desprende de toda su carrera de hombre de partido y de revolucionario. Como teórico, Marx se esforzó por mostrar, recurriendo a métodos científicos, que el modo de producción capitalista se halla condenado a una inexorable desaparición; como ético revolucionario, hizo depender la transformación de la sociedad capitalista en sociedad comunista de la intervención consciente de las masas obreras en el desarrollo del proceso histórico. Si como hombre de ciencia probó que el derrumbe del capitalismo es *ineluctable*, como ético revolucionario y activista político ha querido tan sólo testimoniar en favor de la *posibilidad* del advenimiento de una "asociación en la que la libre realización de cada uno debería ser la condición de la libre realización de todos".²⁰

Sin duda, para dar a su reacción ante las ideas neo-hegelianas y socialistas románticas alemanas los alcances de una profesión de fe, Marx llegó a la siguiente formulación, a la vez subjetiva y dogmática: "Para nosotros, el comunismo no es un *estado de cosas* que haya que realizar, un *ideal* por el que la realidad deberá orientarse. Llamamos comunismo al movimiento *real* que liquida el actual estado de cosas. Las condiciones de este movimiento resultan de las condiciones hoy día existentes."²¹

Mucho más científico, por lo tanto más moderado y a la vez más preciso, es el resumen que Marx da, al final de su manuscrito introductorio, de su concepción de la historia, en que se presenta con toda solidez la síntesis entre los elementos de conocimiento sociológico y los juicios de valor, entre una teoría de lo real y una visión de lo posible:

1. En un cierto nivel del desarrollo de las fuerzas productivas surgen fuerzas de producción y medios de comercio tales que, en las condiciones existentes, no hacen sino suscitar nuevas calamidades. Ya no son fuerzas de producción, sino fuerzas de destrucción (maquinismo y dinero). Por vía de consecuencia, se produce una clase que debe soportar todas las cargas de la sociedad sin gozar de los beneficios sociales, una clase que, rechazada de la sociedad, es forzada a la más radical oposición hacia todas las demás clases; una clase constituida, por la mayoría de los miembros de la sociedad, y de la que emana la conciencia de la necesidad de una revolución radical: la conciencia comunista. Desde luego, esta conciencia también puede formarse en las otras clases, merced a la conciencia que éstas pueden tener de la posición detentada por la clase mayoritaria.

2. Las condiciones de las que depende el empleo de determinadas fuerzas productivas son las condiciones de la dominación de una clase determinada de la sociedad, cuyo poder social —fruto de la posesión de las fuerzas de producción— encuentra su expresión ideal práctica en un tipo determinado de Estado: Por esto es que toda lucha revolucionaria está dirigida contra la clase que ha dominado hasta entonces.

3. En todas las revoluciones pasadas, el modo de actividad ha permanecido intacto: sólo se trataba de una nueva distribución de esas actividades, de una nueva repartición del trabajo entre individuos diferentes. La revolución comunista, por lo contrario, está dirigida contra el *modo* mismo de la actividad, tal como ha existido hasta la fecha. Esta revolución suprime el *trabajo* y la dominación de todas las clases al mismo tiempo que las clases como tales, puesto que es llevada a cabo por una clase que ya no es considerada como una clase de la sociedad, ni reconocida en esa calidad. Es ya la expresión de la disolución de todas las clases, naciones, etcétera, en el seno de la sociedad actual.

4. Para crear esta conciencia comunista en las masas y para hacer triunfar la

causa misma, es indispensable una transformación masiva de los hombres. Y ésta no puede operarse sino en un movimiento práctico, en una *revolución*.

En consecuencia, la revolución es necesaria no sólo porque no hay otro medio posible para derribar a la clase *dominante*, sino también porque la clase que opera este *trastrocamiento* puede lograr desembarazarse sólo en la revolución de todos los viejos desechos y así llegar a ser capaz de dar nuevos fundamentos a la sociedad.²²

Mezcla armoniosa de tesis sociológicas y postulados éticos, este texto de Marx, bien anterior a sus obras maestras y casi simultáneo con sus comienzos políticos, contiene la quintaesencia de su doctrina teórica y política y, por consiguiente, la clave de su futura obra científica.

LA REVOLUCION PROLETARIA Y EL HOMBRE TOTAL

La doctrina stirneriana de la "ilusión" fue lo que inspiró a Marx, por reacción, toda una serie de ideas sobre el comunismo. Se podría afirmar que en esta nueva etapa del pensamiento polémico de Marx, Stirner ocupa el lugar de Hegel; muy pronto será el turno de Proudhon.

El artificio empleado constantemente por Stirner consistía en separar de su sustrato social las representaciones individuales denunciadas como "sagradas". Así, la propiedad, el derecho, el Estado, eran sacralizados, para luego ser profanados y aniquilados en nombre del egoísmo todopoderoso; arrojados sus enemigos al reino de la imaginación, Stirner tenía un buen juego para ganar sus batallas contra los "fantasmas".

Desde luego, ni el socialismo ni el movimiento obrero habían escapado a esta sacralización y al ulterior aniquilamiento, operados por la magia del verbo stirneriano. Para el Único, los obreros "oprimidos" tenían un doble defecto: ver en el estado social el origen de sus males e imponerse la tarea de "descubrir la verdadera sociedad".²³ Se equivocaban, porque la sociedad no era todavía un "espectro sagrado" y la causa de sus males debían buscarla en sí mismos. Se equivocaban, en fin, porque no advertían que era imposible renovar la sociedad mientras ellos mismos siguieran siendo "hombres viejos".²⁴

Esta crítica stirneriana del movimiento obrero se correspondía a la perfección con el ilusionismo individualista pregonado por *El único*. Para liberarse de sus miserias, los obreros sólo debían desembarazarse de sus fantasmas. Era el único medio para no permanecer "hombres viejos". En efecto, afirma Marx, los comienzos del movimiento obrero en Francia e Inglaterra habrían podido enseñar a Stirner que los proletarios comunistas querían con razón ser hombres nuevos al dar nuevos fundamentos a las condiciones de trabajo y a la vida social, transformándose ellos mismos mediante la praxis: "En la actividad revolucionaria, el cambio de los individuos coincide con la transformación de las circunstancias."²⁵ Este aforismo contiene en germen el postulado marxista de la revolución e inspirará el llamado a la autoemancipación obrera lanzado con motivo de la creación de la Internacional.

Volvamos un momento a la idea de la misión obrera que Stirner, fiel a su método, había canonizado para luego fustigar: los hombres deben tener la

sola y única tarea de hacerse verdaderos egoístas, de "no fundamentar su causa en nada", en fin, de "gozar de ellos mismos".²⁶

En lugar de especular con términos como "misión", "destino", "tarea", "ideal", etcétera, atribuyéndoles un sentido arbitrario, Marx se esfuerza por poner de manifiesto su significación en la conciencia de los obreros, significación que no coincide con la otorgada por los ideólogos. En el análisis de los sentidos posibles de estas expresiones, anota que ellas apuntan sea a la conciencia de las tareas revolucionarias prescriptas materialmente a una clase oprimida, o bien a la situación en la que los individuos, las clases y las naciones están forzados a mantenerse por medio de una actividad determinada, o, por último, a las condiciones de existencia de la clase dominante y que encuentran su reflejo ideal en las leyes, la moral, etcétera. Con mayor o menor conciencia, los ideólogos de dicha clase conceden una autonomía teórica a esas normas que proponen e imponen como estilo de vida a los individuos de la clase oprimida. "Vuelven las cosas del revés y consideran su propia ideología como la fuerza motriz y como la finalidad de todas las relaciones sociales, cuando en la realidad ella no es más que su expresión y su síntoma."²⁷

Marx distingue así dos maneras de concebir la idea de misión: la manera realista de los proletarios conscientes y la manera espiritualista y moralizadora de los ideólogos. En *La Sagrada Familia* ya había precisado la significación que quería dar a la idea de misión proletaria como la toma de conciencia, por parte del proletariado, de una tarea histórica y revolucionaria dictada de modo imperioso por las condiciones de existencia que le impone la sociedad burguesa. Esta tarea histórica era una tarea humana: ya sabemos que Marx se niega a hipostasiar la historia a la manera de Hegel y sus epígonos. "La historia no es sino la actividad del hombre en procura de sus propios fines."²⁸ "La masa prescribe (. . .) a la historia su 'tarea' y su 'ocupación'."²⁹ Pero el término "histórico" tiene también una acepción restrictiva: la acción proletaria específica se halla limitada, en el tiempo y en el espacio, por las condiciones de desarrollo de la producción material, y es además función del grado de madurez de la misma conciencia proletaria. Esta acción no puede tener una dimensión universal desde el comienzo, pero puede extender su esfera de modo progresivo del plano local al plano nacional y luego mundial, de acuerdo con el progreso técnico y con el desarrollo de las relaciones internacionales. El objetivo de este movimiento se sitúa en un futuro lejano, pero previsible: "Desde el punto de vista empírico, el comunismo sólo es posible como empresa de los pueblos situados a la cabeza del progreso y como acción concertada o simultánea; presupone, pues, el desarrollo universal previo de las fuerzas productivas y la existencia de relaciones mundiales, que a su vez dependen de este desarrollo material."³⁰

En cuanto al proceso de maduración de la conciencia proletaria, ésta se halla en estrecha relación con la universalización de este desarrollo material. Sólo hay historia mundial si las comunicaciones entre los hombres adquieren un carácter universal. En primera instancia, este desarrollo material e intelectual tiene consecuencias sobre todo negativas: cuanto más aumenta el poder de los hombres sobre la materia, mayor es el agobio que ejercen sobre

ellos las fuerzas técnicas que han creado. No obstante, a partir de esta universalización de la técnica y de las relaciones humanas, cuyo resultado primero es la servidumbre de los productores de la riqueza material, poco a poco va surgiendo en la conciencia de estos productores la idea de su misión revolucionaria.⁸¹

La tarea revolucionaria, el único "imperativo categórico" admitido por Marx, apunta en rigor a la creación de un orden social, algunos de cuyos rasgos aparecen en diversas utopías, desde Tomás Moro y Campanella hasta Fourier y Owen. La originalidad del pensamiento marxista consiste en haber ligado la utopía a la sociología mediante una ética cuyas tesis y principios acompañan, de modo explícito e implícito, todas las investigaciones científicas del autor de *El capital*.⁸²

El efecto positivo de la universalización de las relaciones humanas consiste en producir una conciencia de la universalidad del hombre, condición previa y *sine qua non* de la revolución comunista. "(...) la riqueza espiritual real del individuo depende por entero de la riqueza de sus relaciones reales."⁸³

La extensión de estas relaciones, debido a la Revolución Industrial, libera a los individuos de sus límites locales y nacionales; crea vínculos a escala mundial; suscita necesidades universales y una capacidad de goce para la producción universal. En adelante, los hombres están obligados, para afirmar su personalidad, a apropiarse de la totalidad de las fuerzas productivas existentes. Por lo demás, esta obligación tiene el carácter elemental de una necesidad física, ya que en la era de la producción y de la técnica mundiales los hombres no tienen otro recurso que universalizar sus relaciones sociales: su existencia misma es función de la creación de una sociedad mundial. En la Edad Moderna, el desarrollo de las fuerzas productivas, en constante aceleración, va paralelo con la eclosión de facultades universales en los individuos. La técnica desempeña aquí un papel determinante. En las edades pre-industriales, era natural que las revoluciones tuvieran alcances restringidos: la limitación de los instrumentos productivos permitía que los productores se los apropiaran a título individual. Este tipo de apropiación no representó una liberación real de la personalidad humana, puesto que los individuos estaban sujetos a sus instrumentos y a las condiciones de la división del trabajo. En la revolución proletaria se da una situación muy distinta en lo concerniente a los instrumentos de producción y a las relaciones humanas: los individuos serán sus dueños a título de apropiación colectiva y universal. Dejarán de estar sujetos a relaciones universales-abstractas y asumirán el control y dominio conscientes de las potencias que otrora los oprimieran y sojuzgaran. "Sólo en este nivel, la autoafirmación (*Selbstbetätigung*) y la vida material se confunden, fenómeno que corresponde al desarrollo de los individuos transformados en individualidades totales y a la desaparición de toda dependencia respecto de la naturaleza (*Naturwüchsigkeit*)."⁸⁴

La idea de "hombre total", de "hombre pluridimensional", se encuentra aquí mejor precisada de lo que será en *El capital*, donde se la presenta como un dato carente de todo comentario. Esto implica recordar la importancia de los escritos anteriores a *El manifiesto comunista* y que, divulgados

a partir de 1926, nos han revelado las tesis esenciales de la sociología marxista. En consecuencia, no es exagerado sostener que la clave de *El capital* se encuentra en su obra llamada "juvenil", cosa que el mismo Marx reconoció de modo implícito en el momento de emprender la elaboración de su obra maestra.³⁵

En *La ideología alemana* se encuentran indicados o desarrollados plenamente ciertos temas que en las obras posteriores estarán ausentes o apenas mencionados. Sucede así con un conjunto de reflexiones consagradas a la moral, al arte, al desarrollo de la personalidad, a la vida pasional, etcétera. Ciertas intuiciones anticipan importantes descubrimientos de la psicología moderna, como lo ejemplifica el siguiente pasaje, que nos prueba hasta qué punto la teoría marxista de la alienación y de la reificación se presta a las más complejas investigaciones psicológicas: "Es absurdo suponer que se pueda satisfacer una pasión aislada de las otras, que se la pueda satisfacer sin satisfacerse *uno mismo*, el individuo viviente en su totalidad. Cuando esta pasión toma un carácter abstracto, independiente, cuando se opone a mí como una fuerza ajena, cuando la satisfacción del individuo aparece como la satisfacción unilateral de una única pasión, la causa no se encuentra ni en la conciencia ni en la 'buena voluntad' (...). Esa causa es la existencia y no la conciencia; es la vida y no el pensamiento."³⁶

Marx subraya que el pleno desarrollo de la personalidad está ligado a las condiciones objetivas de la existencia y que la riqueza espiritual del hombre es función de la diversidad de sus ocupaciones prácticas. La personalidad se desarrolla y enriquece a medida que el hombre se comunica con el mundo exterior. Y cuanto menos se comunica, más se pierde su espíritu en la abstracción; sus ideas y deseos —como potencias ajenas— adquieren una dimensión rígida y unilateral, "sus deseos emergen a la superficie de tiempo en tiempo, estimulados por la invasión de la pasión predominante; manifestándose con violencia inaudita, provocan el rechazo más brutal (*Verdraengung*) del deseo natural".³⁷

Esta anticipación del psicoanálisis es al mismo tiempo una crítica de los métodos —que podríamos llamar mayéuticos— empleados por la terapia analítica. Para Marx, la cura de las anomalías de la personalidad humana se sitúa en un plano más vasto que el de la psicología individual. El psicoanalista sólo considera a su paciente como a un ser centrado por entero en sí mismo, con un inconsciente cuyas inferencias sociales no siempre investiga, mientras que Marx concibe las perturbaciones de la personalidad en la óptica de la situación global del individuo enfermo y en relación con su ambiente.

El párrafo final de la introducción a *La ideología alemana* enuncia de modo lapidario el credo ético y político que orientará la actividad revolucionaria de Marx, primero, como promotor de la Liga Comunista y más tarde en el seno de la Asociación Internacional de Trabajadores: "(...) para afirmarse como personas, los proletarios deben abolir sus propias condiciones de existencia, que son, al mismo tiempo, las condiciones de existencia de toda la vieja sociedad: el trabajo. Por lo tanto, están en oposición directa a la forma con la que hasta hoy los miembros de la sociedad

han manifestado su ser en el plano colectivo: el Estado. Los proletarios deben suprimir el Estado para hacer valer su personalidad.”²⁸

Cuando Marx enuncia este imperativo, parece responder a una acusación lanzada por Stirner, según el cual los comunistas pretendían sustituir un “Estado” por otro “estado” (el autor de *El único* tenía un raro gusto por los juegos de palabras: *Staat-status*), este último más violento que el precedente, puesto que el poder debía pertenecer a la colectividad. Porque Marx y Engels aspiraban, en el fondo, al mismo objetivo que Stirner, es decir, a una sociedad formada por hombres libres y por tanto “únicos”, creyeron necesario consagrar una crítica tan exhaustiva y severa a *El único y su propiedad*: necesitaban demostrar que ese objetivo no podía alcanzarse sin una lucha real, política y revolucionaria, llevada a cabo por aquellos que menos se asemejaban al tipo humano diseñado por Stirner.

NOTAS

¹ Carta de Marx a Ruge, marzo de 1843; MEGA, I, 1/1, pág. 357.

² El contenido de los cuadernos de notas redactados por Marx en Bruselas y Manchester se indica en MEGA, I, 6, pág. 597 y sigs. Marx había emprendido esas lecturas con vistas a la obra prometida al editor Leske, de Darmstadt. Véase *supra*, pág. 133. En la primavera de 1845, Marx y Engels proyectaron la publicación de una compilación de textos socialistas, desde Tomás Moro a Godwin. Cf. carta de Engels a Marx, 17 de marzo de 1845.

³ *Die deutsche Ideologie*. MEGA, I, 5, pág. 15.

⁴ *Ibid.*, pág. 52.

⁵ *Ibid.*

⁶ *Ibid.*, pág. 23.

⁷ Max Stirner, *op. cit.*, pág. 193.

⁸ *Ibid.*, pág. 195.

⁹ MEGA, I, 5, pág. 307.

¹⁰ *Ibid.*, pág. 53.

¹¹ *Ibid.*, pág. 424.

¹² *Ibid.*

¹³ *Ibid.*, pág. 342.

¹⁴ *Ibid.*, pág. 57.

¹⁵ “Desde el principio, el modelo marxista [es decir, el modo de explicación sociológica de Marx (Nota de M. R.)] se coloca... en el terreno de la explicación operatoria; es la conducta del hombre en la sociedad lo que determina su representación y no a la inversa...” J. Piaget, *Introduction à l'épistémologie génétique*, París, 1950, t. III, pág. 220 y sigs.

¹⁶ Max Stirner, *Der Einzige...*, pág. 309.

¹⁷ MEGA, *ibid.*, pág. 357.

¹⁸ *Ibid.*, pág. 27.

¹⁹ *Ibid.*, pág. 28.

²⁰ *Manifest der Kommunistischen Partei*, MEGA, I, 6, pág. 546.

²¹ *Ibid.*

²² *Die deutsche Ideologie*, MEGA, I, 5, pág. 59 y sigs.

²³ Max Stirner, *op. cit.*, pág. 155.

²⁴ *Ibid.*, pág. 277.

²⁵ MEGA, I, 5, pág. 193.

²⁶ El credo stirneriano, proclamado al final de *El único y su propiedad* se resume en la frase: "Ich habe meine Sache auf Nichts gestellt". En cuanto al hedonismo al que Stirner dice adherir y profesar, *La ideología alemana* nos ofrece del mismo un notable análisis al ironizar a propósito de la forma caricaturesca que aquél recibiera de *El único*.

²⁷ MEGA, I, 5, pág. 398.

²⁸ *Die heilige Familie*, 1844. Cf. MEGA, I, 3, pág. 265.

²⁹ *Ibid.*, pág. 251.

³⁰ *Ibid.*, pág. 24.

³¹ *Ibid.*, pág. 268.

³² Cf. G. Duveau, "Introduction à une sociologie de l'utopie", en *Cahiers Internationaux de Sociologie*, vol. IX, 1950, pág. 17 y sigs. El autor plantea el problema del progreso en el pensamiento marxista y observa con justa razón que "las utopías que Sorel reprocha a Marx son temas ideológicos [nosotros diríamos más bien *éticos* (Nota de M. R.)] de los que la historia contemporánea confirma el carácter de presentimiento genial, a saber, la *dicotomía* de las clases sociales y el tema de la catástrofe social". (*Ibid.*, pág. 35.)

³³ *Ibid.*, pág. 26.

³⁴ MEGA, I, 5, pág. 58.

³⁵ Cf. Prefacio del *Zur Kritik...*, 1859. Véase también J. Hyppolite, *Etudes sur Marx et Hegel*, pág. 142 y sigs.

³⁶ MEGA, I, 5, pág. 242.

³⁷ *Ibid.*, pág. 243.

³⁸ *Ibid.*, pág. 67.

Capítulo 4

SOCIOLOGIA ECONOMICA Y POLITICA

RUPTURA CON PROUDHON

EL conjunto de los trabajos correspondientes al período pasado por Marx en París y en Bruselas integran con pleno derecho su obra, de la que constituyen como en el caso de *El capital*, un jalón primordial. Por otra parte, las tesis y los temas de los manuscritos redactados entre 1843 y 1846 forman de alguna manera la trama de todo lo que Marx publicará durante los treinta años siguientes. "Para realizar las ideas, hacen falta hombres que pongan en acción una fuerza práctica."¹ Fiel a esta máxima, y en la imposibilidad de consagrarse a una actividad científica regular, a partir de febrero de 1846 Marx intenta organizar una red internacional de "comités de correspondencia" cuya tarea consistirá en establecer un amplio intercambio de opiniones e informaciones entre los diversos grupos socialistas y comunistas de los países más avanzados de Europa occidental.

No es nuestro propósito aquí trazar la historia de la actividad propagandística llevada a cabo por Marx desde la constitución de esos comités hasta la fundación definitiva de la Liga Comunista.² Sin embargo, debemos detenernos en un episodio importante de esta historia: la ruptura entre Marx y Proudhon.

El conflicto teórico latente entre estos dos espíritus se hizo público cuando Proudhon, so pretexto de no poder aceptar ningún dogmatismo teórico, se rehusó a unirse a la obra de información mutua y de propaganda revolucionaria iniciada por Marx. Lo que de entrada llama la atención en la carta de rechazo enviada por aquél es, en primer término, su amplitud crítica y programática, que contrasta forzosamente con el laconismo y la sobriedad de la misiva de Marx;³ y luego, por el tono humano con el que Proudhon asume la defensa de su traductor, el socialista Karl Grün, en respuesta a una advertencia contenida en una postdata de Marx.⁴

Ahora bien, nada en las críticas proudhonianas permite suponer que él tuviera alguna idea, por poco precisa que fuera, de los desarrollos ulteriores del pensamiento de Marx después de sus entrevistas en París. Sólo algunos

familiares de Marx, y entre los amigos, sobre todo Engels, estaban al corriente de sus trabajos teóricos y de la posición política a la que había accedido. En los medios comunistas y socialistas alemanes de Bruselas, Londres y París se sabía o se creía que era un comunista revolucionario y "científico" que quería dotar al proletariado moderno de nuevas armas teóricas. Sin duda, Proudhon —adversario del comunismo y de la violencia revolucionaria— no ignoraba estos hechos y se decidió a hacer de su respuesta una verdadera profesión de fe "antimarxista". En suma, fue el tema de su libro, por entonces en prensa, lo que resumió en los siguientes términos: "Por mi parte, planteo así el problema: hacer reingresar en la sociedad, por medio de una combinación económica, las riquezas que han salido de la sociedad por otra combinación económica."⁵ Había renunciado, declara, a su creencia en la revolución, es decir en el "golpe de mano", en el "llamado a la fuerza", en la "barbarie". "Prefiero (...) quemar la propiedad poco a poco antes que darle nuevo impulso haciendo una San Bartolomé de propietarios." Los proletarios franceses tienen sed de ciencia y no de sangre. No se debe adoctrinar al pueblo ni tampoco imitar a Lutero, quien, "tras liquidar la teología católica, con un enorme despliegue de excomuniones y anatemas, se dedicó a fundar una teología protestante". Se debía dar al mundo el ejemplo de una "tolerancia sabia y previsoras", y no convertirse en "jefes de una nueva intolerancia", en "apóstoles de una nueva religión, así fuera la religión de la lógica, la religión de la razón".⁶

Al parecer, Marx no respondió a esta carta; esperó la aparición del libro anunciado para hacer uso del "látigo" como Proudhon le había pedido. Después de haber leído la *Philosophie de la misère*,⁷ se abocó sin demoras a la obra y cinco meses más tarde pudo enviar a la imprenta su manuscrito redactado en francés. A comienzos de julio de 1847, la *Misère de la philosophie* salía de imprenta.⁸ Se trataba de la primera formulación de la crítica de la economía política, comenzada por Marx tres años antes y de la que todavía no había publicado nada. Las notas y extractos de lectura acumulados a través de los años fueron generosamente utilizados y dieron al libro un carácter de obra erudita que relegó a segundo plano su tono panfletario.

La simpatía experimentada por Marx hacia el pensamiento de Proudhon no estuvo jamás exenta de reservas. En sus primeros trabajos, Proudhon tuvo el mérito de demostrar las contradicciones teóricas inconfesadas en las que caían los economistas defensores de la propiedad privada, aun cuando partieran de premisas justas. Esta crítica inmanente de la economía política se justificaba plenamente, pero se limitaba al método y a los postulados fundamentales de la ciencia económica, tal como había sido constituida desde Adam Smith. La crítica marxista, por su parte, atacaba esta ciencia en sus aspectos ideológicos y en sus relaciones con las condiciones concretas de la vida social.

Proudhon pretendía exponer las líneas generales de una filosofía de la economía política según un método de pensamiento, cuyas propiedades casi mágicas no dejaba de encomiar, capaz de proporcionarle la clave de todos los "misterios" y de arrancar todos los "secretos del seno de Dios".⁹ Se jactaba de haber descubierto la "sucesión lógica" de las fases económicas, de la

marcha de la historia "según la sucesión de las ideas": en suma, sin decirlo, de haber desempeñado el papel de un Hegel francés.¹⁰

Tengamos en cuenta la dosis de exageración que Marx pone, a veces, al deformar el pensamiento de su rival.¹¹ Esto no quita que la obra constituya la primera tentativa de una sociología política, que será retomada por Marx en 1857 y 1864 y que conducirá a una obra incompleta pero de sorprendentes proporciones.

LA CARTA A ANNENKOV

Marx anticipó un excelente anteproyecto de su obra en la carta dirigida a Paul Annenkov, uno de sus corresponsales de París, carta escrita en francés bajo la primera impresión de su lectura de las *Contradictions*.¹² En esa carta, las tesis principales de *La ideología alemana* se oponen a las de Proudhon, para quien —afirma Marx— la historia se presenta como una serie de evoluciones sociales de la que los hombres, tomados en tanto individuos, no tienen una conciencia clara. Este proceso lo sienten como exterior y ajeno a su desarrollo individual. No obstante, parodiando a Hegel, Proudhon busca la explicación de este fenómeno en un principio metafísico que denomina "razón universal" o "razón impersonal" de la humanidad, o aun "dios". En su carta a Annenkov, Marx opone a esta explicación trascendente un conjunto de reflexiones teóricas, y ante todo una definición de la sociedad: "¿Qué es la sociedad, cualquiera que sea su forma? El producto de la acción recíproca de los hombres. ¿Son éstos libres de elegir tal o cual forma social? De ninguna manera. Apunte usted a un cierto estadio del desarrollo de las facultades productivas de los hombres, y tendrá una determinada forma de comercio y de consumo. Apunte a cierto grado de desarrollo de la producción, del comercio, del consumo, y tendrá tal forma de constitución social, tal organización de la familia, órdenes o clases; en una palabra, una determinada sociedad civil."¹³ Comparada con las explicaciones ofrecidas por Marx en otros textos, y que ya hemos mencionado, esta definición tiene la indiscutible ventaja de fijar, en una síntesis admirable, los conceptos esenciales de su teoría sociológica. Se formula aquí el primer axioma de la teoría, su punto de partida conceptual y metodológico. El concepto de "fuerza productiva" está precisado mejor que antes. Marx prefiere el concepto menos abstracto y más inmediato de "facultad productiva del hombre"; la relación la dilucida como sigue: éste no tiene la libre disposición de sus fuerzas productivas; tales fuerzas, si bien son el resultado de la energía práctica humana, representan en primer lugar una adquisición del pasado, el producto de una actividad anterior. Las facultades energéticas del hombre sólo pueden manifestarse en un medio histórico determinado, enriquecido por la experiencia de las generaciones desaparecidas. Marx acentúa esta conservación del enriquecimiento individual por la herencia acumulada, pero sin olvidar que la capacidad de iniciativa, reservada a los hombres, contribuye precisamente a mantener la continuidad histórica del esfuerzo social a través de las sucesivas generaciones: "Por el simple hecho de que toda generación posterior encuentra fuerzas productivas acumuladas por la generación anterior y que le sirven

como materia prima para la nueva producción, se forma una continuidad en la historia de los hombres, se forma una historia humana (...), tanto mayor cuanto que las fuerzas productivas de los hombres y, por tanto, sus relaciones sociales, se han acrecentado.”¹⁴

Resulta de esto un desarrollo de la individualidad humana. “La historia social de los hombres no es otra cosa que la historia de su desarrollo individual, tengan o no conciencia de ello. Sus relaciones materiales no son otra cosa que las formas necesarias en las que se realiza su actividad material e individual.”¹⁵

Aborda luego el problema de las transformaciones sociales, y podemos comprobar que en este punto su pensamiento se ha enriquecido con una nueva perspectiva sociológica. En efecto, los cambios que, según un ritmo periódico y con grandes intervalos, intervienen en las relaciones sociales de los hombres son interpretados como una consecuencia del conflicto fundamental entre un determinado modo de producción —que se desprende de un estado dado de las fuerzas productivas— por un lado, y un determinado modo de comercio,¹⁶ por el otro. Así, en la Edad Media, instituciones sociales y jurídicas como las veedurías y las corporaciones correspondían a la perfección con el estado de las fuerzas productivas disponibles en la época. Pero este equilibrio estático fue quebrado por la acumulación de capitales, el desarrollo marítimo y el colonialismo, hechos que constituían un aumento de las fuerzas productivas incompatible con las instituciones sociales anteriores. Por lo tanto, conservar el antiguo modo de comercio social hubiera significado renunciar a este enriquecimiento. La solución de este conflicto inscripto, por así decir, en el orden de las cosas, no podía ser sino una revolución social en el terreno más expuesto a los sismos sociales: Inglaterra. Las revoluciones de 1640 y 1688 cambiaron profundamente las estructuras económica, social y política de ese país. Marx llega a formular una tesis sociológica general, que citamos: “Las formas económicas desde las cuales los hombres producen, consumen, intercambian, son *transitorias e históricas*. Una vez adquiridas nuevas formas productivas, los hombres cambian su modo de producir y, con el modo de producción, cambian todas las relaciones económicas, condiciones necesarias de este modo de producción determinado.”¹⁷

Como antes sucedió en oposición a Hegel, la sociología marxista gana ahora precisión y sustancia a medida que se opone a la “fantasmagoría dialéctica” de Proudhon. En vez de limitarse a la historia de las ideas y de las abstracciones, como lo hace Proudhon a ejemplo de Hegel, Marx se inclina por la historia del trabajo humano en sus diversas formas y condiciones económicas y sociales, con el fin de establecer, entre otras, las correlaciones entre tal tipo institucional y tal modo de la división del trabajo en una época dada. Establece así que el sistema artesanal, el régimen de la manufactura y la industria representan otros tantos tipos históricos de división del trabajo, y que, además, esas transformaciones se hallan en estrecha relación con los descubrimientos geográficos y las conquistas coloniales. Los cambios profundos en la organización interna y en las relaciones internacionales de los pueblos se hallan ligados a las transformaciones de las técnicas productivas: son ejemplo de ello, la separación de la ciudad y

el campo, el mercado mundial, etcétera. La máquina, que para Proudhon es una categoría económica, para Marx es una fuente de energía productiva que puede explotarse de diferentes maneras bajo diversos regímenes sociales. No sucede de otra manera con la propiedad, elevada por Proudhon al rango de categoría suprema, sin considerar en ningún instante la conexión entre las formas de propiedad y los modos de comercio local; por lo contrario, cada tipo de propiedad expresa un tipo de relaciones sociales bien determinado, histórico y, por lo mismo, transitorio. En lugar de ver en las categorías económicas otras tantas abstracciones realizadas a partir de estas relaciones reales, Proudhon invierte la relación haciendo de las relaciones sociales otras tantas relaciones lógicas. Doctrinario de la pequeña burguesía, quería conservar el "lado bueno" de la competencia, del monopolio, etcétera, y evitar las consecuencias funestas que, según Marx, sólo podrán desaparecer junto con el modo de producción capitalista, fuente de los conflictos sociales y de las guerras entre naciones.

Hacia el final de su carta, Marx habla de la "acción práctica y violenta de las masas, la única que podrá resolver estos enfrentamientos".¹⁸ En sentido contrario a Proudhon, se pronuncia en favor del movimiento político de la clase obrera. Pero, como para atenuar los alcances negativos de su larga crítica, acuerda a Proudhon el mérito de ser "el intérprete científico de la pequeña burguesía francesa", cosa que a sus ojos constituye un "mérito real", ya que la pequeña burguesía estaba llamada a tomar parte activa en "todas las revoluciones sociales que se preparan".¹⁹

LA MISERIA DE LA FILOSOFIA. EXPLICACION DE HEGEL

La carta a Annenkov fue de alguna manera un zafarrancho de combate, una puesta a punto de las armas teóricas que Marx se proponía emplear contra Proudhon. Pasando al ataque propiamente dicho, pondrá en acción todas sus baterías, al mismo tiempo en el plano de la metodología de las ciencias sociales y en el de la política obrera.

En efecto, se pueden distinguir tres temas principales en su libro, tratados en el siguiente orden: la teoría del valor, los métodos de la economía política, el movimiento obrero. Comenzaremos por el segundo tema, insistiendo en particular sobre los puntos que la carta a Annenkov trataba de modo somero. "Lo que Hegel ha hecho con la religión, el derecho, etc., Proudhon intenta hacerlo con la economía política."²⁰ Marx volverá entonces a la dialéctica hegeliana, de la que no se había ocupado seriamente desde sus trabajos parisienses. Debemos detenernos en las explicaciones y críticas formuladas aquí a propósito de la dialéctica: destinados al lector francés, estos comentarios están redactados en un estilo simple y límpido, con el manifiesto deseo de evitar una terminología abstrusa. Y lo haremos con tanto mayor interés cuanto que sus futuras declaraciones sobre el mismo tema podrían hacer suponer que su posición de 1847 había sido abandonada. Veremos que no hay en absoluto tal cosa y que su apología de Hegel equivale más bien a un desafío hacia ciertos críticos del filósofo antes que a una reorientación de su pensamiento. Marx puso siempre de manifiesto el uso mistificador que la dialéctica hegeliana hacía del procedimiento de

abstracción lógica. Para aleccionar a Proudhon, pletórico de dialéctica, recuerda la definición hegeliana, tal como aparece en la *Ciencia de la lógica*: “El método es la fuerza absoluta, única, suprema, infinita, a la que ningún objeto puede resistir; es la tendencia de la razón a buscarse y reconocerse a sí misma en todas las cosas.”²¹ Así, la razón individual es hipostasiada en razón impersonal dotada de fuerzas propias, en espíritu absoluto dotado de facultades creadoras que se parecen a la prestidigitación. Puesto que, delante de sí, nada la limita, esa razón “se ve obligada en hacer contorsiones al plantearse, oponerse y componer —posición, oposición, composición—, o “tesis, antítesis, síntesis”, o bien según la “fórmula sacramental: afirmación, negación, negación de la negación”.²² Sarcástico, Marx escribe: “En lugar del individuo ordinario, con su manera ordinaria de hablar y de pensar, no tenemos otra cosa que esta manera ordinaria muy pura sin el individuo.”²³

De este modo, las categorías lógicas, erigidas en potencias independientes por encima de toda determinación concreta, no son resultado del análisis de los aspectos reales del pensamiento, sino de la abstracción total que reduce el mundo —hombres y cosas— a un juego del lenguaje. Hegel había operado así respecto del movimiento histórico, que vació de todo contenido concreto para acceder a la fórmula pura del movimiento, en otros términos, al movimiento dialéctico concebido como un proceso a la vez mental y absoluto de elementos polares en lucha. Marx describe este combate como sigue: “El sí se convierte en no, el no se transforma en sí, el sí se hace a la vez sí y no, el no se hace a la vez no y sí, los contrarios se equilibran, se neutralizan, se paralizan. La fusión de estos pensamientos contradictorios constituye un nuevo pensamiento, que es su síntesis. Por su parte, este pensamiento nuevo se escinde en dos pensamientos contradictorios, que se disuelven a su vez en una nueva síntesis. De esta operación de parto nace un grupo de pensamientos. Este grupo continúa el mismo movimiento dialéctico que una categoría simple, y su antítesis es un grupo contradictorio. De estos dos grupos de pensamientos nace un nuevo grupo de pensamientos, que es su síntesis.”²⁴

Se advierte que la agudeza irónica no está ausente de esta explicación: Marx tiende a mostrar que Hegel, persiguiendo este juego lógico de palabras, llega al sistema completo, a su propio sistema filosófico, a una filosofía de la historia que se confunde con la historia de su propia filosofía.

Proudhon había querido imitar este procedimiento de abstracción en materia de economía política, presentando las relaciones económicas como otras tantas fases sociales que se engendran las unas a las otras, análogo a la tesis y la antítesis planteadas por la razón universal, demiurgo del sistema hegeliano. Cada categoría económica contiene su tesis y su antítesis, su lado bueno y su lado malo, lo que representa una innovación respecto de la dialéctica hegeliana, que ignora la distinción dogmática de lo bueno y lo malo. Cada época histórica expresa un principio —esclavitud, división del trabajo, competencia, propiedad, monopolio, renta, individualismo, autoritarismo—, categorías y principios que recorren el pensamiento de Proudhon y la razón universal. Es cierto que más tarde, y sobre todo en su obra titulada *De la Justice dans la révolution et dans l'Eglise*, Proudhon renun-

ciará a la dialéctica de la síntesis en beneficio de una teoría del equilibrio de las fuerzas antagónicas;²⁵ pero, a la espera de ese cambio de pensamiento, su libro es una víctima fácil de la crítica marxista: los hombres, lejos de ser instrumentos al servicio de algunos "principios" o "categorías", son a la vez los autores y los actores de su propio drama.²⁶

Marx mismo señala algunos ejemplos de este método de análisis empírico, de los que retendremos los más interesantes.

A propósito de la "categoría económica" de esclavitud, presenta el "lado bueno" de la explotación de los negros en las colonias holandesas, portuguesas y en los Estados meridionales de los Estados Unidos: "La esclavitud directa es el pivote de la industria burguesa, así como las máquinas, el crédito, etcétera. Sin esclavitud no hay algodón; sin algodón, no hay industria moderna. La esclavitud ha valorizado las colonias, las colonias crearon el comercio mundial, el comercio mundial es la condición de la gran industria. En consecuencia, la esclavitud es una categoría económica de la mayor importancia (. . .). Además, porque la esclavitud es una categoría económica, ha estado siempre presente en las instituciones de los pueblos. Los pueblos modernos no hicieron otra cosa que disfrazar la esclavitud en su propio país, la han impuesto sin disfraces en el nuevo mundo."²⁷

Para Proudhon, los principios y categorías han dormitado desde siempre en la razón impersonal de la humanidad, de modo que la historia de los hombres se reduce a la historia de las ideas hechas manifiestas y activas en las instituciones sociales. Más aún, al postular que por el "lado bueno" de las instituciones históricas de la sociedad se manifiesta el "genio social" que aspira al bien supremo, la igualdad, Proudhon transforma la historia humana en un coto reservado a las aventuras del espíritu providencial. Las generaciones humanas se convierten así en instrumento de la generación precedente; cualquier modo de producción históricamente dado aparece como un capricho del genio universal que, entregado a su juego malicioso, intenta llegar, a través de caminos cuya significación escapa a los simples mortales —con exclusión de Proudhon— al objetivo supremo: la igualdad.

Marx no es tan optimista, muy por lo contrario, en todas partes y siempre ve triunfar el "lado malo": "Es el lado malo lo que produce el movimiento que hace la historia, constituyendo la lucha."²⁸

Al rehusarse a entrar en el juego de Proudhon y de su genio social, Marx prefiere atenerse a la realidad histórica, en la que no ve sino evoluciones de fuerzas antagónicas, transformaciones engendradas por constantes conflictos económicos, sociales y políticos, conflictos de los que los hombres son protagonistas y víctimas, conflictos que cambian de forma a medida que los hombres enriquecen el patrimonio de las fuerzas productivas de las que son herederos.

Así, el modo de producción feudal reposaba en un antagonismo social gracias al cual se pudieron desarrollar las riquezas materiales en beneficio de una clase cuya vida virtuosa y caballeresca deleita a los economistas, ciegos a los tintes sombríos del cuadro. Gracias a este antagonismo brutal entre señores y siervos, la burguesía pudo realizar, una vez llegado el momento, su emancipación. Pero ese antagonismo de las clases sociales no

tenía nada de accidental. Por lo contrario, se fue profundizando en la misma medida en que las condiciones de producción se hacían incompatibles con el aumento del poder material, hasta el punto de tornarse necesaria la transformación de las relaciones productivas. Para gozar de los frutos de la civilización, de las fuerzas productivas adquiridas, es imprescindible romper las formas tradicionales en cuyo interior fueron creadas. En esos momentos, "la [anterior] clase revolucionaria se hace conservadora".²⁹

Del estado latente, a comienzos del desarrollo de la sociedad burguesa, el antagonismo de clases pasa a intensificarse al mismo tiempo que aumenta el proletariado moderno. Los contrastes entre riqueza y miseria se profundizan. ¿Cómo ha nacido el proletariado moderno? Las explicaciones que da Marx remiten a las que ya encontramos en *La ideología alemana*. Dos fenómenos, cuya correlación es evidente, han contribuido a este nacimiento: la decadencia del régimen feudal, que trajo como consecuencia la liberación de una mano de obra itinerante y muy abundante; el surgimiento y desarrollo de la industria manufacturera como resultado de la acumulación de capitales, facilitados por los descubrimientos geográficos, la introducción de metales preciosos, la extensión del comercio hacia Oriente, el colonialismo, etc. La concentración de los instrumentos de trabajo, debido a la utilización de las máquinas a fines del siglo XVIII, fue acompañada por una división del trabajo cada vez mayor, que exigió a su vez nuevas invenciones mecánicas.

No obstante, esta progresión de la división del trabajo en las empresas altamente mecanizadas presenta también un aspecto revolucionario. En primer lugar, porque provoca la especialización y el idiotismo del oficio; además, porque tiende al automatismo de las máquinas, que va no requieren más ninguna especialización. Este desarrollo del maquinismo constituye precisamente la mejor promesa para la formación de una sociedad en la que los hombres podrían alcanzar el más alto nivel de su desenvolvimiento: "(...) a partir del momento en que termina todo desarrollo especial, comienza a manifestarse la necesidad de universalismo, la tendencia hacia un desarrollo integral del individuo. La fábrica automatizada borra las diferencias y el idiotismo del oficio".³⁰

Veremos que en *El capital* Marx expresará la misma idea y que su análisis del problema del maquinismo repetirá los argumentos y aun los términos de la *Misère de la philosophie*. No se puede afirmar lo mismo de otros temas del anti-Proudhon como, por ejemplo, del capítulo dedicado a la renta terrateniente, cuestión a la que veinte años más tarde Marx dedicará esfuerzos inimaginables sin lograr definirse totalmente al respecto. En todo caso, es muy clara su tendencia —visible aun en las escasas reflexiones que no hacen sino retomar la teoría ricardiana de la renta— a oponer una explicación sociológica pura a las "frases providenciales, alegóricas y místicas" con las que Proudhon envuelve la teoría de Ricardo: "La renta resulta de las relaciones sociales en las que se realiza la explotación. De ninguna manera puede resultar de la naturaleza más o menos sólida, más o menos durable de la tierra. La renta proviene de la sociedad y no del suelo."³¹

VALOR, MONEDA Y SOCIEDAD

El problema del valor revela toda la eficacia del método de investigación sociológica de Marx, aplicado en la crítica de las tesis de Proudhon. Si se la estudia en detalle, se puede advertir que esta crítica va más allá de las tesis proudhonianas, ante las cuales Marx hace la defensa de las teorías clásicas del valor, en especial, la teoría ricardiana. En este aspecto, la superioridad de la erudición de Marx es aplastante, a tal punto que en este duelo científico Proudhon representa la imagen del neófito y del diletante.

Nosotros tomaremos de esta controversia las ideas directrices de la obra de Marx, sin recargarnos con el tratamiento de los temas menores. He aquí, en primer término, un breve resumen del problema del valor tal como Marx lo encara por primera vez: En la producción fundada sobre la división del trabajo, el valor de los productos posee un doble carácter: como valor de uso y como valor de cambio. La aparición del producto como valor de cambio es la consecuencia de un proceso histórico en cuyo desarrollo las necesidades humanas se crean en función de la división del trabajo, que adquiere formas diferentes a medida que la historia progresa; de modo paralelo, el intercambio de productos pasa por diferentes fases: en el medievo sólo se intercambiaba el excedente de la producción por encima del consumo y el comercio se limitaba a la venta de lo superfluo; vino un momento en que toda la producción existía en función del intercambio y el valor venal de los productos cambió su significado. "Por último, llegó una época en que todo aquello que los hombres habían considerado como inalienable se convirtió en objeto de intercambio, de tráfico, y podía alienarse. Fue una época en la que las cosas que hasta entonces eran comunicadas, pero jamás intercambiadas; dadas, pero jamás vendidas; adquiridas, pero nunca compradas —virtud, amor, opinión, ciencia, conciencia, etc.— ingresaron por igual en el comercio. Es la época de la corrupción general, de la venalidad universal, en la que —para hablar en términos de economía política— todo objeto, moral o físico, convertido en valor venal, era llevado al mercado para ser apreciado en su justo valor."³² Este resumen, en el que se puede apreciar la resonancia ética, continúa con una serie de observaciones acerca de la oposición entre el valor de uso y el valor de cambio, las variaciones en el precio de los productos en función de su abundancia o de su rareza respecto de la demanda, los casos de restricción voluntaria de la producción para aumentar el valor de cambio, la dependencia de las necesidades según el grado de civilización, etcétera. Todos estos encadenamientos dan lugar a interesantes observaciones de orden psicológico sobre las relaciones entre la utilidad y la opinión, la producción y el consumo, las imposiciones sociales que pesan sobre el productor y el consumidor. El productor no es libre de producir ni la calidad ni la cantidad de objetos que quiere. En cuanto al consumidor, su opinión descansa sobre sus instrumentos y necesidades, pero: "Unos y otros están determinados por su situación social, que por su parte depende del conjunto de la organización social (. . .). Muy a menudo las necesidades surgen en forma directa de la producción (. . .). El comercio mundial gira casi en su totalidad alrededor de las necesidades de la producción, y no del consumo

de los individuos. Así, por tomar (...) un ejemplo, ¿la necesidad de notarios no supone la existencia de un cierto derecho civil, expresión de un determinado desarrollo de la propiedad, es decir, de la producción?"³³

Sigue a continuación un análisis de la teoría del valor según Ricardo, que Marx califica de "interpretación científica de la vida económica actual".³⁴ Marx tiene más respeto por el cinismo de Ricardo —quien coloca en un mismo nivel el costo de fabricación de sombreros y el costo de manutención de los hombres— que por el humanitarismo de ciertos economistas franceses, "ofendidos al ver expuestas en toda su crudeza las relaciones económicas, al ver traicionados los misterios de la burguesía".³⁵ Para Proudhon, la teoría del valor medido por el tiempo de trabajo se confunde con la teoría de la emancipación del proletariado, cuando en realidad no es sino la "fórmula de la esclavitud moderna del obrero".³⁶ Sucede que Proudhon confunde el valor relativo de los productos, medido por la cantidad de trabajo empleado en realizarlos, con el valor de las mercancías, medido por el "valor del trabajo"; de este modo, se encierra en un círculo vicioso. Por otra parte, la aplicación "igualitaria" de esta fórmula no es un descubrimiento de Proudhon, sino que ya se encuentra enunciada en ciertos autores ingleses, como Hodgskin, Thompson, Edmonds y sobre todo en el comunista F. Bray, en quien Marx pretende haber hallado "la clave de las obras pasadas, presentes y futuras" de Proudhon.³⁷

Bray, antes que Proudhon, había atacado a los economistas en su propio terreno demostrando que los males sociales tenían su origen en la desigualdad inicial de la posesión de bienes. A partir de esta premisa, llega a la conclusión revolucionaria de que es necesario "destruir desde su base el estado actual de la sociedad".³⁸ Entre las reformas propuestas por Bray figura en primer término el restablecimiento de la igualdad en los intercambios individuales, lo que implica la institución del trabajo obligatorio para todos los miembros de la sociedad, en otros términos, la cooperación universal en la producción material. "El costo de producción determinaría en toda circunstancia el valor del producto, y los valores iguales se intercambiarían siempre con valores iguales."³⁹ Prevé la creación de oficinas (*boards of trade*) encargadas de la contabilidad general de la producción y de la distribución social. La transformación de la sociedad en una especie de gran empresa por acciones debía ser el preludio del establecimiento del comunismo integral.

Proudhon, por su parte, considera la igualdad de los intercambios individuales como la única solución valedera del problema social. Marx objeta que el intercambio de cantidades iguales de trabajo conduce a las mismas consecuencias desastrosas para la sociedad: "Superproducción, depreciación, excedente de mano de obra, seguido de desocupación; en una palabra, las mismas relaciones económicas que vemos funcionando en la sociedad actual, menos la competencia en el trabajo."⁴⁰

La tesis que Marx opone a Bray y a Proudhon es de orden sociológico: "En general, la forma de intercambio de productos corresponde a la forma de la producción. Cambiad la segunda y la primera habrá cambiado por consecuencia. Por esto en la historia de la sociedad, el modo en que se intercambian los productos se regula sobre el modo de producirlos. Tam-

bién el intercambio individual corresponde a un modo determinado de producción, que a su vez responde al antagonismo de clases. Por esto, nada de intercambio individual sin antagonismo de clases.”⁴¹

Entre las observaciones críticas de Marx se hallan algunas indicaciones de naturaleza positiva en lo que concierne a la organización de la producción en un régimen socialista. También para él la primera condición de esta renovación social, en circunstancias históricas determinadas, es la generalización del trabajo. No obstante: “(...) si todos los miembros de la sociedad son trabajadores inmediatos, el intercambio de cantidades iguales de horas de trabajo sólo es posible, con la condición de que se convenga de antemano la cantidad de horas que se deberá emplear en la producción material. Pero semejante convención niega la posibilidad de un intercambio individual”.⁴²

En el régimen capitalista, ya que la igualdad del tiempo de trabajo resulta de la competencia entre fabricantes y obreros, el régimen de intercambio social será muy distinto: “Lo que hoy es el resultado del capital y de la competencia de los obreros entre sí, será mañana —si suprimís la relación entre el trabajo y el capital— el hecho de una convención basada en la relación entre la suma de fuerzas productivas y la suma de necesidades existentes.”⁴³

La ingenuidad de Proudhon llega al colmo cuando pasa a la aplicación de la “ley de las proporcionalidades del valor”: la moneda. Su procedimiento consiste en separar la moneda de todo el modo de producción capitalista y en explicar su función particular como agente de intercambio por las cualidades específicas inherentes al oro y a la plata como materia. Luego, al tomar el oro y la plata como encarnaciones del “valor constituido” por el tiempo de trabajo, Proudhon no tiene ninguna dificultad en demostrar que toda mercancía susceptible de ser evaluada según el tiempo de trabajo puede convertirse en moneda.

Marx aborda el problema de la moneda desde los puntos de vista histórico y sociológico, pero sus ideas aparecen aquí en forma sucinta, pese a que ya se descubre en ellas el germen de sus futuras investigaciones sistemáticas. “La moneda no es una cosa, es una relación social.”⁴⁴

Como cualquier otra relación de la producción económica, también ésta se halla en íntima dependencia con el encadenamiento de las demás relaciones económicas, cuyo conjunto constituye un modo de producción determinado. Según Proudhon, la principal razón por la que el oro y la plata han sido elegidos como moneda en lugar de algún otro producto, es la “consagración” que estos metales recibieron desde siempre por parte de los “soberanos” y sus legisladores. La crítica de Marx es categórica: “(...) son los soberanos quienes, desde siempre, estuvieron sometidos a las condiciones económicas (...). La legislación política y civil no hace más que pronunciar, verbalizar, el imperativo de las relaciones económicas”.⁴⁵

Marx examina los ejemplos históricos que Proudhon invoca para la comprobación de su tesis. Apoyado en estos mismos ejemplos, muestra que “el comercio es más soberano que el soberano” y que, como moneda, el oro y la plata desempeñan un papel bien diferente del de las otras mer-

cancias: la actual organización productiva necesita un agente universal de intercambio.⁴⁶

Entre las otras aplicaciones que Proudhon hace del "valor constituido" y para las que reclama el título de descubrimientos originales, Marx destaca el "axioma" del "excedente del trabajo", "corolario de la ley de la proporcionalidad", "culminación de toda la ciencia económica", axioma que, "en general admitido por los economistas", no tiene sin embargo ningún sentido en sus teorías. Al demostrar, a base de citas, que esta verdad elemental había sido comprendida y enunciada mucho tiempo ha, Marx combate sobre todo la interpretación metafísica que Proudhon da de esa idea: "Para probar que todo trabajo debe arrojar un excedente, el señor Proudhon personifica la sociedad; construye una *sociedad-persona*, que por supuesto no es una sociedad de personas, ya que posee sus propias leyes, sin relación con las personas que componen la sociedad, y su 'propia inteligencia', que no es la inteligencia del común de los hombres sino una inteligencia que carece de sentido común."⁴⁷

No hay por qué insistir en la ficción de la sociedad-persona para probar que toda nueva invención, al disminuir la cantidad de trabajo requerida para un producto, rebaja el valor venal de este último. Esa tesis fue demostrada de modo empírico por los economistas clásicos, quienes no por ello se permitieron la fantasía de transformar la sociedad en una persona y bautizarla "Prometeo".⁴⁸

Una estadística comparada del aumento de la población y de la fuerza productiva en Inglaterra muestra que la jornada de trabajo había producido en 1840, veintisiete veces más que en 1770, sin que por esto el obrero inglés hubiera llegado a ser veintisiete veces más rico: dicho acrecentamiento de la riqueza se llevó a cabo merced a la explotación del obrero. Las fuerzas productivas y el excedente del trabajo sólo pudieron aumentar gracias a la acumulación privada de capitales, la división moderna del trabajo, el maquinismo, la competencia anárquica, el salariado, "en fin, todo lo que se basa en el antagonismo de clases".⁴⁹

En rigor, el Prometeo resucitado por Proudhon no es otra cosa que la sociedad, "las relaciones sociales fundadas sobre el antagonismo de clases".⁵⁰

Las observaciones que ponen fin a esta crítica de las ideas proudhonianas sobre el valor y la moneda son significativas en particular para lo que se denomina bastante comúnmente y con bastante inexactitud el "pesimismo" de Marx. En efecto, ellas nos confirman que su perspectiva de la historia, en 1847, no se explica en absoluto por su pretendido sentido apocalíptico, sino por una sobria visión de la realidad social. Si los economistas pudieron demostrar que, dadas las relaciones de producción existentes, la riqueza de la burguesía se desarrolló y debe desarrollarse, por lo contrario, es discutible que la condición obrera haya mejorado como consecuencia de este aumento pretendidamente general de la riqueza. Los economistas invocan de buen grado el ejemplo de los obreros ingleses en los momentos de prosperidad comercial, momentos que alternan con las épocas de crisis según un ritmo bien determinado. Pero "al hablar de mejoras, tal vez los economistas quisieron referirse a esos millones de obreros que debieron morir en las Indias Orientales para proporcionar tres años de

prosperidad sobre diez al millón y medio de obreros ocupados en Inglaterra en la industria similar”⁵¹

Marx admite así la participación temporaria de los obreros en la riqueza pública, sin por esto perder de vista la condición humana general, el orden mundial de cosas, las relaciones de interdependencia entre los fenómenos de la riqueza y la miseria, entre la prosperidad y las crisis, tal como se manifiestan a escala mundial. Hacia el fin de su libro, retoma este tema para responder a las críticas de Proudhon contra las coaliciones y huelgas obreras. En este capítulo se perfila su futura teoría sobre la composición orgánica del capital y sus consecuencias para la situación obrera. Por nuestra parte, nos limitaremos a indicar aquí su descripción histórica de los movimientos de huelga a partir de los años cuarenta en Inglaterra, la aparición de las *trade-unions* y la constitución del primer partido político obrero gracias al movimiento cartista. Citaremos, sobre todo, la conclusión general de su libro, pues Marx pregona ahí sin ambages su profesión de fe anarquista: “Una clase oprimida es la condición vital de toda sociedad fundada sobre el antagonismo de clases. La liberación de la clase oprimida implica por consiguiente la creación necesaria de una nueva sociedad. Para que una clase oprimida pueda liberarse, es necesario que las fuerzas productivas ya adquiridas y las relaciones sociales existentes ya no puedan coexistir. De todos los instrumentos de producción, la mayor fuerza productiva es la clase revolucionaria como tal. La organización de los elementos revolucionarios como clase supone la existencia de todas las fuerzas productivas que podían engendrarse en el seno de la anterior sociedad.”⁵²

Marx se pregunta entonces cuál será la suerte del poder político tras la desaparición de la anterior sociedad basada en el antagonismo de clases. Por analogía con la liberación del Tercer Estado francés —que implicó la abolición del orden corporativo—, sostiene que la emancipación del proletariado moderno provocará como necesaria la liquidación de todo régimen de clases y, por lo tanto, de todo poder político: “En el curso de su desarrollo, la clase laboriosa sustituirá la antigua sociedad civil por una asociación de la que estarán excluidas las clases y sus antagonismos y en la que ya no habrá poder político propiamente dicho, puesto que el poder político es precisamente el resumen oficial del antagonismo en la sociedad civil.”⁵³

No obstante, antes de acceder a esta armonía social, el proletariado y la burguesía deben librar una lucha sin cuartel que se coronará en una revolución total y última, de la que surgirá la sociedad sin clases y sin antagonismos de clases, una sociedad cuya evolución podrá realizarse sin impedimentos, en que las revoluciones políticas ya no tendrán razón de ser.

La respuesta que Marx da a Proudhon toma la forma y el giro de una teoría de la revolución obrera: el “partido Marx” no exige de sus adherentes ninguna profesión de fe dogmática, ninguna adhesión a doctrinas científicas; limitará su tarea intelectual a la elaboración de una teoría social subordinada a un objetivo eminentemente ético: la emancipación del proletariado moderno debe coincidir con la liberación de la humanidad entera.⁵⁴

LA BURGUESIA Y EL PROLETARIADO ANTE LA CRISIS DE 1847

Marx esperaba o al menos preveía que Proudhon, como se lo había dejado entrever en su carta, iba a tomarse el desquite.⁵⁶ Los meses pasaron, pero la réplica no llegó. Este silencio, sobre el que se puede aventurar más de una conjetura, no dejó de afectar a Marx, quien en el futuro no dejaría de recordarlo en cada una de sus polémicas. Pero, en lo inmediato, otros intereses acaparaban su atención. Era el otoño de 1847 y la atmósfera europea estaba particularmente cargada. En el oeste, las perspectivas de agitación social se hallaban en estrecha relación con los sucesos económicos. La crisis comercial inglesa superaba por su amplitud a las precedentes de 1837 y 1842; el movimiento cartista estaba en su apogeo con motivo de las elecciones municipales, mientras que en Lancashire el estancamiento industrial pesaba sobre los obreros, amenazados en sus salarios. Contingentes de desocupados emigraban de una Irlanda hambrienta hacia Inglaterra, agravando así la competencia entre los obreros.⁵⁶ En Francia, la oposición hacía oír su voz, en múltiples banquetes, en favor de la reforma electoral. En Suiza, por último, la guerra civil se encarnizaba contra el Sonderbund reaccionario, opuesto a la expulsión de los jesuitas.⁵⁷ Nada tiene de sorprendente, ante esta situación, que Marx haya descuidado su trabajo científico en beneficio de una acción de proselitismo político, en previsión de acontecimientos que creía decisivos para el desarrollo del movimiento obrero.⁵⁸

Destinados en particular al lector alemán, estos escritos tienen como tema principal la posición del movimiento obrero ante la democracia burguesa, a la que Marx deseaba ver triunfar sobre la reacción en Alemania, como fase preliminar de la lucha entre la burguesía y el proletariado. Nos limitaremos aquí a señalar las reflexiones de carácter general y de alcance sociológico, contenidas en los trabajos circunstanciales posteriores al *Anti-Proudhon* y anteriores a *El manifiesto comunista*.

Después de que Marx abandonara su país, la situación alemana había seguido empeorando en el plano económico, mientras que en el plano político se afirmaba la creciente importancia de las clases medias. En febrero de 1847 tuvo lugar en Prusia la convocatoria de los Estados generales por parte de Guillermo IV y el otorgamiento de un remedo de Constitución.⁵⁹ Así, era razonable esperar un fortalecimiento de los elementos liberales y una renovación de la lucha política contra la aristocracia reaccionaria: se presentaba la oportunidad de arrancar garantías parlamentarias al rey a cambio de recursos financieros que el gobierno necesitaba. La única clase que podía desempeñar un papel progresista —en el sentido en que Marx lo entendía— era la burguesía industrial, cuyos intereses eran diametralmente opuestos a los del poder estatal. En consecuencia, la lucha debía darse, por de pronto, entre los sectores de tendencia liberal y la administración real, cuyos altos dignatarios se reclutaban sobre todo en la clase de los *Junker*.

En cuanto al proletariado alemán, compuesto en especial por obreros industriales y agrícolas pero también, en gran parte, de elementos provenientes de sectores pauperizados, no podía —según Marx— desempeñar un

papel político independiente antes de que las libertades democráticas fueran establecidas en su plenitud.

El problema de la democracia burguesa en Alemania y su importancia para el movimiento obrero constituían para Marx el objeto esencial de su análisis sociológico. Así, contra los representantes de la burocracia, hace suya la causa del liberalismo y de la burguesía, cuyo dominio ofrecería al proletariado medios más eficaces para alcanzar sus propios objetivos revolucionarios y le aseguraría nuevas armas en su lucha contra esta misma burguesía.⁶⁰

El aspecto pragmático de la sociología marxista aparece en todos los escritos de este período, revelando el estado de espíritu con el que meses más tarde iba a redactar *El manifiesto comunista*.

Contra los ideólogos alemanes que atacaban al comunismo y le oponían los principios sociales del cristianismo, Marx recuerda que esos principios habían justificado la esclavitud en la antigüedad y la servidumbre medieval. Su indignación moral se hace protesta violenta ante las pretensiones cristianas, que sólo pueden envolver en una aureola de caridad la explotación y la opresión del proletariado: "Los principios sociales del cristianismo ofrecen en el cielo la compensación (...) por todas las infamias cuya perpetuación justifican en la tierra."⁶¹

No menos vigoroso en el fondo y en la forma, es el ensayo contra Karl Heinzen, quien pretendía ser el portavoz del radicalismo alemán en la emigración.⁶² No tenemos que ocuparnos aquí del preludio, marcado de acentos shakesperianos, por el que Marx introduce su polémica contra Heinzen. Lo que retendremos de este ensayo son ciertas reflexiones sobre las relaciones de propiedad en el seno de la sociedad burguesa, sobre el poder estatal y sobre la revolución. Para Heinzen, el verdadero dilema social de Alemania se reduce a la siguiente alternativa: república o monarquía. Según él, las relaciones de propiedad se hallan totalmente dominadas por el poder real: la solución del problema social depende entonces del derrocamiento de ese poder, que significa por eso mismo el fin de la injusticia. Heinzen propone reemplazar el absolutismo monárquico por un estatismo mitigado, que aboliría la competencia y dejaría intacto el principio de la propiedad privada.

Marx se apoya en los historiadores modernos para remontar a los orígenes de la monarquía absoluta, que se sitúa en las épocas de transición entre la decadencia del feudalismo y la formación de la clase burguesa moderna. El nacimiento tardío del absolutismo en Alemania se explica por el lento y débil desarrollo de la clase burguesa, del comercio y la industria burgueses, perturbados por un largo encadenamiento de acontecimientos y circunstancias: decadencia de las ciudades libres, liquidación de la orden de caballería, derrota de los campesinos, marasmo de la industria y del comercio, justo en el momento en que se forma un mercado mundial y surge la gran manufactura, despoblamiento y retorno a la barbarie con motivo de la Guerra de los Treinta Años, carácter patriarcal de la pequeña industria renaciente, situación privilegiada de una aristocracia terrateniente que obtiene sus beneficios de la exportación de productos agrícolas, etcétera.

No obstante ello, se dio comienzo al desarrollo industrial en Alemania: pese al estancamiento político de la monarquía absoluta, que posee aún una estructura feudal, la burguesía alemana ya se opone al proletariado, como lo muestran las revueltas obreras en Silesia y Bohemia. Los obreros alemanes no tienen ninguna razón para preferir el absolutismo gubernamental a la dominación directa de la burguesía. Saben que la generalización de las relaciones burguesas de producción prepara la emancipación del proletariado; saben que la burguesía deberá hacerles concesiones políticas al prepararse las condiciones de unificación de la clase obrera, primera condición de su victoria.

Los ensayos polémicos de Marx muestran una mezcla íntima de ideas teóricas y postulados políticos. Como sociólogo, Marx analiza las condiciones históricas y materiales concretas de la lucha de clases; como pensador ético socialista, propone a los obreros objetivos políticos precisos, de acuerdo con lo que él estima son las necesidades y posibilidades de una situación histórica y material determinada. La ambigüedad de esta doble operación se manifiesta, como ya hemos tenido ocasión de señalar, cuando Marx atribuye al proletariado sus propios postulados políticos y revolucionarios, que por otro lado pretende deducir del mismo comportamiento de los obreros; esto, en él, es explicable desde un punto de vista psicológico, pero no deja de ser menos equívoco.

Podríamos multiplicar los ejemplos, tomando otros escritos fechados entre los últimos meses de 1847 y enero de 1848.⁶³ Pero, en lugar de limitarnos a esos escritos dictados por las circunstancias, más vale señalar el carácter sociológico del análisis marxista del capitalismo en un conjunto de textos que prepararon la publicación de *El manifiesto comunista*.

EL CAPITAL, FUERZA SOCIAL

Se trata de charlas sobre temas económicos, ofrecidas por Marx a los miembros de la Asociación de obreros alemanes de Bruselas en la segunda mitad de diciembre de 1847 y que publicó en abril de 1849 en la *Neue Rheinische Zeitung* con el título de *Trabajo asalariado y capital*.⁶⁴ No nos detendremos en las reflexiones consagradas al problema del salario obrero y de su determinación según el costo de producción, problema cuya solución teórica definitiva será dada en *El capital*. Lo que debe retener nuestra atención es su definición del capital, tal como Marx la formula aquí por primera vez de acuerdo con su teoría sociológica y en oposición a la economía política clásica.

Los mejores representantes de la ciencia económica definían el capital como trabajo acumulado con vistas a la acumulación e intensificación del proceso productivo. Según esta teoría clásica, entre los elementos constitutivos del capital se encuentran las materias primas, los instrumentos de trabajo, los medios de existencia de toda especie.⁶⁵

Para Marx, esta concepción descansa sobre una pura tautología carente de toda validez científica: "¿Qué es un esclavo negro? Un hombre de raza negra. Esta explicación equivale a esta otra: el negro es un negro. Sólo en condiciones determinadas se convierte en *esclavo*. Una máquina de tejer

algodón es una máquina que sirve para tejer algodón, pero sólo en circunstancias precisas se transforma en *capital*. Aislada de esas condiciones, deja de ser capital del mismo modo que el oro no es, en sí mismo, la *moneda*, ni el azúcar es el *precio* del azúcar. En la producción, los hombres no entran solamente en relación con la naturaleza. No pueden producir si no cooperan de una manera determinada, intercambiando mutuamente sus actividades. Para producir, establecen entre sí relaciones y condiciones determinadas; su dominio de la naturaleza y su propia producción sólo tienen lugar en el cuadro de estas condiciones y de estas relaciones sociales.”⁶⁶

Siguen algunas observaciones, en las que ciertos intérpretes o críticos de Marx han creído descubrir las líneas de una concepción tecnológica de la vida social. Ya en el *Anti-Proudhon* había recurrido a fórmulas mordaces que podían justificar semejante interpretación:⁶⁷ “El molino manual producirá la sociedad con su soberano; el molino de vapor, la sociedad con su capitalista industrial.”⁶⁸

Pero ya en ese mismo libro había precisado su pensamiento ubicando a la máquina, en cuanto fuerza productiva, entre el conjunto de fuerzas productivas, cada una de las cuales podía ser un factor determinante en el encadenamiento de los agentes motores del proceso de producción: “el trabajo se organiza, se divide de diferentes maneras de acuerdo con los instrumentos de que dispone. El molino manual supone una división del trabajo diferente a la que supone el molino de vapor.”⁶⁹

Una nueva precisión se aporta en el texto que examinamos. Tras recordar que las relaciones sociales de los productores y las condiciones de su participación en el proceso total de la producción dependen del carácter de los instrumentos y cambian cuando estos últimos a su vez se modifican, Marx agrega: “Con la invención de una nueva máquina de guerra —el fusil, por ejemplo— toda la organización interior del ejército se transforma necesariamente; al mismo tiempo, cambian las condiciones en las que los individuos integran un ejército y pueden actuar como tal ejército; y, a la vez, se transforma también la relación entre los diferentes ejércitos.”⁷⁰

Marx llega a dar así una definición de la sociedad que remite a ciertas explicaciones que ya hemos encontrado en sus escritos anteriores, pero que en esta ocasión ganan en precisión y claridad. Habiendo subrayado que las relaciones sociales de producción se transforman al mismo tiempo que se modifican y desarrollan los instrumentos y las fuerzas productivas, escribe en efecto: “*Las relaciones de producción, en su conjunto, forman lo que se llama las relaciones sociales, la sociedad*; se trata de la sociedad en un nivel específico de su desarrollo histórico, de una sociedad que posee un carácter particular, distintivo.”⁷¹

La sociedad antigua, la sociedad feudal y la sociedad burguesa pueden considerarse como otros tantos conjuntos de relaciones productivas, cada una de las cuales representa una etapa o grado de desarrollo histórico de la humanidad. Dicho esto, la definición del capital se impone en cierto modo como una evidencia: “También el *capital* es una relación social de producción. Es una *relación de producción burguesa*, una relación de producción de la sociedad burguesa. Los medios de existencia, los instrumentos de trabajo, las materias primas que constituyen el capital, ¿no han sido

producidos y acumulados en condiciones sociales dadas, con relaciones sociales determinadas? Y, ¿no es acaso este carácter social determinado lo que precisamente transforma en *capital* los productos destinados a nuevas producciones?"⁷²

Los productos que constituyen el capital no son simples medios de existencia, instrumentos de trabajo o materias primas: también son valores de cambio, mercancías. El capital no se compone solamente de productos materiales, ya que como valores de cambio, como mercancías, esos productos materiales representan cantidades de trabajo social, módulos sociales expresados bajo la forma de precio y que no tienen relación directa con los elementos corporales, físicos, cualitativos de los productos.

La cuestión que se plantea es la de saber de qué manera una suma de mercancías o de valores de cambio puede adquirir la forma de capital. La tesis que Marx formula en respuesta a este problema nos hace pasar bruscamente de la esfera de la economía política clásica a un dominio de conocimientos que brinda una nueva perspectiva teórica: "La existencia de una clase que no posee más que su capacidad de trabajo es una condición necesaria de la existencia del capital."⁷³

En esta fórmula, Marx expresa de alguna manera la suma de los conocimientos que le proporcionarían hasta ese momento sus estudios y lecturas de economía política. Se podría decir sin duda que al formular esta tesis no hizo ningún descubrimiento original, puesto que había sido enunciada, de una manera más o menos explícita, por sus predecesores: también ellos habían sometido las aseveraciones de los economistas clásicos a un examen crítico. Pero la originalidad de la empresa marxista consiste en hacer de estas tesis el punto de partida de un nuevo método de explicación sociológica; en otros términos, de constituir las tesis en fundamento sociológico de la economía política, planteando así las bases de una sociología general de la ciencia.

Este texto nos revela además otro aspecto importante, ignorado por la mayor parte de los intérpretes del pensamiento marxista: el concepto de plusvalía se halla formulado de modo implícito en la definición del capital dada en *Trabajo asalariado y capital*.

Una suma de mercancías o de valores de cambio, nos dice Marx, se convierte en capital cuando "se conserva y se acrecienta como fuerza social independiente, es decir como la fuerza *de una parte de la sociedad, que se cambia por el trabajo inmediato viviente*".⁷⁴

La idea del fetichismo social que habíamos encontrado antes se aplica aquí por primera vez a los conceptos de mercancía y de capital. En la relación entre el capital y el trabajo, la "reificación" de las relaciones sociales se manifiesta como el dominio del trabajo acumulado y objetivado sobre el trabajo directo, viviente. "El obrero recibe a cambio de su trabajo medios de existencia; pero el capitalista, por su parte, recibe en cambio los medios de existencia del trabajo, la actividad productiva del obrero, la fuerza creadora mediante la cual el obrero no sólo reemplaza lo que consume, sino que además agrega al trabajo acumulado un valor superior al que ese trabajo poseía antes."⁷⁵

Esta tesis se ilustra con el ejemplo del patrón que emplea a un jornalero

cuyo trabajo, remunerado a un precio dado, retribuye a su empleador dos veces más. A cambio de su fuerza productiva que cede al patrón, el jornalero recibe una suma de dinero que cambia por medios de subsistencia. Por lo tanto, el mismo salario es objeto de dos tipos de intercambio y de consumo: es gastado de una manera reproductiva por el capital y de una manera improductiva por el obrero. "El capital supone (...) el trabajo asalariado, el trabajo asalariado supone el capital. Cada uno es condición del otro; ambos se producen recíprocamente."⁷⁶

Esta relación no excluye una relativa mejora de la situación obrera; más aún: "Cuando más rápido la clase obrera acrecienta la fuerza que le es ajena, la riqueza que la domina, mejores son las condiciones en las que se le permite trabajar en el acrecentamiento de la riqueza burguesa (...), mayor el contento de forjar por sí misma las cadenas de oro con las que la burguesía la encadena a su carro."⁷⁷

NOTAS

¹ *Die Heilige Familie* (1844), MEGA, I, 3, pág. 194.

² Limitémonos a recordar las fechas principales. *Febrero de 1846*: organización de un comité comunista de propaganda en Bruselas. *Mayo de 1846*: Marx invita a Proudhon a ser el corresponsal en Francia. Con Engels redacta, en nombre del comité, una circular contra el comunismo romántico de Hermann Kriege, redactor del *Völkstribun* editado en Nueva York. Entra en relaciones con la Liga de los Justos, de Londres. Respuesta evasiva de Proudhon. *Junio-julio de 1846*: entra en relaciones con los comunistas de Wuppertal, Kiel, Colonia, París (Ewerbeck). Engels se instala en París, desde donde envía informes a Bruselas. *Enero de 1847*: Joseph Moll llega a Bruselas como delegado de la Liga de los Justos para discutir con Marx la reorganización de este *Bund*. *Julio de 1847*: primer congreso de la Liga de los Comunistas en Londres, con la presencia de Engels y Wolff. Publicación de la *Misère de la philosophie*. *Agosto de 1847*: constitución en Bruselas de la "comuna" y del "círculo" de la Liga. Fundación de la *Deutsche Arbeiter Gesellschaft* en Bruselas, bajo la égida de la comuna de esa ciudad. *Septiembre-noviembre de 1847*: artículos de Marx contra Karl Grün, Karl Heinzen, etcétera. *Noviembre de 1847*: Marx es elegido vicepresidente de la Asociación democrática de Bruselas. *Noviembre-diciembre de 1847*: participa en el segundo congreso de la Liga (Londres). Charlas sobre el trabajo asalariado y el capital. *Enero de 1848*: Marx redacta el *Manifiesto*.

³ Carta de Marx a Proudhon, 5 de mayo de 1846. Cf. P.-J. Proudhon, *Les confessions d'un révolutionnaire* (...), París, Rivière, 1929, pág. 432 y sigs. Carta de Proudhon a Marx, 17 de mayo de 1846; *ibid.*, pág. 434 y sigs. He aquí un pasaje significativo de la carta de Marx: "El objetivo principal de nuestra correspondencia será (...) poner en relación a los socialistas alemanes con los socialistas franceses e ingleses, tener a los extranjeros al corriente de los movimientos socialistas (...) en Alemania e informar a los alemanes sobre los progresos del socialismo en Francia e Inglaterra. De esta manera podrán manifestarse las diferencias de opinión, se llegará a un intercambio de ideas y a una crítica imparcial: será un paso que el movimiento socialista habrá hecho en el dominio literario, con el fin de desembarazarse de los límites de la nacionalidad.

⁴ Karl Grün, autor de *Die soziale Bewegung in Frankreich und Belgien* (Darmstadt, 1845), fue criticado vivamente por Marx en un estudio que debía ir junto con *La ideología alemana*; Marx lo publicará en agosto de 1847 en *Westphälisches Dampfboot*

(Bielefeld), con el título *Karl Grün: "Die soziale Bewegung in Frankreich und Belgien" oder: Die Geschichtsschreibung des wahren Sozialismus*; MEGA, I, 5, págs. 471-516. Sobre el "socialismo verdadero", véase D. Koigen, *Zur Vorgeschichte des modernen philosophischen Sozialismus in Deutschland*, Berna, 101, pág. 237 y sigs.

⁵ Carta de Proudhon a Marx, *op. cit.*, pág. 434 y sigs.

⁶ Carta de Proudhon a Marx, *op. cit.*, pág. 435.

⁷ J.-P. Proudhon, *Système des contradictions économiques ou philosophie de la misère*. Citamos según la edición M. Rivière, París, 1923, págs. 398 y 422 y sigs. Las páginas más importantes de la obra habían sido leídas por Engels y discutidas en el círculo de los comunistas alemanes. Marx se enteró de las primeras reacciones críticas de su amigo a través de cartas que aquél le enviara. Cf. correspondencia de Engels a Marx, del 16, 18 de noviembre y 23 de diciembre de 1847.

⁸ Karl Marx, *Misère de la philosophie. Réponse à la Philosophie de la misère de M. Proudhon*, Bruselas, 1847. Citamos según MEGA, I, 7, págs. 117-228.

⁹ La lectura del *Prologue* del libro de Proudhon es por sí sola suficientemente reveladora. Se encuentra allí una "teoría del absoluto" y la "demostración" de que la historia de las sociedades no es más que la revelación progresiva de la idea de Dios. Cf. *op. cit.*, vol. I, pág. 34 y sigs.

¹⁰ Véanse las cartas de Proudhon a Ackermann y a Bergmann, 1843-1845. Cf. Roger Picard, *Introduction aux Contradictions*, I, pág. 23 y sigs.

¹¹ Las escasas notas escritas por Proudhon en su ejemplar del libro de Marx testimonian la indignación experimentada por el autor de *Contradictions* ante ciertas críticas de su adversario. Cf. *op. cit.*, II, pág. 415.

¹² Marx a Annenkov, 28 dic. 1846. La carta sólo fue publicada en 1912, en una colección editada en San Petersburgo; apareció un año más tarde en *Mouvement socialiste*, París, XXXIII, 1913, n.º. 249-250; pág. 141 y sigs. Sobre las relaciones de Marx con Annenkov, véase D. Riazanov, "Marx und seine russischen Bekannten in den vierzig Jahren", *NZ*, 31/1, 1913. Del mismo autor, *Novie dannie o rousskikh priatelakh Marksa i Engelsa*, en *Letopisi marksizma*, VI, 1928.

¹³ *Ibid.* Nos hemos permitido corregir algunos giros franceses incorrectos en nuestra cita, teniendo en cuenta la observación hecha por el autor en un postscriptum de su carta: "Usted me preguntará por qué le escribo en mal francés en lugar de hacerlo en buen alemán; y bien: porque me dirijo a un autor francés." (Nota de M. R.)

¹⁴ Carta de Marx a Annenkov.

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ Marx explica que emplea el término "comercio" en el sentido más general de intercambio, por analogía con el vocablo alemán *Verkehr*.

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ *Misère de la philosophie*; MEGA, I, 6, pág. 178.

²¹ Marx cita y traduce según la segunda edición de las obras completas de Hegel, Berlín, 1841, t. 3, sección III, cap. 3.

²² MEGA, I, 6, pág. 176.

²³ *Ibid.*

²⁴ *Ibid.*, pág. 178. Véase la interesante tentativa por esclarecer la dinámica de la dialéctica hegeliana desde su interior, en N. Hartmann, "Hegel et le problème de la dialectique du réel", publicado en *Etudes sur Hegel*, París, A. Colin, 1931, pág. 9 y sigs. Hartmann ve un problema ontológico allí donde la mayor parte de los comentaristas de Hegel ven un problema metodológico. Pero el autor no tarda en reconocer que "la pretensión que de este modo se afirma es evidentemente metafísica". *Ibid.*, pág. 23.

²⁵ Cf. A. Cuvillier, *Proudhon*, París, 1937, pág. 52 y sigs.

²⁶ MEGA, I, 6, pág. 184.

²⁷ *Ibid.*, pág. 181.

²⁸ *Ibid.*, pág. 188.

²⁹ *Ibid.*, pág. 202.

³⁰ *Ibid.*, pág. 220 y sigs.

³¹ *Ibid.*, *idem*.

³³ *Ibid.*, pág. 123.

³⁴ *Ibid.*, pág. 129.

³⁵ *Ibid.*, pág. 136.

³⁶ *Ibid.*

³⁷ *Ibid.*

³⁷ *Ibid.*, pág. 150. De F. Bray, Marx cita extensos extractos de su libro *Labour's wrongs and Labour's remedy* (Leeds, 1839). Una atenta lectura de sus citas sugiere que Marx fue influido por las ideas de Bray en una medida mucho mayor de lo que él mismo admite en su libro contra Proudhon. Ciertas fórmulas del comunista inglés quedarían imborrablemente fijadas en su espíritu y las utilizaría a menudo en sus conjeturas sobre la sociedad futura.

³⁸ *Ibid.*, pág. 150. (Marx cita a Bray.)

³⁹ Cita de Bray, *ibid.*, pág. 154.

⁴⁰ *Ibid.*, pág. 155. La idea será retomada por Marx en sus trabajos económicos de 1857-1858, los que quedaron inéditos hasta 1940. Cf. Maximilien Rubel, "Contribution à l'histoire de la genèse du *Capital*", en *Revue d'Histoire économique et sociale*, II, 1950.

⁴¹ *Ibid.*, pág. 156.

⁴² *Ibid.*

⁴³ *Ibid.*

⁴⁴ *Ibid.*, pág. 158.

⁴⁵ *Ibid.*, pág. 160.

⁴⁶ *Ibid.*, pág. 162 y sigs.

⁴⁷ *Ibid.*, pág. 166. Marx cita al economista americano Th. Cooper quien había criticado esta metafísica en sus *Lecturas sobre los elementos de la Economía Política* (1826): "La entidad moral, el ser gramatical llamado sociedad ha sido revestido de atribuciones que no tienen existencia real más que en la imaginación de aquellos que con una palabra hacen una cosa..."

⁴⁸ *Ibid.*, pág. 171.

⁴⁹ *Ibid.*, pág. 173.

⁵⁰ *Ibid.*

⁵¹ *Ibid.*, pág. 174.

⁵² *Ibid.*, pág. 227.

⁵³ *Ibid.*

⁵⁴ Así los socialistas son considerados por Marx los "teóricos de la clase proletaria" y la ciencia puesta al servicio de la revolución es calificada de "revolucionaria". *Ibid.*, pág. 191.

⁵⁵ En una declaración contra Karl Grün, publicada en la *Deutsche Brüsseler Zeitung* del 8 de abril de 1847, Marx escribe: "Puesto que mi crítica de Proudhon ha sido escrita en francés, Proudhon podrá contestarla en forma personal. En una carta que me enviara antes de la aparición de su libro, muestra que no tiene ganas, en caso de publicar yo una crítica del mismo, de dejar su desquite en manos de Grün y epígonos." Cf. MEGA, I, 6, pág. 259.

⁵⁶ Véanse los artículos de Engels publicados en la *Réforme*, el *Atelier*, *The Northern Star*, etc., de la época. Cf. MEGA, I, 6, pág. 328 y sigs.

⁵⁷ Cf. F. Engels, "Der Schweizer Bürgerkrieg", en *D. Br. Z.*, 14/11/47. MEGA, I, 6, pág. 342 y sigs. Es una diatriba contra la "Urschweiz" y contra Noruega, tan violenta que se podría calificar de grotesca: Engels endosa a los suizos todos los pecados de una fuerza reaccionaria decidida a oponerse con todas sus energías al "asalto del desarrollo histórico" y de la civilización, en otras palabras, de la "centralización".

⁵⁸ Al instalarse en Bélgica, Marx debió firmar una declaración ante la policía belga según la cual se comprometía a no intervenir en política. Es por esto que sus colaboraciones en *D. Br. Z.* fueron anónimas.

⁵⁹ Cf. F. Engels, "The Prussian Constitution", en *The Northern Star* del 6 de marzo de 1847, MEGA, I, 6, pág. 253. Véase también el ensayo inédito de Engels sobre la situación general de las clases en Alemania: *Der Status quo in Deutschland*, *ibid.*, pág. 231 y sigs.

⁶⁰ Karl Marx, "Der Kommunismus des Rheinischen Beobachters", en *D. Br. Z.* del 12 de septiembre de 1847, MEGA, I, 6, pág. 271. Artículo no firmado.

⁶¹ *Ibid.*, pág. 278.

⁶² La polémica fue iniciada por un artículo de F. Engels en la *D. Br. Z.* del 3 de octubre de 1847, con el título "Die Kommunisten und Karl Heinzen", en respuesta a un artículo bastante violento de este último. Heinzen replica en el mismo periódico, y es entonces cuando Marx interfiere por considerar que el manifiesto de Heinzen ofrecía "material satírico" para el análisis. Cf. K. Marx, "Die moralisierende Kritik und die kritisierende Moral. Beitrag zur Deutschen Kulturgeschichte Gegen Karl Heinzen von Karl Marx", en *D. Br. Z.*, 28 octubre de 1847, MEGA, I, 6, págs. 298-327.

⁶³ Cf. en especial su *Discours sur la question du libre échange*, pronunciado en la Asociación Democrática de Bruselas, 9 enero de 1848, MEGA, I, 6, págs. 435-447.

⁶⁴ "Lohnarbeit und Kapital", en *NRhZ*, 5, 6, 7, 8 y 11 de abril de 1849, MEGA, I, 6, págs. 473-499.

⁶⁵ Cf. los extractos y notas en los cuadernos de lectura de Marx del período parisiense, MEGA, I, 3, pág. 437 y sigs.

⁶⁶ "Lohnarbeit und Kapital", MEGA, I, 6, pág. 482.

⁶⁷ Cf. sobre todo, la discusión entablada entre Werner Sombart, Max Weber, Staudinger, etc., sobre el tema "técnica y cultura", en el primer Congreso Sociológico alemán. En su transcurso, Max Weber designó la concepción marxista como "construcción tecnológica de la historia". Cf. *Verhandlungen des Ersten deutschen Soziologentages vom 19-22 Oktober 1910 in Frankfurt a. M.*, Tubinga, 1911, pág. 95.

⁶⁸ *Misère de la philosophie*, en MEGA, I, 6, pág. 179.

⁶⁹ *Ibid.*, pág. 197.

⁷⁰ "Lohnarbeit und Kapital", en MEGA, I, 6, pág. 483. Véanse también las observaciones de Marx sobre el ejército, en su carta a Engels, 25 de septiembre de 1857.

⁷¹ *Ibid.*

⁷² *Ibid.*

⁷³ *Ibid.*, pág. 484.

⁷⁴ *Ibid.*, pág. 484.

⁷⁵ *Ibid.*, pág. 484 y sigs.

⁷⁶ *Ibid.*, pág. 485.

⁷⁷ *Ibid.*, pág. 492.

Capítulo 5

SOCIOLOGIA HISTORICA

EL MANIFIESTO COMUNISTA. TESIS GENERALES

EN ninguno de los trabajos publicados durante la vida de Marx se encuentran tan íntimamente mezclados los juicios científicos y postulados éticos como en *El manifiesto comunista*, redactado en Bruselas en vísperas de la Revolución de Febrero; y en ningún otro escrito su estilo alcanza el mismo grado de concentración verbal.¹

La originalidad de las ideas formuladas en el *Manifiesto* ha sido puesta en duda; no obstante, la publicación de los manuscritos inéditos anteriores a 1848 ha dado fin prácticamente a esas controversias.² Gracias a los manuscritos y a los cuadernos de lectura, de los cuales hemos hablado, se conoce hoy con exactitud cuáles fueron sus lecturas y el uso que hiciera de las notas tomadas. Al conocer estos documentos, uno está forzado a admitir que la mayor parte de las ideas expresadas en *El manifiesto comunista* ya se encuentran, bajo las más diversas formas, en tal o cual autor francés, alemán o inglés. Pero el verdadero problema no consiste en descubrir parentescos entre el pensamiento de Marx y el de sus predecesores, sino en comprender la refundición a que sometió las ideas tomadas de éstos.

Hay un documento que decide de modo terminante el problema que evocamos: la carta que Marx dirige en 1852 a Joseph Weydemeyer, socialista alemán emigrado a los Estados Unidos. En respuesta a ciertas críticas que sus estudios sobre la lucha de clases en Francia, publicados en 1850,³ habían provocado, Marx es llevado a precisar lo que consideraba como su propia contribución a la teoría de las clases sociales, con independencia de lo que hubiera podido tomar de sus predecesores, historiadores o economistas. "En lo que me concierne —escribe a Weydemeyer— no hay por qué atribuirme el mérito de haber descubierto ni la existencia de clases en la sociedad moderna, ni la lucha que estas clases hacen entre sí. Mucho antes que yo, historiadores burgueses han descrito el desarrollo histórico de esta lucha de clases, cuya anatomía económica fue expuesta también por ciertos economistas burgueses. Por mi parte, lo que hice de nuevo fue

mostrar: 1) que la existencia de clases sólo está ligada a determinadas fases históricas del desarrollo de la producción; 2) que la lucha de clases lleva necesariamente a la dictadura del proletariado; 3) que esta dictadura constituye sólo una transición hacia la abolición de todas las clases y hacia una sociedad sin clases.”⁴

El propio juicio de Marx a propósito de la significación y de los alcances de su obra no testimonia ni una falsa modestia, ni una irreflexión momentánea. Por lo contrario, esas líneas pueden considerarse como la más clara expresión de la conciencia de su aporte personal a la teoría socialista.

Sin embargo, cuando examinamos con atención las tres tesis en las que resume la quintaesencia de su doctrina teórica, no podemos dejar de advertir enseguida que no todas corresponden al mismo orden de conocimientos. Luego, es conveniente aceptar con reservas este nivelamiento de tesis que se sitúan en planos teóricos muy diferentes.

La primera tesis se funda en una indagación empírica referente a fenómenos sociales observados y analizados en sus estructuras materiales e históricas. Hemos seguido a Marx en esta empresa, desde los manuscritos parisienses hasta los manuscritos de Bruselas de *La ideología alemana* y el *Anti-Proudhon*; hemos asistido a la génesis de su teoría sociológica de la historia, cuyos elementos definiera a partir de una crítica de la filosofía hegeliana y posthegeliana, por un lado, y de la economía política clásica, por el otro; hemos podido darnos cuenta de que esta teoría, bautizada “concepción materialista de la historia”, constituye su verdadero aporte teórico a una ciencia de la sociedad de orientación pragmática y antiespeculativa.

El carácter tajante de la tesis con la que se abre el *Manifiesto* no debe engañarnos respecto de la verdadera intención que ha guiado a Marx al expresar su pensamiento en una forma tan axiomática: “La historia de todas las sociedades que han existido hasta el presente es la historia de la lucha de clases.”⁵

En ninguno de los escritos marxistas anteriores al *Manifiesto*, esta tesis fue enunciada en esa forma tan absoluta. Como todo aforismo, esta frase célebre tiene un sentido más complejo del que hace suponer su formulación verbal, sentido que sólo se precisa a la luz del texto al que introduce. Todos los matices y posibilidades de la tesis inicial están contenidos en la imagen, en extremo densa, con la que Marx presenta las estructuras sociales antiguas, medievales y modernas, con el fin de poner de relieve el antagonismo de clases en la sociedad burguesa. Merced a este contexto histórico y sociológico, la tesis de la dicotomía social adquiere el carácter de una simple hipótesis de trabajo de alcance heurístico, cuya validez conviene verificar en cada fase histórica y en cada coyuntura social particular. Este alcance heurístico que atribuimos a la tesis inicial se capta aun con mayor nitidez hacia el final del segundo capítulo, titulado “Proletarios y comunistas”, donde leemos: “(. . .) La historia de toda la sociedad tal como ha existido hasta el presente se ha desarrollado en antagonismos de clase que han adquirido diversas formas en las diferentes épocas. Pero, cualquiera que haya sido la forma particular revestida por esos antagonismos, la explotación de una parte de la sociedad por la otra constituye el rasgo común a todos los siglos pasados.”⁶

Si bien esta formulación más elaborada de la tesis inicial se revela más rica y más exacta, implica no obstante recurrir al concepto de “explotación”, que no es puramente sociológico. Basta con recordar los términos con los que el *Manifiesto* describe el papel espléndido y sórdido desempeñado por la burguesía en el curso de su desarrollo histórico para poner de manifiesto el recurso afectivo del análisis sociológico al que Marx somete la estructura clasista del modo de producción capitalista:

“Dondequiera que instauró su poder, la burguesía destruyó las relaciones feudales, patriarcales, idílicas. Desgarró implacablemente los abigarrados lazos feudales que ataban al hombre a su superior natural para no dejar en pie ningún otro vínculo entre hombre y hombre que el crudo interés, el frío ‘pago al contado’. Ahogó el sagrado éxtasis del fervor religioso, el entusiasmo caballeresco y la melancolía del filisteo en el baño glacial del cálculo egoísta. Fundió la dignidad de la persona con el valor de cambio, y en lugar de innumerables libertades garantizadas y honestamente conquistadas implantó la sola libertad de comercio, sin fe ni escrúpulos. En una palabra, sustituyó la explotación, velada por las ilusiones religiosas y políticas, por la explotación abierta, desvergonzada, directa y sin palabras.”⁷

¡Quién no percibiría al patético pensador de estas líneas, después de la fría descripción de las circunstancias históricas en las que floreció la civilización burguesa! El descubrimiento de América, la apertura de los mercados asiáticos, la eclosión de la gran industria moderna, la enorme concentración de capitales y la aparición del Estado representativo moderno, expresión política de la concentración del poder económico en manos de la nueva clase dominante: “El poder del Estado moderno no es más que una oficina que regenta los intereses comunes de toda la clase burguesa.”⁸

Si bien el análisis sociológico de las relaciones de clases en la sociedad burguesa, tal como lo da el *Manifiesto*, sigue de cerca, aunque en forma condensada, las ideas desarrolladas en *La ideología alemana*, nuevos elementos vienen a completarlo. Así, Marx afirma que la existencia misma de la burguesía implica la transformación permanente de las técnicas y las relaciones de producción. De donde surge un verdadero hiato entre el modo de producción moderno y el conjunto de los modos de producción antiguos, obligados a un estancamiento de las técnicas industriales y, en consecuencia, de las estructuras sociales. “La conservación inalterada del antiguo modo de producción era la primera condición de existencia de todas las clases económicas anteriores.”⁹

Hemos visto que, para explicar el pasaje del modo de producción antiguo a la sociedad feudal, Marx destaca la aparición de factores no técnicos, como la disminución de la población urbana y campesina como consecuencia de las conquistas bárbaras y la concentración de la propiedad terrateniente basada en la esclavitud. No obstante, la transición ulterior sólo podía ser muy lenta, puesto que no se producían modificaciones notables en las técnicas industriales. Toda la organización de la sociedad feudal sólo difiere de la organización de la sociedad antigua por la presencia de una nueva forma de división del trabajo, que se expresa en una nueva forma jurídica de propiedad.¹⁰

La preocupación pragmática, siempre presente en los trabajos teóricos

de Marx, explica su apasionado interés por el estudio de la sociedad moderna, tanto en su génesis histórica como en su evolución y transformación inevitable. Es indudable que estas motivaciones afectivas impidieron a Marx, teórico, discernir el momento en que el análisis y la previsión científica ceden paso a la postulación y la predicción ética. Evidente en las tesis sobre la dictadura del proletariado y de la sociedad sin clases, este modo de razonamiento es menos chocante en la tesis que plantea la realidad histórica como lucha de clases. Este concepto en Marx no tiene un significado exclusivamente sociológico: adoptado como principio explicativo de la historia, lo fue convirtiéndose subrepticamente en un principio normativo que al final del *Manifiesto* toma la forma de un llamado dirigido a los proletarios de todos los países para exhortarlos a la unión y a la lucha revolucionaria.

Nada ilustra mejor este deslizamiento, apenas perceptible, del razonamiento científico al juicio de valor que la manera con que Marx, tras haber exaltado el papel creador desempeñado por la burguesía en todos los dominios de la civilización, pronuncia su condena moral para luego terminar con la visión profética del triunfo "ineluctable" del proletariado.¹¹ Como el aprendiz de brujo, la burguesía hizo y hará emerger una fuerza material que será incapaz de controlar. Las fuerzas productivas que crea y acrecienta sin cesar se vuelven contra ella y rompen el molde frágil de normas e instituciones sociales y jurídicas que impone a la sociedad para conservar su poder y su riqueza. Esta catástrofe es anunciada por el retorno periódico de crisis que, propagándose como epidemias sociales, condenan a una destrucción masiva de las riquezas materiales duramente adquiridas y ponen en juego la existencia misma de la civilización.

"La sociedad se encuentra de pronto arrojada a un estado de barbarie momentánea (...) ¿y por qué? Porque la sociedad tiene un exceso de civilización, un exceso de medios de existencia, de industria, de comercio. Las fuerzas de producción de que dispone ya no sirven al desarrollo de la civilización burguesa y de las relaciones burguesas de propiedad; por lo contrario, son ahora demasiado poderosas para estas relaciones, que constituyen obstáculos para su desarrollo (...). ¿De qué manera la burguesía supera sus crisis? Por un lado, mediante la destrucción deliberada de una masa de fuerzas productivas; por el otro, mediante la conquista de nuevos mercados y la explotación más intensa de los antiguos, en otros términos, preparando crisis más profundas y más violentas y disminuyendo los medios de prevenirlas."¹²

Ha pasado más de un siglo desde que estas líneas fueron escritas y el carácter premonitorio que pudieron tener en su época ya no nos alcanza con la misma evidencia: hoy sabemos que expresan un juicio apoyado sobre bases científicas y que su autor no fue el único en formular semejante previsión a partir de un análisis del sistema de producción existente.¹³

¿Podemos afirmar otro tanto a propósito de la idea marxista de los "enterradores" que la burguesía misma produciría, según él, para su propia caída? La suerte y la vocación del proletariado moderno, ¿corresponden a su visión de 1848? En otras palabras, ¿tenía su pronóstico el valor de una previsión científica o era la simple expresión de una intuición afectiva

y de una extrapolación prematura a partir de una situación histórica determinada?

Sabemos que la respuesta a esta pregunta ha variado según las épocas y las circunstancias. Negativa en los momentos de prosperidad económica, fue a menudo positiva en los períodos de crisis.¹⁴ Esto indica hasta qué punto fue mal interpretado el carácter del método de abstracción empleado por Marx, método del cual sólo hemos mencionado hasta aquí los rudimentos pero que tendremos ocasión de conocer mejor al abordar el examen de *El capital*.

La teoría llamada "catastrófica" conserva —hay que reconocerlo— un carácter pragmático aun en sus formulaciones más abstractas; es el caso también de las tesis sobre la dictadura del proletariado y de la sociedad sin clases, con las que Marx pensó enriquecer los recursos teóricos del socialismo.

ANÁLISIS SOCIOLOGICO DE LA REVOLUCION DE 1848

Sería imposible comprender cómo Marx fue llevado a erigir en principio rector la tesis de la dictadura del proletariado, en principio director de su doctrina, sin tomar en cuenta los trabajos dedicados a las revoluciones de 1848, inmediatamente después de su desarrollo.¹⁵

A la vez que hace un amplio uso del método sociológico que él mismo elaboró, Marx observa y juzga los acontecimientos como revolucionario y como ético y su relato histórico a menudo toma la forma de una implacable sátira.

Un pasaje de *El manifiesto comunista* nos revela el estado de espíritu con el que Marx abandona París en abril de 1848 para dirigirse a Colonia: "Los comunistas vuelven principalmente su atención hacia Alemania, porque Alemania está en vísperas de una revolución burguesa y porque realiza esta revolución cuando las condiciones generales de la civilización europea son las más avanzadas y con un proletariado mucho más desarrollado que en la Inglaterra del siglo XVII y en la Francia del siglo XVIII, y por lo tanto, la revolución burguesa alemana no puede ser sino el preludio inmediato de una revolución proletaria."¹⁶

Es cierto, Marx reconoció más tarde el error de esta osada perspectiva, y el papel que desempeñara a la cabeza de la *Neue Rheinische Zeitung* en 1848, fue el de mentor de la burguesía alemana, que empleó todos los recursos de su talento literario para que la minoría democrática adoptara su propia manera de encarar los acontecimientos.

No lo seguiremos aquí en ese papel de mentor, siempre listo a denunciar el oportunismo de los representantes de izquierda en las Asambleas nacionales de Berlín y Francfort. De concesión en concesión, dichas Asambleas se habían convertido en instrumentos dóciles de la corona; traicionando la victoria popular del 18 de marzo, la burguesía alemana capitula ante la aristocracia terrateniente y la burocracia. Cuando Marx advierte esta derrota voluntaria, establece el primer balance de los acontecimientos acaecidos a partir de marzo de 1848, esforzándose por extraer sus lecciones históricas.

Al resumir en este balance los rasgos esenciales de las anteriores revo-

luciones burguesas, la inglesa y la francesa, Marx opone a estos grandes acontecimientos de la historia europea el pobre resultado de la revolución alemana. El modelo de la revolución de 1789 fue la revolución de 1648, que se inspiró a su vez en la rebelión de los Países Bajos contra España. Sin embargo, una y otra iban más allá de sus modelos, no sólo desde el punto de vista cronológico sino, sobre todo, por su contenido social.

“En las dos revoluciones, la clase que se encontraba *realmente* a la cabeza del movimiento era la burguesía. El *proletariado* y los *sectores de la población que no pertenecían a la burguesía* aún no tenían intereses distintos de ésta, o no representaban todavía clases o grupos bien desarrollados. Y aun donde entraron en oposición con la burguesía —como, por ejemplo, en Francia de 1793 a 1794— no hicieron más que luchar por el triunfo de los intereses de esta clase, incluso si no fue a la *manera* burguesa. Todo el *terror en Francia* no expresa otra cosa que la *manera plebeya* de terminar con los *enemigos de la burguesía*: el absolutismo, el feudalismo y los comerciantes.”¹⁷

De estilo europeo, las revoluciones de 1648 y de 1789 proclamaron el orden político para la nueva sociedad europea y marcaron el triunfo de la burguesía, la victoria de un nuevo orden social, la victoria de la propiedad burguesa sobre la propiedad feudal, de la nación sobre el provincialismo. Las revoluciones de 1648 y de 1789 “expresaron en mayor medida las necesidades del mundo de la época que las necesidades de los países en las que se produjeron: Inglaterra y Francia”.¹⁸

Una vez caracterizadas las revoluciones inglesa y francesa de los siglos XVII y XVIII, Marx se vuelve hacia la Revolución de Marzo, en Prusia. Se advierte enseguida un tono diferente en el lenguaje del autor. Ya no es el historiador quien habla, sino el juez y el acusador que recurre a la sátira más mordaz: “(. . .) Lejos de ser una revolución europea, no fue sino el mezuño contragolpe de un país atrasado. En lugar de adelantarse a su siglo, se atrasó en más de cincuenta años (. . .). Mientras que los hombres de 1648 y de 1789 tuvieron el sentimiento de hallarse a la cabeza de la creación, todo el orgullo del 1848 berlinés se reducía a pretensiones anacrónicas. Su brillo se asemeja a la luz de esas estrellas apagadas después de cien mil años y cuya luz retrasada llega todavía a la tierra.”¹⁹

Cuando la burguesía alemana entra en conflicto con el feudalismo y el absolutismo se da cuenta de que al mismo tiempo tiene como adversario al proletariado. Traiciona entonces al pueblo y acepta compromisos con el representante coronado de la vieja sociedad. Bajo el impulso popular, la burguesía se encuentra en el timón de la revolución, pero no puede representar la iniciativa de una nueva época social sino el rencor de una era perimida. Sin fe en sí misma, sin fe en el pueblo, traficando con sus propias aspiraciones, no se siente animada por ninguna misión histórica mundial.

Con el fin de sacar conclusiones de su análisis histórico, Marx debió modelar su pensamiento político de acuerdo con la evolución de un estado de cosas, cuya marcha —aun en ocasión de su viaje a Alemania, algunos meses antes— se asemejaba muy poco a sus previsiones y esperanzas. Sus exigencias se hacían más vivas y radicales a medida que los políticos alemanes se tornaban más sumisos. Así, en oportunidad de la crisis gubernamental y

de las demostraciones callejeras de septiembre de 1848, mientras la oposición no cesaba de proclamar su adhesión al principio constitucional, la *Neue Rheinische Zeitung* se atreve a lanzar la consigna de la dictadura burguesa: "Tras una revolución, toda situación política provisional exige una dictadura, y una dictadura enérgica."²⁰

Una vez aplastada la revolución de Viena, en noviembre de 1848, el tono del periódico se hace más amenazador: "Las masacres inútiles de las jornadas de junio y octubre, las vanas concesiones desde febrero y marzo, y aun el canibalismo de la contrarrevolución convencieron a los pueblos de que sólo existe un medio de *abreviar*, de simplificar, de concentrar la agonía mortal de la vieja sociedad y los dolores de parto de la nueva, un único medio: el terrorismo revolucionario."²¹

En la conclusión del balance de la revolución prusiana, Marx otorga a su juicio una forma a la vez más moderada y más realista: "La historia de la burguesía prusiana, así como en general la historia de la burguesía alemana de marzo a diciembre, prueba que en Alemania es imposible una revolución puramente burguesa y el establecimiento de la *dominación burguesa* bajo la forma de la *monarquía constitucional*. Sólo es posible la contrarrevolución absolutista feudal o la *revolución republicana* social."²²

Marx repite este mismo juicio en el último número de su periódico, aparecido el 18 de mayo de 1849. En su despedida de los lectores, les anuncia en un tono profético el inminente advenimiento revolucionario de la clase obrera francesa y la explosión de una guerra mundial; desde comienzos de 1850, en su nuevo exilio londinense, se entrega a un estudio histórico y sociológico de la derrota provisional del proletariado francés, con el fin de vislumbrar las nuevas perspectivas revolucionarias en Francia.

Engels ha dicho, no sin razón, que este trabajo fue "la primera tentativa de Marx de explicar un fragmento de historia contemporánea mediante su concepción materialista, partiendo de la situación económica dada".²³ Pero esta apreciación caracteriza sólo un aspecto de un estudio que, como casi todos sus escritos precedentes, es también un panfleto político, cargado de reivindicaciones revolucionarias. En realidad este estudio no ofrece un análisis detallado de las condiciones económicas de las que resultara la crisis política de febrero. Esta investigación será emprendida más tarde y veremos que su elaboración modificará profundamente el juicio de Marx sobre las perspectivas de la futura "revolución proletaria". Por lo contrario, la estructura de clases de Francia en vísperas de 1848 es analizada con bastante amplitud a partir de los conflictos entre las dos grandes fracciones de la burguesía francesa bajo la monarquía de julio: la aristocracia financiera y la burguesía industrial. "La monarquía de julio no era otra cosa que una empresa por acciones para la explotación de la riqueza nacional francesa. Los dividendos eran distribuidos entre los ministros, las Cámaras, doscientos cuarenta mil electores y su séquito. Luis Felipe, director de esta sociedad, era Robert Macaire en el trono. El comercio, la industria, la agricultura, la navegación, los intereses de la burguesía industrial no podían estar sino bajo la amenaza y el perjuicio constantes de este sistema."²⁴

No seguiremos al autor en sus descripciones sarcásticas del régimen de Luis Felipe y de la república de febrero; nos limitaremos sí a retener el

lado sociológico de su análisis. Después de indicar entre las causas de la explosión social las malas cosechas de 1845 y 1846 y la crisis comercial e industrial inglesas de 1847, Marx pasa revista a los diversos partidos políticos representados en el gobierno provisional. Contrariamente a la monarquía de julio, la república de febrero asegura de entrada la participación en el poder político de las diversas fracciones de la burguesía. En cuanto al proletariado, al imponer al gobierno provisional la forma republicana, no se limitaba a preparar el terreno para sus futuras luchas emancipadoras; su reivindicación principal, que se resumía en el grito "organización del trabajo", denotaba no obstante sus ilusiones respecto del carácter social de la revolución: "¡Organización del trabajo! El salariado es la verdadera organización burguesa del trabajo. Sin él, no hay capital, ni burguesía, ni sociedad burguesa (. . .). Los obreros creían emanciparse permaneciendo unidos a la burguesía, así como suponían poder realizar una revolución proletaria junto a otras naciones burguesas y en el interior de las fronteras nacionales de Francia. Pero las condiciones de existencia económica de Francia se hallan reguladas por su comercio exterior, por su posición en el mercado mundial y por las leyes que la gobiernan."²⁵

El proletariado francés no representaba todavía los intereses revolucionarios de la sociedad. Para Marx, dichos intereses tenían como protagonista a la burguesía industrial, cuya misión era la de crear las bases de una producción moderna; Francia, país de campesinos y de pequeños burgueses, no era en ningún caso favorable a una revolución obrera. Por otra parte, el gobierno provisional, con sus medidas financieras y fiscales, había hecho todo lo posible para fortalecer una vez más la aristocracia financiera en detrimento de la industria y de la agricultura. La república fue entregada a los banqueros y se convirtió en la humilde deudora de la sociedad burguesa. La emancipación proletaria, aun con la forma iusoria de los "talleres nacionales", seguía siendo una servidumbre insostenible para el nuevo régimen; en cambio, encontrará su apoyo en una "guardia móvil" reclutada —nos dice Marx— en el subproletariado, que habría de ser utilizado contra los obreros. Las jornadas del 17 de marzo y del 16 de abril fueron así los primeros combates de avanzada de una lucha que sólo llegaría a entablarse a fondo el 22 de junio: de estas jornadas sangrientas data, en efecto, la república burguesa.

"El proletariado, al convertir su tumba en cuna de la república burguesa, hizo que esta última apareciera en su forma pura: como Estado cuyo fin declarado es el de perpetuar la dominación del Capital y de la Esclavitud del trabajo."²⁶

Poco a poco, las demás revoluciones nacionales sucumbieron bajo los golpes de la Santa Alianza, sin que la burguesía pudiera asegurar de un modo efectivo su poder de clase en ningún país de Europa. Según Marx, una nueva marea social sólo podía propagarse sobre Europa en ocasión de una guerra mundial en la que Francia tomara la iniciativa de la revolución social.

Toda una parte de este estudio ubica en escena las clases, partidos y jefes que protagonizaron el drama político que vivió Francia en las jornadas de junio, hasta el 10 de marzo de 1850. Marx debió esperar hasta no-

viembre de 1850 para poder tomar la distancia indispensable que le permitiese aclarar las causas económicas que habían contribuido a desencadenar el movimiento revolucionario de 1848.²⁷ Por último, llega a la conclusión de que una fase del movimiento obrero acababa de finalizar y que se debía contar con una pausa en la lucha revolucionaria.

LA CRISIS DE 1848 Y SUS PERSPECTIVAS

En la última entrega de la *Neue Rheinische Zeitung-Revue* aparecida a fines de noviembre de 1850, Marx analiza los fenómenos de crisis económica que habían precedido los acontecimientos de 1848 y expone la situación económica de Europa y de los Estados Unidos de América.²⁸ El cuadro político y social de Francia, trazado en las entregas precedentes de su revista, va así a completarse mediante el examen de la "base real" que había sido el sustrato de los acontecimientos revolucionarios.²⁹

Sin duda, Marx no pretende ofrecer una historia completa de la vida económica de los años cuarenta; se limita a señalar los síntomas de una crisis que se manifestó, en primer término, como una especulación desenfrenada, principalmente sobre los ferrocarriles, los cereales, el algodón, los mercados europeos y asiáticos.³⁰

La constante extensión de la red ferroviaria inglesa provoca la primera ola de especulación, que alcanzó su apogeo en el verano y otoño de 1845 y arrastró a todas las clases de la población, tanto a nobles como a burgueses, al clero y a los miembros del Parlamento. Ingenieros, obreros, comerciantes y artesanos fueron movilizados en masa por innumerables oficinas que se entregaban a la elaboración desenfrenada de proyectos sin ninguna posibilidad de realización.

El choque de retroceso no se hizo esperar, y en abril de 1846 el pánico general se extendió a los mercados continentales de valores, lo que provocó bancarrotas en París, Hamburgo, Francfort y Amsterdam. A su vez, la crisis de los ferrocarriles se prolongó hasta el otoño de 1848, y se extendería, agravándose, a otros dominios de la especulación industrial y comercial.

En agosto de 1845 aparecieron en Gran Bretaña, Irlanda y en el continente, los primeros síntomas de una grave penuria de productos alimenticios, causada por la enfermedad de la papa y la mala cosecha de trigo. El precio de los cereales aumentó en todas partes; el desastre llegó a su colmo en Irlanda por la hambruna, y en Francia por las inundaciones. Las cosechas de 1846 fueron catastróficas, de donde resultó una inaudita alza especulativa del precio del trigo hasta la primavera de 1847, seguida de fluctuaciones hasta mediados de agosto de ese año. Cuando estuvo claro que la cosecha superaba el nivel medio, los precios cayeron vertiginosamente. El 2 de agosto, el Banco de Inglaterra aumentó su tasa de interés y eso fue la señal de una serie de quiebras en Londres y Liverpool, así como también en el Continente. Paralelamente, la crisis financiera, al ampliarse por la mala cosecha de algodón de 1846, acarreó la desocupación y una baja de la producción. Se paralizaron todas las transacciones de crédito, mientras se presenciaba el hundimiento de las casas de comercio más firmes de Inglaterra y de las Indias. A su vez, la bancarrota de los bancos privados arrastró

consigo una serie de ramas conexas y empresas industriales, comerciantes en obligaciones, intermediarios, exportadores e importadores, fabricantes, artesanos, etcétera.

De octubre a diciembre, las repercusiones de esta crisis se hicieron sentir a través de numerosas quiebras, simultáneas en Europa y en el Nuevo Mundo.

En esas circunstancias es cuando se produce la Revolución de Febrero. Marx describe sus efectos sobre el comercio y el mundo financiero, tras formular la siguiente conclusión general: "En todo caso, es indudable que la crisis comercial ha contribuido infinitamente más a las revoluciones de 1848 que éstas a la crisis comercial."³¹

En la descripción que hace de la reiniciación de los negocios, favorecida en Inglaterra por los acontecimientos del Continente, encontramos análisis estadísticos junto a observaciones generales sobre las perspectivas sociales de este nuevo ímpetu de la burguesía, en el que el autor no ve sino el preludio de su derrumbe final. Prevé antes que todo un aumento de la prosperidad industrial como consecuencia de la apertura de las colonias holandesas al comercio internacional, del inminente establecimiento de nuevas líneas de comunicación con el Pacífico, y de la gran exposición industrial proyectada en Londres. Sobre esta última manifestación de poder de la burguesía inglesa, Marx se libra a vaticinios de carácter revolucionario en cuanto a la proximidad del fin de la era capitalista. "Desde 1849, mientras el continente entero soñaba con revoluciones, la burguesía inglesa proyectó con admirable sangre fría esa exposición. A este examen general fueron convocados todos los vasallos de Inglaterra, desde Francia hasta la China, para justificar su buen empleo del tiempo. Y aun el zar todopoderoso de Rusia no pudo dejar de ordenar a sus súbditos que comparecieran en masa ante el jurado. Este gran congreso mundial de productos y de productores tuvo una importancia muy diferente de la de los congresos absolutistas de Braganza y Varsovia (. . .). Aportaba una prueba decisiva de la fuerza con la que la industria moderna demuele en todas partes las fronteras nacionales y borra las particularidades locales en la producción, las relaciones sociales y el carácter de cada pueblo. Al reunir en un pequeño espacio toda la masa de fuerzas productivas de la industria moderna, en el momento mismo en que las relaciones burguesas eran cuestionadas por todas partes, [la exposición] exhibe los materiales que surgieron y siguen surgiendo día a día para la edificación de una nueva sociedad en medio de un estado de cosas que cae en ruinas."³²

A partir de allí, la visión de Marx se hace apocalíptica: él ya ve cómo las fuerzas creadas por la burguesía escapan a su control. La crisis del algodón le parece inminente, y entre sus consecuencias predice la desaparición de la esclavitud de negros en los Estados Unidos con motivo de la extensión de las plantaciones inglesas en las Indias Orientales, en Natal y en el norte de Australia; por último, anuncia el final del ciclo de prosperidad industrial comenzado en 1848. Por analogía con los precedentes de 1843-1847, la fecha probable de la próxima crisis sería 1852.

En lo que concierne a los Estados Unidos, la crisis de 1836-1842 había producido una transformación completa del sistema de crédito, punto de

partida de una prosperidad comercial sin precedentes. Los acontecimientos europeos favorecieron este desarrollo, gracias a las enormes exportaciones de trigo y algodón y al aflujo de inmigrantes y de capitales europeos que hufan del continente en crisis. "Pese a las aseveraciones contrarias de la prensa reaccionaria, persistimos en creer que la única forma de Estado que merece la confianza de nuestros capitalistas europeos es la república burguesa. Por lo demás, no hay más que una sola expresión de la confianza burguesa en cualquier forma de Estado: el movimiento de la Bolsa."³³

La prosperidad de los Estados Unidos fue favorecida también por otros fenómenos, como el incremento de la población, la extensión del mercado interior, la valorización de las minas, la anexión de California con sus riquezas naturales. Eso no es todo: hay que agregar además la creación de un mercado exterior norteamericano en América del Sur, en México, Asia, Australia y en todo el Pacífico. Las necesidades de tráfico entre los Estados Unidos, Asia y Australia provocaron el desarrollo de la navegación de vapor y los progresos de la colonización en Australia y Nueva Zelanda. "En rigor, se puede decir que el mundo sólo comienza a ser redondo después de reconocerse la necesidad de esta navegación oceánica universal."³⁴

Es en el aflujo de capitales hacia la navegación transoceánica y la canalización proyectada del istmo americano donde se halla —según Marx— la base de la futura coyuntura financiera que tendrá por centro Nueva York, y cuyos primeros síntomas ya se pueden percibir. Entretanto, el continente europeo sacaba ventaja de la prosperidad inglesa y norteamericana, y desde fines de 1849, Alemania y Francia, por ejemplo, conocieron una recuperación general de los negocios. Sobre todo en Francia, la especulación estaba en su apogeo; surgían una multitud de nuevas empresas, aumentaron la circulación fiduciaria y la acumulación del oro y de la plata en los depósitos del Banco de Francia, observándose además el desarrollo de las exportaciones.³⁵ Pese a esta prosperidad industrial y comercial, veinticinco millones de campesinos perseguidos por los usureros y por el Estado sufrieron una enorme pérdida en las ventas debido a la baja de los precios mundiales del trigo. Pero esta clase parecía incapaz de toda iniciativa revolucionaria, como lo demostraba la historia de los tres años precedentes.

Es en función de la situación económica de Inglaterra, según Marx, como conviene trazar las perspectivas y prever la marcha de una próxima marea revolucionaria en el Continente. "El proceso original se produce siempre en Inglaterra; ella es el demiurgo del cosmos burgués. En el continente, las diversas fases del ciclo que la sociedad burguesa recorre una y otra vez revisten una forma secundaria y terciaria."³⁶ Todas las crisis revolucionarias tienen su fuente en Inglaterra, mientras que las revoluciones continentales, actuando sobre aquélla, constituyen en cierto sentido el índice que permite medir la vitalidad real de la sociedad burguesa.

Marx llega así a la conclusión general de su investigación: ninguna revolución verdadera es posible en un período de expansión económica de la burguesía. "Una revolución sólo es posible en los períodos en que estos dos factores —las fuerzas productivas modernas y las formas de producción burguesas— entran en conflicto entre sí (. . .). Es decir, como consecuencia

de una nueva crisis. Pero la revolución es tan inevitable como la crisis misma.”³⁷

LAS REVOLUCIONES INGLESA Y FRANCESA

Diversos informes críticos publicados en la revista de la *Neue Rheinische Zeitung* atestiguan la seguridad con la que Marx aborda el análisis de la literatura histórica y sociológica de su época: pocas semanas después de la aparición de un estudio de Guizot sobre la revolución inglesa, escribe una crítica tanto más severa cuanto que no podía negar al autor, importante hombre de Estado, cierto “talento histórico”.³⁸ Guizot descubre las causas que provocaron la caída de la monarquía de julio en el carácter inmoral del pueblo francés, al que opone el pueblo inglés y su monarquía sólidamente establecida, pero sin tener en cuenta la posición por completo diferente de las clases sociales bajo la monarquía francesa de 1830 y la monarquía inglesa de 1688. Marx reinstala el problema en su verdadero terreno: ¿por qué la sociedad burguesa bajo la forma monárquica constitucional pudo desarrollarse durante más tiempo en Inglaterra que en Francia?

Ofuscado por su propia fraseología política, Guizot se limita al solo “espíritu público” de Inglaterra, desconociendo las reales razones del equilibrio entre el Parlamento y la Corona y de la conservación del equilibrio europeo por la lucha entre Guillermo III y Luis XIV. “Guizot no se preocupa por recordar que las guerras contra Luis XIV fueron puras guerras de competencia para liquidar el comercio y la fuerza naval franceses; que bajo Guillermo III, el poder de la burguesía financiera obtuvo su primera sanción en el reconocimiento de los Bancos y de la deuda pública; que la burguesía manufacturera recibió un nuevo impulso gracias a la puesta en práctica de un enérgico sistema proteccionista.”³⁹ Para Guizot, la revolución inglesa pudo evolucionar favorablemente porque tenía un carácter religioso y conservador. Olvida, replica Marx, que el libertinaje —que según aquél había hecho fracasar la Revolución Francesa— fue en rigor uno de los productos esenciales de la revolución inglesa: “Locke fue su padre, y en Shaftesbury y Bolingbroke adquirió ya esa forma espiritual que más tarde se desarrollará en Francia con tanto brillo.”⁴⁰ Olvida, además, que en sus comienzos la revolución francesa fue mucho más conservadora que su homónima inglesa: su primera empresa fue la reconstitución de los Estados generales, que no habían sido convocados desde Enrique IV y Luis XIII.

La sumisión de la realeza inglesa al Parlamento fue la prueba de que la burguesía había conquistado suficiente poder como para doblegar a la corona. Guizot explica la revolución inglesa sólo por el fanatismo religioso de algunos insurrectos. No ve el vínculo entre el movimiento religioso y el desarrollo de la sociedad burguesa. No comprende que la transición de la monarquía absoluta a la monarquía constitucional se hace a costa de violentas luchas y mediante el pasaje por la república. Ignora las causas directas de la caída de la monarquía restauradora inglesa: el temor de los nuevos propietarios terratenientes, creados por la Reforma, ante un eventual restablecimiento del catolicismo; la negligencia con la que los Stuart vendieron

toda la industria y el comercio ingleses al gobierno francés. Guizot halla enigmático el carácter conservador de la revolución inglesa, la alianza permanente entre la burguesía y la mayoría de los grandes propietarios terratenientes. El enigma se desvanece, explica Marx, cuando se comprende el carácter burgués de la propiedad terrateniente en Inglaterra, que no conoció el parcelamiento de tierras realizado por la Revolución Francesa.

La revolución de la sociedad burguesa en Inglaterra comienza en realidad con la consolidación de la monarquía constitucional: en esta época surgen las manufacturas, seguidas de la gran industria. "Desaparecen clases enteras de la sociedad, nuevas clases las reemplazan, con nuevas condiciones de vida y nuevas necesidades. Surge una nueva burguesía, más colosal, y mientras la vieja burguesía lucha contra la Revolución Francesa, la nueva conquista el mercado mundial. . . Ella obtiene su representación directa en el Parlamento, y se sirve de ésta para aniquilar los últimos restos del poder real detentado por la propiedad terrateniente."⁴¹

Guizot felicita a los ingleses por haber escapado al republicanismo y al socialismo, pero calla los antagonismos de clases que en ningún otro lugar son tan agudos como en la sociedad inglesa, donde bajo la protección de la monarquía constitucional se formaban los elementos de la más grande revolución social.⁴²

LA SOCIEDAD FRANCESA BAJO LUIS NAPOLEON

Un año después de su análisis económico de los movimientos revolucionarios de 1848, Marx retoma este tema, ya tratado en la *Neue Rheinische Zeitung-Revue*, para prolongarlo hasta el golpe de Estado del 2 de diciembre. El nuevo texto es en todo característico de su estilo: une la exposición histórica con el estudio sociológico y el libelo político.⁴³ En la reedición de su trabajo, el autor lo compara con los escritos infamatorios de Víctor Hugo y de Proudhon, publicados al mismo tiempo que el suyo: "Víctor Hugo se limita a lanzar invectivas amargas y espirituales contra el responsable del golpe de Estado (. . .). No ve otra cosa que el golpe de mano de un individuo, y no advierte que cuando le atribuye una fuerza de iniciativa personal sin ejemplo en la historia lo engrandece en lugar de disminuirlo. Proudhon, por lo contrario, se esfuerza por presentar el golpe de Estado como el resultado de un desarrollo histórico anterior; pero, sin poner cuidado en ello, la reconstitución histórica del golpe de Estado se le transforma en apología histórica del principal protagonista. Cae así en la extravagancia de nuestros historiadores llamados *objetivos*. Por mi parte, nuestro cómo la *lucha de clases* en Francia engendró un conjunto de circunstancias y de situaciones que permitieron a un personaje mediocre y grotesco hacer el papel de héroe."⁴⁴

La ironía de Marx, que apunta a los "historiadores objetivos", es particularmente reveladora del estado de espíritu con el que realizó su trabajo; además, denota la orientación general que nos hemos esforzado por desgajar de toda su obra: en materia de historia humana, la verdadera objetividad consiste en no perder jamás de vista el juego de las pasiones sobre la base de los intereses materiales que forman los lazos de unión entre los grupos

y las clases sociales. Pero no se contenta con precisar de ese modo el concepto de objetividad, sino que introduce conscientemente en su análisis un elemento de subjetividad ética, que parte de una toma de posición personal respecto de los intereses sociales en conflicto. En el marco de una concepción pragmática de la ciencia, esta subjetividad confesada por el historiador le parece a Marx más científica que el pretendido desinterés del sabio: además, éste presenta con frecuencia sus juicios de valor como juicios de realidad, otorgando a sus criterios una validez universal.

Marx se mantiene a igual distancia de la denuncia subjetiva de Hugo y de la construcción de Proudhon, según la cual Napoleón III no es sino un instrumento de las necesidades sociales revolucionarias. El título elegido para su escrito expresa por sí solo su intención irónica: el golpe de Estado del 2 de diciembre es una mera parodia del 18 de Brumario, no tiene ninguna virtud histórica propia, como todo lo que resulta de la impotencia de una burguesía en decadencia. Se trata de un accidente o de un incidente histórico que de alguna manera crea un hiato en la evolución social de Francia. Esta burguesía, abdicando su poder político en favor y en provecho de un hombre rodeado de una cohorte de aventureros, ha posibilitado una ruptura en su propio desarrollo normal, dimisión que parece presentarse como una situación definitiva y que de modo provisional pone cara a cara y en conflicto al proletariado con el poder usurpado por el dictador. El hecho de que la dictadura bonapartista haya encontrado una base sólida en el campesinado francés no modifica en nada el carácter contingente de la aventura: a menudo la historia se complace en montar farsas que no son más que viles imitaciones de las grandes tragedias revolucionarias.⁴⁵

El encadenamiento causal de los hechos es descrito en toda su complejidad por el autor, quien pone en escena las clases, los partidos y los hombres que, aunque principales actores del drama, fueron como juguetes inertes de sus ilusiones y de sus estrechos intereses. Marx hace remontar a 1789 la serie de acontecimientos que llevan al golpe de Estado. Muestra la revolución del Tercer Estado, que crea en Francia las condiciones necesarias para el desarrollo de la sociedad burguesa. Los héroes jacobinos, aunque anacrónicamente vestidos con togas romanas, supieron realizar los actos de violencia y terror exigidos por su tarea histórica, merced a los cuales debía nacer el nuevo mundo. Terminada su tarea, cedieron el lugar a una generación de hombres orosaicos que tenían una única pasión: el dinero. Pero muy pronto, cuando esta nueva clase dominante consideró que sus conquistas materiales estaban amenazadas por la Revolución de Febrero, abandonó las concesiones liberales arrancadas a la monarquía tras una lucha secular, para ponerse bajo la protección de un hombre al que creía capaz de hacer retroceder la historia. "No fue la sociedad la que se dio para satisfacer sus necesidades un nuevo contenido; sino el Estado el que parece haberse vuelto a su forma primitiva, a la imprudente dominación del sable y del hisopo."⁴⁶

¿Puede atribuirse a un azar desgraciado el que una nación entera se haya dejado sorprender por algunos "caballeros de la industria"? ¿Cómo puede ser que el proletariado en particular se haya dejado despojar de sus conquistas de febrero de 1848? Para Marx, el curso retrógrado de la revolución

demuestra precisamente que la "República social" reivindicada por el proletariado parisiense en las jornadas de febrero no era más que una utopía y su participación en el poder un sueño, cuyo último vestigio se disipó con la aplastante derrota de la insurrección de junio.

En adelante, el proletariado abandona la escena revolucionaria, sus jefes y su prensa sucumben ante las persecuciones de los tribunales, y lo único que les queda es buscar un consuelo ilusorio en las experiencias doctrinales de toda especie.

De esos acontecimientos de junio, Marx saca una lección sociológica: "La derrota de los insurgentes de junio (...) ha revelado que la *República burguesa* significa aquí el despotismo absoluto de una clase sobre las demás. Ha mostrado que en los países de antigua civilización, dotados de una estructura de clases muy desarrollada, de condiciones modernas de producción y de una cultura espiritual en la que un trabajo secular ha disuelto todas las ideas tradicionales (...), *la república no significa, al fin de cuentas, sino el terreno de transformación de la sociedad burguesa, y no la forma mediante la cual aquélla conserva su existencia* como, por ejemplo, en los Estados Unidos de América."⁴⁷ Allí, las clases están en cambio perpetuo, sus elementos constitutivos se transforman y reemplazan constantemente. Los medios modernos de producción compensan la relativa falta de cabezas y de brazos.

La dominación exclusiva de la fracción republicana de la burguesía, que dura hasta la elección presidencial del 10 de diciembre de 1848, se concreta en la proclamación de la constitución republicana y del estado de sitio en París. En apariencia invulnerable, esta constitución tenía sin embargo su talón de Aquiles; anula el poder moral con el que había investido a la Asamblea nacional al otorgar el poder real al presidente de dicha Asamblea. "Entre la Asamblea nacional elegida y la nación existe un vínculo metafísico, mientras que entre el presidente y la nación existe una relación personal. La Asamblea nacional traduce en sus diversos representantes los múltiples aspectos del espíritu nacional, pero éste se encarna en su presidente. Ante aquélla, el presidente goza de una especie de derecho divino, existe por la gracia del pueblo."⁴⁸

Marx describe las sucesivas etapas del pasaje de la república burguesa al régimen pretoriano: la victoria del partido del orden, el éxito efímero del nuevo partido socialdemócrata, la abolición del sufragio universal, las giras propagandísticas de Luis Bonaparte, la formación de gabinetes extra-parlamentarios, etcétera. Su relato nunca es mera narración: está sembrado de aforismos mordaces y estalla en observaciones satíricas. Pero en ningún momento abandona el hilo del análisis sociológico. Tenemos un ejemplo en la descripción que el autor presenta del partido del Orden, con sus dos grandes fracciones realistas, una de las cuales representa los intereses de la gran propiedad y la otra los del capital: "Lo que (...) separaba a estas dos fracciones no eran sus pretendidos principios sino sus condiciones materiales de existencia, dos tipos diferentes de propiedad; era la vieja oposición entre la ciudad y el campo, la rivalidad entre el capital y la propiedad terrateniente (...). Sobre las diferentes formas de propiedad, sobre las condiciones sociales de existencia se eleva todo un edificio de

sentimientos, ilusiones, maneras de pensar y concepciones morales, en una diversidad ricamente matizada. La clase entera los crea y los forma a partir de sus fundamentos materiales y las relaciones sociales que les corresponden (. . .).”⁴⁹

Cuando frente a la coalición burguesa la pequeña burguesía y los obreros se aliaron para formar el partido socialdemócrata, sus representantes no podían elevarse por encima del nivel intelectual de las masas que los habían elegido, y por esto tuvieron que atenerse a la reivindicación utópica de hacer reinar la armonía entre el capital y el trabajo.

La posición de clase que la burguesía ocupaba en Francia la obligaba a renunciar a su propio poder parlamentario y a fortalecer el poder ejecutivo, cuerpo parasitario formado por un ejército de más de medio millón de funcionarios que aprisionaba el cuerpo social como un chaleco de fuerza, controlando y reglamentando el mínimo movimiento de los individuos. La burguesía comprendió que las armas que había forjado contra el feudalismo amenazaban volverse contra ella, y así se pone entonces a tachar de herejía “socialista” lo que otrora celebrara como “liberal”. Para recuperar su poder social, renuncia a su poder político. La ley electoral del 31 de mayo de 1849, que excluye al proletariado de toda participación en el poder político y lo remite a su posición de paria, anterior a la Revolución de Febrero, consuma el golpe de Estado de la burguesía y prepara el terreno para la aventura bonapartista.

Las giras de Luis Bonaparte por los departamentos franceses le habían permitido constituir su propio partido político, la “Sociedad del 10 de Diciembre”, compuesto de todas las sobras de la burguesía y del proletariado. Este fue el ejército privado de Luis Bonaparte, hasta el momento en que logró transformar el ejército oficial en ejército pretoriano, gracias a las libaciones y banquetes ofrecidos a los oficiales y suboficiales. “El tío se acordaba de las campañas de Alejandro el Grande en Asia, el sobrino, de las expediciones de Baco en el mismo país. Es cierto que Alejandro era un semidiós, pero Baco es un dios completo y, lo que es más, el dios tutelar de la Sociedad del 10 de Diciembre.”⁵⁰

Con la expulsión de Changarnier terminó el período de lucha entre el partido del Orden y el poder ejecutivo. Todos los debates en torno de la revisión de la constitución mostraron que la burguesía estaba dispuesta a sacrificar su interés político en pro de su interés privado, tanto más cuanto que el año 1851 se había inaugurado en Francia con una crisis industrial. Por tanto, la burguesía prefería un “fin del terror” antes que un “terror sin fin”.⁵¹ Luis Bonaparte creyó llegado el momento de realizar un deseo largamente acariciado, y de pasar a la mascarada napoleónica. Sin embargo, detrás de esta mascarada se disimulaba un régimen político y social con rasgos bien definidos, un régimen que en apariencia no se asentaba en ninguna clase de la sociedad: el régimen, de la “violencia sin frases”, del poder ejecutivo liberado de todo control exterior, de la autoridad pura, del despotismo individual.

LA CLASE CAMPESINA

En las últimas páginas de su ensayo, Marx esboza un análisis sociológico del régimen autoritario que las condiciones particulares economicosociales de Francia habían permitido instaurar en su forma más pura. Destacaremos tres puntos esenciales de este análisis: la génesis histórica y el desarrollo del poder autoritario del Estado en Francia, la estructura clasista del régimen, y la revolución proletaria frente al régimen autoritario.

Dejemos que el mismo Marx nos exponga el primer punto de su análisis, el crecimiento del Estado centralizador en la Francia del Antiguo Régimen. "Ese poder ejecutivo, con su enorme organización burocrática y militar, con su maquinaria estatal inmensa y artificial, su ejército de funcionarios de medio millón de hombres y su otro ejército de quinientos mil soldados, espeluznante cuerno parásito que envuelve en su red el cuerpo de la sociedad francesa y obstruye todos sus poros, ese poder nació en la época de la monarquía absoluta, de la decadencia de la sociedad feudal, que ayudó a precipitar. Los privilegios señoriales de los propietarios terratenientes y de las ciudades se transformaron en otros tantos atributos del poder de Estado; los dignatarios feudales se convirtieron en funcionarios a sueldo, y la carta abigarrada de los contradictorios derechos medievales dio paso al plan bien regulado de un poder estatal cuyo trabajo está dividido como en una fábrica. La primera revolución francesa —llamada a romper con todos los poderes particulares, locales, territoriales, municipales y provinciales para crear la unión civil de la nación— debía desarrollar la obra de centralización comenzada por la monarquía absoluta, aumentando con ello la extensión, los atributos del aparato gubernamental. Napoleón acabó de perfeccionar este mecanismo de Estado. La monarquía legítima y la monarquía de julio no hicieron más que agregarle una mayor división del trabajo, a medida que esta misma división creaba en el interior de la sociedad burguesa nuevos grupos de interés y por consiguiente un nuevo asunto para la administración del Estado. Todo interés *común* fue separado inmediatamente de la sociedad para oponérselo como interés superior, *general*, sustraído de la iniciativa propia de los miembros de la sociedad, transformado en objeto de la actividad gubernamental, desde el puente, la escuela, la propiedad comunal del más reducido de los pueblitos hasta los ferrocarriles, los bienes nacionales y las universidades. A su vez, la República parlamentaria, en su lucha contra la revolución, se vio forzada a acentuar mediante medidas represivas los medios de acción y la centralización del poder gubernamental. Todas las revoluciones no han hecho sino perfeccionar esta maquinaria en lugar de destruirla."⁵²

Veremos más adelante que la Comuna parisiense de 1871 brindará a Marx una nueva ocasión para volver al tema del régimen autoritario y de la maquinaria estatal; su pensamiento alcanzará entonces su forma definitiva en lo que respecta a la utilización del poder estatal en la fase de transición hacia el régimen socialista.⁵³

En cuanto al segundo punto que hemos destacado en su análisis del régimen bonapartista —a saber, la base social del poder autoritario instaurado el 2 de diciembre de 1851— Marx reconoce en la clase por entonces

más numerosa en Francia, la de los campesinos minifundistas, el verdadero fundamento del poder imperial. Elegido por los campesinos el 10 de diciembre de 1848, Luis Napoleón pudo sacar todas las consecuencias de esta elección el 2 de diciembre de 1851.

Lo que llama la atención en el análisis marxista del campesinado francés es su negativa a considerarlo como una verdadera clase social. Masa informe cuyos miembros no mantienen ninguna relación entre sí, el campesinado francés está más cerca del estadio de la naturaleza que del estadio específico de una sociedad moderna. "En la medida en que millones de familias están sometidas a condiciones de existencia que crean una separación y una oposición hostiles entre su modo de vida, sus intereses, su cultura, y los de las otras clases, en esa medida constituyen una clase. Pero no la constituyen si entre esos campesinos minifundistas sólo existe un vínculo local, si la similitud de sus intereses no crea ninguna comunidad, ninguna relación nacional, ninguna organización política."⁵⁴

Incapaces de hacer valer sus intereses en su propio nombre, los campesinos necesitan una representación de tipo autoritario y tutelar, que ejerza un poder de dominación ilimitado. "En consecuencia, la influencia política de los campesinos minifundistas encuentra su expresión última en un poder ejecutivo que subordina la nación entera a su imperio."⁵⁵

La revolución había transformado a los campesinos semisiervos en campesinos minifundistas. Bajo Napoleón, la estructura agrícola de Francia era el complemento de la libre competencia y de la gran industria que nacía en las ciudades. Sin embargo, el desarrollo económico de la propiedad minifundista había trastocado por completo las relaciones entre el campesinado y las otras clases sociales. El enriquecimiento inicial de la población agrícola había sido reemplazado por el pauperismo, la propiedad minifundista se había convertido en esclava del capital. Los dieciséis millones de campesinos franceses vivían en estado de trogloditas, librados por una parte a los usureros capitalistas y por la otra al impuesto, fuente vital de la burocracia, del ejército, del clero y de la corte. Por lo demás, el poder ejecutivo encontraba en el campesinado desocupado el excedente de población necesario para la creación de nuevos empleos públicos.

Tal era la base social del bonapartismo, base particularmente frágil puesto que el campesino minifundista no podía conservar mucho tiempo sus ilusiones sobre esta parodia del imperialismo napoleónico. Estaría forzado a buscar un aliado, y éste no podía ser otro que el proletariado urbano, enemigo del orden burgués.

Llegamos así al tercer y último punto del estudio marxista, referido a las posibilidades de una revolución proletaria en Francia a partir de la experiencia de los años 1848-1851.

Marx estima que la experiencia de la parodia del imperio napoleónico librerá a la nación francesa del peso de una tradición nefasta al exhibir en toda su crudeza el antagonismo entre el poder del Estado y la sociedad. La centralización estatal, según la teoría política que Marx adopta a partir de este momento, se presenta como una etapa inevitable en la formación de la sociedad moderna. La burocracia instaurada por Luis Napoleón ofrece los caracteres de una centralización brutal, en la que perviven restos del régi-

men feudal. La disolución de la propiedad minifundista, que Marx considera inevitable, provocará el derrumbe del edificio estatal. A partir de allí, el proceso revolucionario tendrá una doble orientación: destrucción de la maquinaria de Estado y salvaguardia de la centralización estatal. Marx expone esta concepción dialéctica de la revolución proletaria en una nación campesina en los siguientes términos: "La centralización estatal que necesita la sociedad moderna sólo puede levantarse sobre los restos del aparato gubernamental, militar y burocrático forjado en oposición al feudalismo. La destrucción de la maquinaria estatal no pondrá en peligro la centralización; la burocracia no es sino la forma inferior y violenta de una centralización todavía impregnada de su contrario, el feudalismo. El campesino francés, desesperado de la restauración napoleónica, pierde fe en su parcela; el edificio estatal erigido sobre esta parcela se hunde y la revolución proletaria encuentra entonces el corazón sin el cual, en todas las naciones campesinas, su canto solitario viene a ser un canto fúnebre."⁵⁶

Veremos enseguida de qué manera el teorema de la dictadura del proletariado se vincula con toda esta reflexión, semisociológica, semiética, a la que Marx se entregara a propósito de la Francia de 1848-1851.

LA DICTADURA DEL PROLETARIADO

Entre la redacción de *El manifiesto comunista* y la carta a Weydemeyer transcurre un período de cuatro años rico en acontecimientos políticos. Las revoluciones europeas de 1848-1849 marcaron en profundidad el pensamiento sociológico de Marx: poco a poco, la idea de la dictadura del proletariado germinó en su espíritu para tomar finalmente la forma de un axioma político que permanecerá como el postulado fundamental de su teoría del Estado. Veintitrés años después de su carta a Weydemeyer, expresa una vez más esa misma idea, atribuyéndole el significado de una previsión científica: "Entre la sociedad capitalista y la sociedad comunista se sitúa la fase de la transformación revolucionaria de una a la otra, a la que corresponde igualmente un período de transición política en el que el Estado no podrá ser otra cosa que la *dictadura revolucionaria del proletariado*."⁵⁷

Es probable que en este punto las ideas de Marx ya fueran definitivas a partir de la redacción del *Manifiesto*, pese a que no creyó necesario expresarlas con la misma formalidad con que lo haría más tarde. Su conocimiento de la historia griega y romana, y más aún sus estudios sobre las revoluciones francesa e inglesa debieron sugerirle todo un complejo de imágenes y pensamientos que se fueron cristalizando lentamente alrededor del concepto de dictadura del proletariado, por analogía con ciertos fenómenos observados en la historia política de los pueblos antiguos y modernos. En este sentido, nos parece muy instructivo comparar el proyecto de *El manifiesto comunista* elaborado por Engels y el texto definitivo redactado por Marx.

En dicho proyecto llama la atención, en primer término, el importante lugar que ocupa la descripción de la marcha probable de la revolución proletaria. Para Engels, esta revolución, que se concretará en la progresiva

abolición de la propiedad privada y la creación de una sociedad fundada sobre la explotación común y planificada de las fuerzas productivas, no se cumplirá ni de golpe ni en un solo país.⁵⁸ Se inaugurará con el establecimiento de una comunidad apoyada en una constitución democrática que asegurará la dominación política, directa o indirecta, del proletariado. Al hacer uso de los poderes que esta democracia pondrá a su disposición, el proletariado realizará progresivamente una serie de reformas económicas y sociales, que serán otras tantas medidas transitorias anteriores a la instauración definitiva de la sociedad comunista.⁵⁹ Todas estas reformas provisionales —según Engels— apuntan a un objetivo final: la concentración de todo el capital, de toda la industria, de todos los medios de transporte y de todos los intercambios en manos del Estado, es decir, en manos de la sociedad.

Mientras que Engels casi no menciona el problema del poder en la nueva sociedad, Marx, con una discreción casi total en lo que concierne a la organización de la sociedad comunista, esboza en cambio una concepción del poder proletario que contiene en germen su futura teoría: “Constitución del proletariado en clase, supresión de la dominación burguesa, conquista del poder político por el proletariado.”⁶⁰

El comienzo de esta triple fórmula puede parecer paradójico, puesto que sabemos que Marx considera la aparición de las clases sociales como un hecho que resulta necesariamente del modo de producción, y que por lo tanto no puede ni debe constituir un objetivo de la acción revolucionaria consciente. No obstante, su verdadero pensamiento se infiere de un pasaje anterior, en el que habla de “organización de los proletarios en clase, o sea en partido político”.⁶¹

En ningún otro lugar se manifiesta con mayor claridad la intención pragmática de la sociología marxista. La verificación empírica de la lucha de clases en las diversas formaciones sociales reveladas por la historia de los pueblos, es elevada en *El manifiesto comunista* al rango de postulado político. Pero Marx no parece poseer una clara conciencia de la ambivalencia de su fórmula, a la que se limita a considerar como la simple expresión de una situación de hecho concretamente perceptible en la misma realidad social. “Las tesis teóricas de los comunistas no reposan sobre meras ideas, sobre principios inventados o descubiertos por tal o cual reformador del mundo. Ellas no son sino la expresión general de las condiciones efectivas de una lucha de clases existente, de un movimiento histórico que se cumple ante nuestros ojos.”⁶²

Y, sin embargo, un análisis del *Manifiesto*, por superficial que sea, muestra sin lugar a dudas que estos pretendidos juicios de realidad son en verdad juicios de valor enunciados con el manifiesto designio de despertar en los lectores la disposición de espíritu y la actitud afectiva capaz de llevarlos a la acción revolucionaria, incitándolos a participar en una obra de creación humana y social de incalculables promesas.

“Todas las clases que hasta hoy han conquistado el poder, procuraron asegurar su situación de vida adquirida sometiendo la sociedad entera a las condiciones de su propio modo de existencia. Los proletarios sólo pueden adueñarse de las fuerzas productivas sociales aboliendo el anterior

modo de apropiación ligado a su condición y, por lo tanto, de todo el anterior modo de apropiación. Los proletarios no tienen nada que asegurar que les sea propio, sino destruir todas las formas de seguridad y de conservación privadas conocidas hasta aquí.”⁶³

¿Quién puede negar que Marx destina sus enseñanzas y dirige sus exhortaciones a un tipo ideal de obrero, dotado de una emotividad y de una conciencia poco comunes? El *Manifiesto*, más aún que la “expresión teórica” de una situación real, es a igual título un llamado urgente a los hombres de todas las condiciones sociales para proponerles una nueva vida, nuevos valores. La acción revolucionaria preconizada por Marx no es la simple consecuencia de necesidades materiales, la respuesta espontánea a un desafío proveniente del exterior; ella es, o mejor dicho, debe ser para los obreros “la mayor alegría de su vida”.⁶⁴ El *manifiesto comunista* muestra ser entonces tanto una obra ética como sociológica, y la enseñanza que de ella se desprende tiene tanto de educación revolucionaria como de conocimiento político.

Para volver al problema del poder proletario, nos da cuenta después de haber señalado la ambivalencia de las tesis marxistas, hasta qué punto éstas son más complejas y más sutiles que las de Engels. En efecto, veamos cómo Marx esquematiza en breves frases el proceso de la revolución proletaria: “(. . .) la primera tarea, en la revolución obrera, es la elevación del proletariado al rango de clase dominante, la conquista de la democracia”.⁶⁵

Esta tesis no difiere en sus fundamentos de la de Engels. En cambio, cuando Marx aborda la cuestión del programa de nacionalizaciones consideradas como la primera etapa de la revolución obrera, es evidente que se esfuerza por llenar la laguna dejada por Engels en cuanto al verdadero carácter del poder político instaurado por el proletariado triunfante: “El proletariado hará uso de su supremacía política para arrancar poco a poco a la burguesía todo el capital, para centralizar en manos del Estado, *es decir, del proletariado organizado en clase dominante*,⁶⁶ todos los instrumentos de producción y para acrecentar tan rápido como sea posible la masa de fuerzas productivas.”⁶⁷ Esta precisión sobre la naturaleza del Estado conquistado por el proletariado corresponde en Marx —lo sabemos por las tesis de *la ideología alemana* y el *Anti-Proudhon*— a una preocupación constante: la de no perder de vista el vicio constitutivo de todo poder político, la alienación humana. Estado y personalidad son antinomias irreconciliables; ¿cómo concebir, entonces, un poder político instaurado por la clase que tiene por vocación precisamente el poner fin a la alienación política de los hombres?

Marx parece haber comprendido perfectamente el dilema que se planteaba en su conciencia de ético y se resignó a encarar una solución que estimaba la única posible, por ser la menos peligrosa. Tras admitir el carácter necesariamente despótico que revestirán las intervenciones del poder obrero contra el derecho de propiedad y el modo de producción burguesas, traza las perspectivas abiertas a las etapas posteriores de la revolución obrera: “Desaparecidas las diferencias de clase y concentrada toda la producción en manos de los individuos asociados, el poder público pierde su carácter político. En el sentido propio del término, el poder político es la

violencia organizada de una clase para la opresión de la otra. Si el proletariado en su lucha contra la burguesía llega por fuerza a unirse en clase, si mediante una revolución se constituye en clase dominante y, como tal, suprime por la violencia las antiguas relaciones de producción, al tiempo de suprimir esas relaciones productivas suprimirá las condiciones de existencia del antagonismo de clase y las de las clases en general y, por lo tanto, su propia dominación como clase.”⁶⁸

EL PARTIDO PROLETARIO

Lo que Marx nos presenta en el pasaje citado, no tiene nada de la “expresión teórica” de un “movimiento histórico” empíricamente verificable. Se trata, antes bien, de una *visión del futuro*, cuyos elementos esenciales remiten a postulados éticos y a normas de acción; en otros términos, se trata de una *previsión de naturaleza pragmática* que esquematiza de una manera excesiva las actitudes y reacciones humanas psicológicamente posibles. En la definición normativa de la dictadura proletaria —ya que de esto se trata, pese a que Marx titubee en emplear el término adecuado—, llama la atención la ausencia de toda referencia al papel del partido proletario en la conquista del poder político. Sin embargo, sabemos que aunque esta referencia no ha sido formulada, no deja de estar implícita en su pensamiento; concibe al partido obrero como la creación propia de la clase proletaria, y de ninguna manera como un cuerpo de *élite* que se constituye fuera y con independencia del movimiento de clase del proletariado, como si pudiera atribuirse la facultad de prescribir a este último las reglas políticas de su conducta. No se puede negar que hay en esta concepción del partido una grave ambigüedad. Pero esta ambigüedad parece menos grave si recordamos que Marx distingue formalmente el partido obrero del conjunto de los comunistas, cuya tarea esencial es de orden teórico y educativo. Los comunistas no están llamados a tareas políticas específicas, puesto que la especialización política habrá dejado de ser el vicio fundamental del régimen que se trata de suprimir. Todo esto implica que la definición del teórico comunista está hecha de exigencias más que de pruebas: para merecer el nombre de comunista, es necesario elevarse por encima de los puros intereses nacionales de los obreros e identificarse con los intereses del movimiento proletario en su conjunto.⁶⁹ Sólo es comunista aquel que, de manera práctica, trabaja en la promoción del partido al que adhiere y que posee el conocimiento teórico de las condiciones y de los objetivos del movimiento proletario.⁷⁰ La legitimación del comunista como teórico del partido del proletariado reside en el valor intrínseco de su personalidad y de su saber; ella no reclama ninguna consagración oficial o popular.

Esta concepción del partido proletario y de sus representantes científicos corresponde en Marx a convicciones éticas muy personales y, por consiguiente, no es posible atribuirle los alcances de una tesis sociológica de validez general. En varias ocasiones, Marx tuvo oportunidad de defender su concepción subjetiva de la vocación del teórico comunista, hasta el punto de preferir el aislamiento total a la frecuentación dudosa de un “partido” al que se negaba a pedir favores al precio de concesiones estimadas indig-

nas.⁷¹ En este sentido, citaremos dos testimonios de una autenticidad irrefutable, que esclarecen a la perfección este rasgo característico de su personalidad.

En mayo de 1859, en el curso de una entrevista con una delegación de miembros de la Asociación londinense de obreros alemanes, indignado por las maniobras de ciertos grupos de emigrados políticos que ambicionaban la dirección del "partido", Marx declara, en nombre de Engels y en el propio: "Nuestro mandato como representantes del partido proletario lo hemos recibido de *nosotros mismos* y de nadie más. Pero este mandato queda refrendado por el odio exclusivo y completo que nos reservan todas las fracciones y todos los partidos del Viejo Mundo."⁷²

Dieciocho años más tarde, evocando su papel en la Internacional obrera y en la Liga Comunista, escribe a un socialdemócrata alemán: "Nosotros dos⁷³ nos reímos de ser populares. He aquí una prueba entre otras: porque me disgusta todo culto personal, jamás he permitido que se hiciera la menor publicidad alrededor de los innumerables testimonios de admiración recibidos en los más diversos países (...). Cuando Engels y yo adherimos por primera vez a la sociedad secreta de los comunistas, lo hicimos con la condición *sine qua non* de que se descartaría de los estatutos todo lo que pudiera favorecer el culto de la autoridad."⁷⁴

Estas declaraciones personales completan e ilustran las raras explicaciones teóricas que podemos encontrar en los escritos marxistas a propósito del concepto de partido proletario. Asimismo, ayudan a comprender mejor el sentido de su protesta contra el desdén con el que Ferdinand Freiligrath había considerado las primeras tentativas de crear una organización comunista internacional, "el partido, en el sentido eminentemente histórico del término", "el partido que surge espontáneamente del suelo de la sociedad moderna".⁷⁵ En estas definiciones no se encuentra un concepto sociológico específico respecto del partido proletario sino, más bien, un postulado ético que reposa en un juicio de valor que define un objetivo que el proletariado podrá alcanzar por sus propias fuerzas y por su propia iniciativa revolucionaria. Tal es, también, el sentido del concepto de "dictadura del proletariado" que Marx formula *expressis verbis* bajo la influencia de los acontecimientos de 1848-1849.

El papel que Marx desempeñó durante estos hechos en Renania, tanto en su calidad de director de la *Neue Rheinische Zeitung* y de la *Demokratische Gesellschaft* como la de líder en la *Arbeiterverein* de Colonia, fue ante todo político.⁷⁶ No le permite ningún ocio para consagrarse a ocupaciones científicas. Sólo podrá retomar sus estudios económicos e históricos con intermitencias en el exilio definitivo, a partir de 1850.

MARX Y BLANQUI

Bajo el efecto de la masacre del proletariado parisiense en junio de 1848 y el aborto de la revolución burguesa en Alemania, Marx intenta pronunciarse sobre la estrategia revolucionaria de la clase obrera. Vemos entonces fortalecerse en su espíritu la idea de la inexorabilidad de la dictadura del proletariado concebida como un medio para abreviar el proceso histórico

de la revolución burguesa. El drama de las jornadas de junio en París quedó indeleble en su memoria y se puede afirmar que fue sobre todo este recuerdo el que lo llevó a adoptar, durante un determinado período, el programa revolucionario de Auguste Blanqui.

“La fraternidad de las clases antagónicas, en la que una explota a la otra, esta fraternidad proclamada en febrero, inscripta en grandes letras en los frontispicios de París, en cada prisión, en cada cuartel, halla su expresión verdadera, auténtica, prosaica en la *guerra civil*, en la guerra del trabajo y del capital. Esta fraternidad rutilaba en todas las ventanas de París en la velada del 25 de junio, cuando el París de la burguesía se iluminaba mientras el París del proletariado ardía, gemía, sangraba.”⁷⁷

Estas líneas del patético artículo de la *Neue Rheinische Zeitung* consagrado a las víctimas de la insurrección de junio son retomadas dos años más tarde por Marx en su estudio histórico sobre la lucha de clases en Francia, entre 1848 y 1850. E inmediatamente después de esta cita Marx expresa la fórmula definitiva del postulado fundamental de su doctrina política: “Fue la burguesía quien constriñó al proletariado de París a la insurrección de junio, obligándolo así a su propia condena (. . .). Sólo la derrota pudo convencerlo de esta verdad: en el seno de la república burguesa, la más reducida mejora de su situación sigue siendo una utopía (. . .). Sus reivindicaciones, ardientes por la forma, pueriles por el contenido, y por lo mismo, todavía burguesas —clase a la que esperaba arrancar la concesión de la revolución de febrero—, fueron sustituidas por la audaz divisa revolucionaria: ¡Supresión de la burguesía! ¡Dictadura de la clase obrera!”⁷⁸

Marx atribuye esta fórmula al socialismo revolucionario representado por Blanqui, opuesto al socialismo doctrinario y sentimental de los utopistas. Los términos en los que define su propio credo político, que lo acercan al de Blanqui, son casi los mismos que empleará años más tarde en sus notas sobre el programa socialdemócrata de 1875, que ya hemos citado:⁷⁹ “Este socialismo es la *proclamación de la revolución permanente, la dictadura de clase del proletariado* como punto de transición necesario con vistas a la *abolición de las diferencias de clase en general*, de la supresión de todas las relaciones de producción sobre las que descansan, de la anulación de todas las condiciones sociales correspondientes a estas relaciones productivas, de la revolución de todas las ideas que se desprenden de estas relaciones sociales.”⁸⁰

Hacia la misma época en que escribe estas líneas, Marx se pone en contacto con los jefes de la sociedad blanquista de Londres y con la fracción revolucionaria de los cartistas.⁸¹ El resultado de sus conversaciones fue la creación de una *Sociedad universal de comunistas revolucionarios*.⁸²

Seis meses después de la constitución de esta sociedad secreta, Marx, Engels y Harney rompen con los blanquistas y declaran disuelta la asociación revolucionaria.⁸³ Algunas semanas antes, la Liga de comunistas se había escindido en dos fracciones y la sede del comité central que representaba la fracción mayoritaria fiel a Marx, a propuesta de este último se instaló en Colonia. Al mismo tiempo, Marx y sus amigos habían abandonado la Asociación de obreros alemanes de Londres y roto todo vínculo

con las organizaciones de refugiados políticos. Marx reprochaba a sus adversarios el considerar la revolución como obra de la sola voluntad de los revolucionarios: "Nosotros decimos a los trabajadores: ustedes tienen para recorrer quince, veinte, cincuenta años de guerras civiles e internacionales, no sólo para transformar las condiciones ambientales, sino también para cambiar ustedes mismos y tornarse aptos para el poder político. Y vosotros les decís por lo contrario: debemos llegar inmediatamente al poder (...). Del mismo modo que los demócratas hacen de la palabra *pueblo* una entidad sacrosanta, vosotros santificáis el término *proletariado*."⁸⁴

Todos estos hechos se explican con bastante facilidad si se tiene en cuenta que, una vez retomadas sus investigaciones científicas y sobre todo el estudio de la historia económica de los años cuarenta, Marx llega a la convicción de haberse engañado respecto de la evaluación de las perspectivas revolucionarias: el capitalismo estaba lejos de haber terminado su papel histórico, un nuevo ciclo de prosperidad económica había comenzado. En tanto las fuerzas productivas de la sociedad burguesa no alcancen el término de su desarrollo, no puede haber una verdadera revolución. Una nueva crisis económica será entonces el pródromo de la nueva revolución.

NOTAS

¹ Pese a que expresa ideas comunes a Marx y Engels, la redacción del *Manifiesto* se debe al primero de ellos. Es probable que el autor empleara los *Principios del comunismo* esbozados por Engels antes del congreso de la Liga comunista (noviembre de 1847). Véanse las cartas de Engels a Marx, del 25 de octubre y del 24 de noviembre de 1847. Cf. F. Engels, *Grundsätze des Kommunismus*, Berlín, 1914.

² La tentativa de Ch. Andler de querer catalogar las fuentes del *Manifiesto* en 1901 fue sin duda muy meritoria. El autor logra descubrir que Marx había leído ciertos escritos de Vidal, Pécqueur y List. Andler ha comprendido muy bien que "el aforismo con que se abre el *Manifiesto*" equivale a un "método general de explicación, una sociología". Cf. Ch. Andler, *Le Manifeste communiste de K. Marx et F. Engels. Introduction historique et commentaire*, París, 1901, pág. 64. Véase la respuesta de F. Mehring, "Le Manifeste communiste, un problème méthodologique", *NZ*, XX/I, 1902, pág. 449 y sigs. Ch. Andler, "Réponse a F. Mehring", en *Le mouvement socialiste*, 8 de marzo de 1902.

³ K. Marx, *Die Klassenkämpfe in Frankreich*, serie de artículos publicados en la Revista de la *NRbZ*. Reeditada por Engels en 1895.

⁴ Carta de Marx a Weydemeyer, 5 de marzo de 1852. *Neue Zeit*, XXV/2, 1907, pág. 163 y sigs.

⁵ *MEGA*, I, 6, pág. 525.

⁶ *Ibid.*, pág. 544.

⁷ *Ibid.*, pág. 528.

⁸ *Ibid.*, pág. 528.

⁹ *Ibid.*, pág. 529.

¹⁰ La tesis citada inspiró el trabajo de E. Ciccotti, *Le déclin de l'esclavage antique*, París, 1910. El autor ha utilizado ampliamente ciertas fuentes de Marx hasta entonces ignoradas, pero que confirman la justeza de las tesis marxistas.

¹¹ Recordemos al menos algunos pasajes característicos de esta visión: "La burguesía no puede existir sin revolucionar de manera constante los instrumentos de pro-

ducción, por consiguiente, el modo de producción, el conjunto de condiciones sociales (...). Todos los usos, antiguos y modernos, se volatilizan; todo lo que era sagrado es profano y finalmente los hombres están obligados a mirar sin engaños su posición en la vida y sus relaciones sociales (...). En lugar del anterior aislamiento, en el que cada región y cada país se bastaban a sí mismos, se desarrolla un comercio universal, una interdependencia universal de las naciones, y lo que es cierto respecto de la producción material, no lo es menos en cuanto a la producción espiritual. Las producciones intelectuales de las diversas naciones se convierten en propiedad común de todas (...)." *Ibid.*, pág. 528.

¹² *Ibid.*, pág. 531.

¹³ En el capítulo del *Manifiesto* consagrado a la literatura socialista y comunista, Marx rinde homenaje a Sismondi por haber demostrado los efectos destructores del maquinismo y de la concentración de capitales: las crisis, la miseria del proletariado, las guerras industriales entre naciones, etcétera. *Ibid.*, pág. 548 y sigs.

¹⁴ A la luz de medio siglo de historia, en cuyo desarrollo se entablaron inagotables controversias a propósito de las ideas llamadas "revisionistas", se podría pensar que toda la discusión descansa sobre un equívoco; críticos y apologistas de Marx permanecieron deliberadamente al margen de la cuestión propiamente dicha, esto es, la validez de las teorías marxistas al nivel de una experiencia histórica que, a juzgar por la actual situación mundial, está bien lejos de haber llegado a término.

¹⁵ Pensamos sobre todo en la serie de artículos publicados en la *NRbZ* titulados "La burguesía y la contrarrevolución" (diciembre de 1848), "Las luchas de clases en Francia" en la *NRbZ-Revue* (1850), "18 Brumario de Luis Bonaparte" en *Die Revolution*, Nueva York, 1852.

¹⁶ Cf. MEGA, I, 6, pág. 557.

¹⁷ "Die Bourgeoisie und die Kontrerevolution", *NRbZ*, 15 de diciembre de 1848; MEGA, I, 7, pág. 493 y sigs.

¹⁸ *Ibid.*, pág. 494.

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ "Die Krisis", *NRbZ*, 14 de septiembre de 1848; MEGA, I, 7, pág. 362.

²¹ "Sieg der Kontrerevolution zu Wein", *NRbZ*, 7 de noviembre 1848; MEGA, I, 7, pág. 423.

²² "Die Bourgeoisie und die Kontrerevolution", *NRbZ*, 31 de diciembre 1848; MEGA, I, 7, pág. 529.

²³ Introducción a la reedición de "Las luchas de clases en Francia", de Marx, estudio publicado en la *NRbZ-Revue*, fundada por Marx en 1850; *GS*, II, pág. 177. Este estudio puede considerarse a justo título como el testamento político de Engels. Contiene la condena formal de toda tentativa revolucionaria realizada por una vanguardia política en supuesto beneficio de las masas obreras.

²⁴ "Die Klassenkämpfe in Frankreich", *AS*, II, pág. 203 y sigs.

²⁵ *Ibid.*, pág. 210 y sigs.

²⁶ *Ibid.*, pág. 228.

²⁷ Pasó varios meses revisando la colección de los años cuarenta de *The Economist*, semanario londinense muy bien documentado sobre los problemas industriales y comerciales, y otras fuentes.

²⁸ Engels sólo reeditó de esto algunos extractos que forman el cuarto capítulo de "Las luchas de clases en Francia". Cf. *AS*, II, págs. 304-319.

²⁹ Cf. *Mai bis Oktober*. Compilado por F. Mehring en el volumen III de su edición, publicada en 1902 con el título de *Aus dem literarischen Nachlass von Karl Marx und Friedrich Engels 1841 bis 1850*, 4ª edición, 1923, págs. 445-478. Mehring descartó el capítulo ya reeditado por Engels.

³⁰ *Ibid.*, pág. 447.

³¹ *Ibid.*, pág. 453 y sigs.

³² *Ibid.*, pág. 456 y sigs.

³³ *Ibid.*, pág. 461.

³⁴ *Ibid.*, pág. 463.

³⁵ Marx no deja de atacar aquí a Proudhon, quien había visto en esta inmensa acumulación de metales y en la nueva concentración del crédito la ocasión de transformar el Banco de Francia en "banco del pueblo". Por lo contrario, él considera que

el fenómeno en cuestión se inscribe perfectamente en la historia de la burguesía: "Como se advierte —agrega— los autotitulados teóricos revolucionarios que hicieron tanto ruido en París bajo la Segunda República eran tan ignorantes de la naturaleza y de los resultados de las operaciones efectivas como los mismos señores del gobierno."

Ibid., pág. 466.

³⁶ *Ibid.*, pág. 467.

³⁷ *Ibid.*, pág. 467 y sigs.

³⁸ Varios comentarios bibliográficos se deben a la colaboración de Marx y Engels. Se pueden atribuir sólo a Marx los siguientes ensayos críticos: G. Fr. Daumer, *Die Religion des neuen Weltalters* (Hamburgo, 1850); Guizot, *Pourquoi la révolution d'Angleterre a-t-elle réussi?* (París, 1850); A. Chenu, *Les Conspireurs* (París, 1850); L. de la Hodde, *La naissance de la République en Février 1848* (París, 1850); E. de Girardin, *Le socialisme et l'impôt* (París, 1850). Reeditados por F. Mehring en LN, I, pág. 434 y sigs.

³⁹ LN, I, pág. 409.

⁴⁰ *Ibid.*, pág. 410.

⁴¹ *Ibid.*, pág. 413.

⁴² En los otros comentarios críticos de Marx se encuentran interesantes observaciones sobre diversos temas, tales como la conspiración, el impuesto, el Estado, etc. A. Chenu —soplón de Luis Felipe— y L. de la Hodde —conspirador profesional y, después, soplón— habían trazado en sus memorias numerosos retratos íntimos de los "grandes hombres" de la Revolución de Febrero. En un notable análisis literario, Marx establece un paralelo entre los dos autores y muestra el papel que habían desempeñado en las sociedades secretas. Poco a poco, su exposición adquiere la forma de un análisis psicosociológico de la actividad conspiradora en los pueblos latinos en general y en Francia en particular. Los conspiradores no se limitan a organizar al proletariado revolucionario en general; su verdadera vocación es la de "anticiparse al proceso de evolución revolucionaria, empujarlo artificialmente a la crisis, improvisar una revolución sin preocuparse por sus condiciones". Marx los califica de "alquimistas de la revolución", siempre al acecho de invenciones que puedan producir milagros revolucionarios, despreciando la educación teórica de los obreros. *Ibid.*, pág. 426 y sigs.

La crítica de la obra de Girardin se caracteriza por importantes observaciones sobre las relaciones entre el sistema fiscal y el Estado. Marx declara que ninguna reforma de los impuestos puede modificar en sus fundamentos las relaciones de distribución, que reposan de modo directo sobre la producción capitalista. Suprimir el impuesto es suprimir el Estado: pero "el Estado burgués no es otra cosa que la seguridad recíproca de la clase burguesa contra sus miembros particulares y contra la clase explotada..." "La abolición del Estado sólo tiene sentido para los comunistas, como resultado necesario de la supresión de las clases, cuya desaparición abolirá hasta la necesidad de un poder organizado por una clase para someter a las demás." *Ibid.*, pág. 438.

⁴³ *Der Achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte* apareció como primer número de la revista *Die Revolution*, fundada por J. Weydemeyer en Nueva York, 1852.

⁴⁴ Prefacio a la segunda edición del *18 de Brumario*, 1869, AS, I, pág. 320 y sigs.

⁴⁵ El título del ensayo le fue inspirado por Engels el día siguiente del golpe de Estado bonapartista. "La historia de Francia —escribió Engels el 3 de diciembre de 1851— ha entrado en una fase de perfecta comicidad. ¿Se podría imaginar algo más divertido que esta (...) mascarada que parodia el 18 de Brumario?" Marx tomó también de esta carta la alusión a Hegel con la que encabeza su estudio: "(...) En verdad parecería que, como el espíritu del mundo, el viejo Hegel dirigiera la historia desde el fondo de su tumba, de suerte que todo se juega dos veces, la primera vez como tragedia y la segunda como farsa." Cf. MEGA, III, I, pág. 291 y sigs. Véase también la carta de Lassalle a Marx, del 12 de diciembre de 1851, en la que el autor, tras citar largamente a Hegel, agrega: "En su suprema agonía, el régimen burgués y el interés privado se confunden, y de la generalidad simplificada de todas las fracciones sociales nacen el despotismo militar y el reino de la violencia", F. Lassalle, *Nachgelassene Briefe*, III, pág. 41. Varias cartas de Marx a Lassalle, escritas en esta época, se han perdido.

⁴⁶ *Der 18 Brumaire...*, AS, II, pág. 328.

⁴⁷ *Ibid.*, pág. 334 y sigs.

- ⁴⁸ *Ibid.*, pág. 341 y sigs.
- ⁴⁹ *Ibid.*, pág. 355.
- ⁵⁰ *Ibid.*, pág. 383.
- ⁵¹ *Ibid.*, pág. 412.
- ⁵² *Ibid.*, pág. 423 y sigs.
- ⁵³ Véase, además, el cuadro descriptivo del reinado instaurado por Napoleón III después del atentado de Orsini, en varios artículos de la NYT, de febrero a abril de 1858.
- ⁵⁴ *Ibid.*, pág. 426.
- ⁵⁵ *Ibid.*, pág. 426.
- ⁵⁶ *Ibid.*, pág. 433.
- ⁵⁷ Karl Marx, *Randglossen zum Programm der deutschen Arbeiterpartei* (1875), en Marx-Engels, *Kritiken der sozial-demokratischen Programm-Entwürfe von 1875 und 1891*, Berlín, 1928, pág. 37. Enviadas a título privado a W. Bracke para ser comunicadas a los otros líderes del partido socialdemócrata alemán, estas notas sólo fueron publicadas en 1891. Cf. NZ, IX/1, págs. 561-575. Marx declara que su intención es dar una respuesta científica a la siguiente pregunta: "¿Qué trastrocamiento sufrirá el Estado en una sociedad comunista, en otros términos, se conservarán ciertas funciones sociales análogas a las funciones actuales del Estado?"
- ⁵⁸ F. Engels, *Grundsätze des Kommunismus*, en MEGA, I, 6, pág. 514.
- ⁵⁹ El programa de reformas esbozado por Engels fue retomado casi textualmente en el *Manifiesto*; comprende, entre otros, la expropiación progresiva, una fiscalización severa, la nacionalización de los bancos y medios de comunicación, la organización cooperativa del trabajo, la educación general de los niños a cargo del Estado, etc. *Ibid.*, pág. 545.
- ⁶⁰ *Ibid.*, pág. 538.
- ⁶¹ *Ibid.*, pág. 534.
- ⁶² *Ibid.*, pág. 538.
- ⁶³ *Ibid.*, pág. 536.
- ⁶⁴ Cf. *Arbeitslohn*, manuscrito de diciembre de 1847. MEGA, I, 6, pág. 471: "(...) die Arbeiter (machen) aus ihrer revolutionären Tätigkeit (...) das Maximum ihres Lebensgenusses."
- ⁶⁵ Cf. *Manifest der kommunistischen Partei*, *ibid.*, pág. 545.
- ⁶⁶ La bastardilla es nuestra (M. R.).
- ⁶⁷ *Ibid.*, pág. 545.
- ⁶⁸ *Manifest der kommunistischen Partei*, MEGA, I, 6, pág. 546.
- ⁶⁹ *Ibid.*, pág. 538: "Los comunistas no se distinguen de los demás partidos proletarios sino en la medida en que destacan y defienden, por una parte, en las diversas luchas nacionales de los proletarios los intereses comunes al conjunto del proletariado, sin consideración de nacionalidad, y por otra parte, representan siempre en las diversas fases del desarrollo recorrido por la lucha entre el proletariado y la burguesía, el interés del movimiento en su conjunto."
- ⁷⁰ *Ibid.*: "Por consiguiente los comunistas son prácticamente la fracción más decidida y dinámica [*weiter treibende*] de los partidos obreros de todos los países; en el plano teórico, tienen la ventaja, sobre el resto de la masa proletaria, de comprender las condiciones, la marcha y los resultados generales del movimiento proletario." En otros términos, puesto que la conciencia comunista no es patrimonio de ningún partido, ella puede existir sin partido y aun oponerse a todo partido que se diga proletario.
- ⁷¹ Respecto de la posición de Marx y Engels en la Liga comunista tras su escisión en dos fracciones hostiles, véase su correspondencia de febrero de 1851. Marx prefería el "aislamiento oficial auténtico" antes que una actividad política que lo obligase a concesiones. Cf. MEGA, III, 2, pág. 145.
- ⁷² Carta de Marx a Engels, 18 de mayo de 1859. Cf. MEGA, III, 2, pág. 390.
- ⁷³ Es decir, Marx y Engels.
- ⁷⁴ Carta de Marx a W. Blos, 10 de noviembre de 1877. Cf. Marx-Engels, *Briefe an Bebel*, etc., pág. 169.
- ⁷⁵ Carta de Marx a Freiligrath, febrero de 1860.
- ⁷⁶ Con el fin de que el lector no pierda el hilo cronológico de la actividad de Marx, recordemos las principales fechas entre las Revoluciones de Febrero y Marzo de 1850. *Marzo de 1848*: el gobierno provisional invita a Marx a volver a Francia. Es expulsado

de Bélgica. En París, asiste a las reuniones del Club de la Sociedad de los Derechos del Hombre. Constitución del comité central de la Liga comunista, de la que Marx es elegido presidente. *Abril de 1848*: se dirige a Colonia donde funda la *NRbZ*, que dirigirá hasta mayo de 1849. *Noviembre de 1848*: la *NRbZ* exhorta a la huelga de impuestos y a la resistencia activa ante los manejos contrarrevolucionarios. *Febrero de 1849*: Marx se presenta ante los jueces de Colonia. *Junio-mayo*: Marx en París. *Fines de agosto*: Marx en Londres. *Marzo de 1850*: aparición de la *NRbZ-Revue* conteniendo "La derrota de junio de 1848", de Marx.

⁷⁷ "Die Junirevolution", *NRbZ*, 29 de junio de 1848, MEGA, I, 7, pág. 115 y sigs.

⁷⁸ *Die Klassenkämpfe in Frankreich 1848-1850. Einleitung von F. Engels, AS, II*, pág. 227 y sigs.

⁷⁹ Cf. *supra*, pág. 221.

⁸⁰ *Die Klassenkämpfe in Frankreich, op. cit.*, pág. 298.

⁸¹ Cf. *Chron.*, pág. 87.

⁸² Cf. el facsímil de los estatutos que lleva las firmas de Marx, Engels, Willich, Adam, Vidil y G. Harney, en Marx-Engels, *Das kommunistische Manifest*, Berlín, Viva, 1927, pág. 73.

⁸³ Cf. *Chron.*, pág. 97. Los documentos de esta asociación fueron quemados en casa de Engels.

⁸⁴ K. Marx, *Enthüllungen . . .*, pág. 53.

Parte 3

**LA CIVILIZACION DEL
CAPITAL**

INTRODUCCION

LA COMUNIDAD PRIMITIVA

RETOMANDO el hilo cronológico de la exposición que consagramos a los trabajos de Marx, llegamos al año 1853 que abre uno de los capítulos más dolorosos de su carrera. Durante cuatro años, las necesidades de su subsistencia cotidiana unidas a las consecuencias de su mala salud lo obligarán a renunciar a sus estudios de economía política; y aprisionado por el trabajo de periodista, no por esto deja de esforzarse por trascender el nivel de la mera información y del reportaje.¹ Lo vemos investigar a través de una documentación con frecuencia minuciosa, las conexiones históricas y sociológicas de los acontecimientos contemporáneos. Además, sus ensayos periodísticos son a menudo verdaderos estudios científicos; su carácter de escritos de circunstancia no les impide ocupar un lugar muy destacado en el conjunto de su obra.

Algunos de esos estudios fueron utilizados más tarde por el autor en la redacción de su obra maestra, en especial los que tenían por tema la historia económica de Inglaterra, de los E. U. A., de Oriente, etc. Un artículo sobre la expropiación de los montañeses en los *highlands* escoceses, publicado en 1853, será retomado casi textualmente en el capítulo acerca de la acumulación primitiva.²

Antes de 1811, la tierra de los gaeles estaba distribuida desde tiempos inmemoriales según el sistema de clases, forma comunitaria de propiedad cuya historia había sido abordada por Marx acudiendo a las raras fuentes de que se disponía en la época. El origen oriental de la propiedad comunal se le impone como una certeza. En cuanto al clan, ve en éste una forma de propiedad familiar anterior e inferior al sistema feudal que remonta a la época patriarcal.

La propiedad familiar del clan recuerda una antigua institución análoga de los países eslavos y sobre todo de Rusia: la comuna hogareña. "En este sistema, era prácticamente imposible todo problema de propiedad privada en el sentido moderno del término."³

La característica particular del clan es su aspecto militar y jerárquico. Pese a los lazos de sangre en los que se funda la propiedad familiar, existen en el clan distintos niveles de posición social exactamente igual como en todas las viejas comunidades familiares de Asia.

Después de trazar la historia de las usurpaciones que modificaron poco a poco el carácter originario del clan, Marx se consagra a estigmatizar los procedimientos de expropiación empleados por la duquesa de Sutherland, heredera de una antigua familia aristocrática de Escocia, para reemplazar el régimen de cultivos reducidos por el pastoreo. Este es un caso de retorno a los actos de violencia ya conocidos en Inglaterra desde el siglo XVI bajo el nombre de *Clearing of states* y contra los que Tomás Moro había elevado ya sus protestas. Según Marx, el único título "jurídico" que podía exhibir la aristocracia británica era el pillaje y la rapiña de los bienes eclesiásticos y comunales.

Las emigraciones masivas de escoceses e irlandeses registradas entre 1847 y 1852 le proporcionaron el material para un artículo en el que podemos encontrar un esbozo de sociología de la emigración. Leamos un pasaje: "En los Estados de la antigüedad, Grecia y Roma, la emigración forzada, que revestía la forma de establecimientos periódicos de colonias, formaba un elemento constante de la estructura social. El sistema político descansaba sobre una limitación del número de ciudadanos. La superación de un determinado nivel ponía en juego la existencia de la civilización entera. ¿Por qué sucedía esto? Porque los antiguos ignoraban por completo la aplicación de las ciencias naturales a la producción material: necesitaban ser poco numerosos para continuar siendo civilizados, para no ser víctimas del duro trabajo físico que transforma al ciudadano libre en esclavo. La penuria de las fuerzas productivas obligaba a los ciudadanos a mantener una cierta proporción de habitantes cuyo equilibrio no podía alterarse. Ante cada ruptura de equilibrio no había otro remedio que la emigración."⁴

Marx atribuye a la misma causa el fenómeno de las invasiones bárbaras en el mundo antiguo: el exceso de la población respecto de las fuerzas productivas. Pastores y cazadores, esos pueblos debían procurarse territorios cada vez más vastos para el excedente de su población. Por lo contrario, las emigraciones forzadas modernas tienen por causa la presión de la fuerza productiva sobre la población. "Ya no es la penuria de fuerzas productivas lo que crea el excedente de población, es el aumento de las fuerzas productivas el que reclama una disminución de la población y se desembaraza del excedente mediante el hambre y la emigración."⁵

Es éste un proceso inevitable de la industrialización, una revolución silenciosa que se cumple a expensas de las clases y de las razas que, incapacitadas de adaptarse a las nuevas condiciones de existencia, sucumben bajo su implacable presión. ¿Acaso los economistas no admiten que las transformaciones del modo de producción han destruido el viejo sistema social y las antiguas formas de apropiación? Entonces, ¿quién impedirá que la clase obrera se apodere de las fuerzas que hasta ese momento la han aplastado? Marx no titubea en formular un diagnóstico en cuanto a esta evolución fatal del desarrollo industrial: "Esas transformaciones han expropiado a los hombres de los clanes escoceses; a los campesinos y colonos

irlandeses, a los yeomen ingleses,⁶ a los tejedores, a innumerables artesanos, a generaciones enteras de mujeres y de niños que trabajan en las fábricas. En el curso del tiempo, expropiarán al propietario terrateniente y al barón del algodón.”⁷

La insurrección militar de la que España fue el teatro en el verano de 1854, incita a Marx a emprender el análisis de la historia política de ese país a partir de 1808. El fruto de estas investigaciones es una serie de nueve artículos publicados en *The New York Tribune*, de septiembre a diciembre de 1854; el noveno, publicado como editorial, estudia la carrera política de Espartero.⁸

El estudio de Marx comienza con un rápido esbozo de los movimientos insurreccionales en España desde el siglo xv y de las bases sociales de la monarquía española, surgida de la unión de Aragón, Castilla y Granada bajo los reyes Fernando e Isabel. Toda la historia de España a partir del advenimiento de Carlos V se reduce a las incesantes luchas que tuvieron que librar las ciudades y las comunas contra el absolutismo que tendía a zapar los dos pilares de la libertad española: las Cortes y los *ayuntamientos*. En la institución de las Cortes, Marx reconoce una variante de las antiguas asambleas góticas, mientras que los *ayuntamientos* se le aparecían como descendientes directos de las municipalidades romanas. Por lo demás, la autonomía administrativa de las ciudades españolas le recuerda el carácter análogo de las ciudades de Italia, Provenza (Francia), Gran Bretaña, una parte de Alemania, etc. Los conflictos permanentes entre la nobleza y la realeza permitieron que las ciudades y comunas españolas disfrutaran de una relativa libertad, aun después de tres siglos de dominación por parte de los Habsburgo.

Marx se esfuerza por explicar este extraño fenómeno de la coexistencia de una monarquía absolutista y una descentralización administrativa, buscando la génesis de los regímenes monárquicos en el momento de la aparición de las grandes ciudades. En los grandes Estados de Europa, la monarquía aparece como el centro civilizador y como el promotor de la unidad social. Fue el laboratorio en el que los diferentes elementos de la sociedad urbana trocaron su autonomía local por la supremacía general de las clases medias. Este es el origen de lo que se puede llamar la sociedad civil. Pero esto no fue así en España donde la nobleza en decadencia no renunció a sus privilegios y donde las ciudades perdieron su fuerza sin alcanzar su importancia moderna.

La decadencia económica del país contribuyó enormemente a conservar los particularismos locales, agotando las fuerzas de toda actividad nacional efectiva. Así, la monarquía absoluta se acomodó a una situación en la que todos los elementos se oponían a la centralización e hizo todo lo posible por impedir el desarrollo de una verdadera vida nacional. “La monarquía absoluta de España debe (...) ser colocada en el mismo rango que las formas asiáticas de gobierno, teniendo poca semejanza con las monarquías absolutas de Europa en general (...). El despotismo oriental no se vuelve contra la autonomía municipal mientras ésta no se oponga a sus intereses directos, y al mismo tiempo se halla muy inclinado a tolerar el manteni-

miento de estas instituciones que lo alivian de su obligación de hacer algo y le ahorran las complicaciones de una administración bien ordenada.”⁹

Es por esto por lo que Napoleón se sorprendió sobremedida al comprobar que si bien el Estado español parecía un cadáver, la sociedad española gozaba de una increíble vitalidad. Y es esta misma vitalidad la que, según Marx, explica el movimiento revolucionario de 1854. Después del golpe de Estado de O'Donnell en 1856, Marx escribió otros dos artículos sobre España, con el fin de demostrar que este país ya estaba maduro para participar en la “próxima revolución europea”.¹⁰

Para comentar con conocimiento de causa los movimientos revolucionarios en China e India durante los años cincuenta, Marx se puso a estudiar la historia de las sociedades asiáticas, manteniendo una interesante correspondencia con Engels sobre el tema. Esos estudios le permitieron extraer los rasgos comunes a todas las formas orientales de sociedad y remitir los principales fenómenos de su historia a un fenómeno fundamental: la inexistencia de la propiedad privada en las sociedades orientales.

Para Marx, tal era la clave de la historia social y religiosa de Oriente. En una carta a Engels, esta tesis es formulada en un tono categórico: “¿Por qué la historia de Oriente toma la *apariencia* de una historia de las religiones?”¹¹ Apoyado en la obra de F. Bernier, gran viajero por Oriente, Marx responde: “Con razón, Bernier entiende que la explicación fundamental de todos los fenómenos del Oriente (...) consiste en que no hay propiedad privada del suelo. He aquí la verdadera clave, incluso del cielo oriental.”¹²

Cuando en 1853 se debatió en el Parlamento inglés la renovación de la carta de la Compañía de Indias, que debía expirar al año siguiente, Marx expuso en ocho artículos el papel desempeñado por la compañía inglesa en la transformación de la estructura económica y social de la India.¹³ En una carta a Engels, resume en algunos puntos lo esencial de su investigación; tendía a demostrar que la destrucción de la industria artesanal india por parte de Inglaterra tuvo una significación revolucionaria, a pesar del carácter inhumano de la obra hecha en beneficio exclusivo de la oligarquía financiera e industrial británica.¹⁴

“Lo que explica perfectamente el carácter estacionario de esta parte de Asia, a pesar de los vanos remolinos de la superficie política, son dos circunstancias que se prestan mutuo apoyo: 1) los trabajos públicos incumben al gobierno central; 2) fuera del gobierno central, todo el imperio —excepto algunas ciudades importantes— se halla atomizado en comunas pueblerinas, cada una de las cuales posee una organización perfectamente íntima que la convierte en un pequeño mundo aparte.”¹⁵ Marx cita un informe parlamentario que contiene una detallada descripción de la comuna rural india, en la que predomina la esclavitud y el sistema de castas, y agrega: “Estas repúblicas idílicas que no hacen más que vigilar celosamente las *fronteras de su comuna* con la comuna vecina, todavía existen en un estado casi perfecto en las partes del noroeste de la India caídas hace poco en manos de los ingleses. A mi parecer, no puede imaginarse un fundamento más sólido para el estancamiento del despotismo asiático. Y, pese a todo lo que los ingleses han hecho por transformar el país en una nueva Irilan-

da, la demolición de esas formas primitivas estereotipadas es la condición *sine qua non* de la europeización.”¹⁶

El tema fue ampliamente desarrollado por Marx en una serie de artículos sobre la India, que comenzaban con una descripción geográfica, económica y social consagrada al Indostán.¹⁷ Desde el punto de vista geográfico, este país se asemeja a Italia por la rica variedad de su suelo; también en lo social recuerda a Italia por su estructura política —hay tantos Estados como ciudades y aun pueblos—, pero sobre todo hace pensar en Irlanda, sometida como está al yugo británico. “Esta extraña combinación de Italia e Irlanda, de un mundo de voluptuosidad y de un mundo de sufrimiento, se halla anticipada en las viejas tradiciones religiosas del Indostán, en esta religión de la exuberancia sensual y del ascetismo feroz, de Shiva y del *Juggernaut*,¹⁸ del monje y de la bayadera.”¹⁹

El Indostán fue la tierra elegida por el sufrimiento con el que la agobiaron los sucesivos invasores, desde los mongoles a los musulmanes, portugueses y holandeses. Sin embargo, todas las guerras civiles, conquistas y hambrunas no lograron quebrantar la estructura social de este inmenso país. Este papel estaba reservado a los ingleses, quienes separaron al Indostán de su pasado histórico.

Desde tiempos inmemoriales, las sociedades asiáticas estaban administradas por gobiernos que practicaban la explotación de los pueblos en tres dominios principales: finanzas, guerras y trabajos públicos. Desde el Sahara hasta las planicies más elevadas de Asia, pasando por Arabia, Persia e India, el clima y la conformación del suelo hacían de la irrigación artificial la base de la agricultura de Oriente. “Esta invencible necesidad de utilización económica y común del agua, que en Occidente —en Flandes e Italia, por ejemplo— hacía que los esfuerzos privados se integraran en asociaciones voluntarias, en Oriente por el contrario —debido al bajo nivel de la civilización y a la desmesurada extensión del territorio— exigió la intervención de un poder gubernamental fuertemente centralizador.”²⁰

Por lo tanto, el gobierno asiático tenía como función económica esencial la ejecución de trabajos públicos destinados a fertilizar la tierra. Donde faltaba esa fertilización, era el desierto y el éxodo, lo que explica la desaparición de Estados y provincias otrora florecientes. Pero cuando los ingleses instalaron su dominación en la India oriental, se apoderaron sólo del sistema financiero y militar del país, despreocupándose de los trabajos públicos. Luego, la decadencia de la agricultura india fue inevitable. No fue ésta, pese a todo, la verdadera causa del derrumbe social de la India. Antes de la llegada de los ingleses, el fundamento de la estructura social del país se asentaba en las industrias domésticas, el telar, la rueca, la orfebrería, la unión armoniosa de las profesiones agrícolas y el artesanado. El invasor inglés destruyó este fundamento de la sociedad india expulsando los tejidos indios del mercado europeo e inundando el Indostán con sus propios productos manufacturados.

Es en *El capital* donde Marx resume el resultado de esta larga investigación sobre la comuna india: “La simplicidad del organismo productivo de estas comunidades —que se bastaban a sí mismas, se reproducían constantemente bajo la misma forma, y si un accidente las destruía volvían a

renacer en el mismo lugar con el mismo nombre— nos ofrece la clave de la inmutabilidad de las *sociedades* asiáticas, inmutabilidad que contrasta de una manera tan extraña con la disolución y reconstitución incesante de los *Estados* asiáticos y los cambios violentos de sus dinastías. La estructura de los elementos económicos fundamentales de la sociedad queda fuera de los alcances de todas las tormentas del cielo político.”²¹

El sistema económico y social de la India, que sustentaba esta comunidad primitiva, fue completamente desorganizado con la introducción de la máquina de vapor y el libre cambio. Fue la primera revolución social conocida en Asia, arrancando a un pueblo entero de su embotamiento milenar. Para Marx, la actividad destructiva de los ingleses en la India se convierte en ejemplo que verifica la marcha irresistible de la historia que aplasta implacablemente las civilizaciones arcaicas y da lugar a nuevos progresos. Es indudable que provocando esta revolución en el Indostán, el capitalismo inglés no hacía sino obedecer a sus más viles intereses, pero —y aquí nuestro autor sucumbe una vez más a la tentación de una filosofía de la historia— el verdadero problema es el siguiente: “¿Puede la humanidad realizar su destino sin una revolución radical del estado social asiático? Si esta revolución es necesaria, entonces Inglaterra, cualesquiera que hayan sido sus crímenes al desencadenarla, no fue sino el instrumento inconsciente de la historia.”²²

La misión de Inglaterra es destructiva porque liquida la estructura de las sociedades asiáticas, pero es creadora porque prepara las bases materiales de un nuevo orden social. Mientras los invasores árabes, turcos, tártaros y musulmanes terminaron por adoptar la civilización de sus víctimas, los ingleses lograron imponer su propia civilización al país conquistado. Marx percibe los primeros síntomas del renacimiento social de la India en la unificación política del país y en el aumento de su tráfico marítimo con la metrópoli. La plutocracia inglesa ya ha comprendido cuánto puede ganar equipando a la colonia de obras de irrigación y dotándola de una red ferroviaria. Su objetivo es alimentar con algodón y materias primas a bajo precio las fábricas inglesas, pero el tráfico ferroviario y la introducción de maquinarias suscitarán una industria indígena, así como la admirable facultad de adaptación de los indios les permitirá asimilar en provecho propio los conocimientos técnicos. “Todo lo que la burguesía británica estará forzada a hacer no emancipará a la masa popular, ni tampoco mejorará en nada su condición social, ya que esto no sólo depende del desarrollo de las fuerzas productivas sino también de la apropiación de esas fuerzas por parte del pueblo. Pero lo que [la burguesía] no podrá dejar de hacer es establecer la base material de esta emancipación y de este progreso social. ¿Acaso la burguesía hizo algo más alguna vez? ¿Acaso llevó a cabo algún progreso sin arrastrar a los individuos y a los pueblos en la sangre y en el barro, sin precipitarlos en la miseria y la humillación?”²³

Las masas indias sólo podrán crear el nuevo orden social —cuyos elementos, dispersos, ya están en la India— si la revolución proletaria estalla en Inglaterra, o si el pueblo indio se libera de sus dominadores extranjeros por la violencia. Mientras tanto, la civilización burguesa debe seguir en todas partes su obra destructora y revolucionaria. Su modo de pro-

ducción, fundado en la concentración del capital, debe extenderse a todo el planeta y cambiar su faz, exactamente como las revoluciones geológicas han transformado la faz de la tierra. "Sólo cuando una gran revolución social haya dominado las conquistas de la era burguesa —el mercado mundial y las fuerzas productivas modernas— y las haya sometido al control común de los pueblos más avanzados, sólo entonces el progreso humano dejará de parecerse a ese espantoso ídolo pagano que no podía beber el néctar sino en el cráneo de los decapitados."²⁴

Como la rebelión de los cipayos en la India, el movimiento insurreccional de los Tai-Ping en China fue comentado por Marx en numerosas crónicas enviadas al periódico norteamericano citado. La conexión entre la revolución social en China y en Occidente está bastante bien subrayada, según la época en que fueron escritos esos artículos. Marx considera la estructura económica y social de la China desde la misma perspectiva que las restantes sociedades orientales. Señala el carácter patriarcal de la autoridad política que disfraza la gigantesca dominación de un aparato burocrático corrompido. A partir de 1840, el comercio del opio y los cañones británicos establecen por fuerza contactos entre el mundo terrestre y el Celeste Imperio. "La primera condición de preservación de la Vieja China era su total aislamiento. Una vez que Inglaterra haya dado un fin brutal a ese aislamiento, la descomposición sobrevendrá con la misma inexorabilidad que la de una momia sacada del hermético sarcófago en el que era preservada y expuesta al aire libre. Ahora que Inglaterra ha engendrado la revolución en China, el problema consiste en saber cómo repercutirá esta revolución en Inglaterra y, por su intermedio, en Europa."²⁵

Veremos luego que Marx encuentra esos mismos rasgos de la sociedad comunitaria arcaica en la comuna rusa. En todo caso, en 1858 está persuadido de que la civilización burguesa occidental, a raíz de la conquista de los mercados asiáticos, se ha asegurado por segunda vez una esfera durable de expansión cuyo resultado sería el fracaso fatal de la revolución europea, ahogada en el movimiento ascendente del capitalismo.²⁶ En el momento de plantearse este enigma, ya se encuentra profundamente ocupado en la investigación y descubrimiento de las leyes económicas de la economía capitalista.

NOTAS

¹ De agosto de 1852 a fines de 1856, Marx publica más de trescientos artículos en inglés y alemán, la mayor parte en *The New York Tribune*, *The People's Paper* (Londres), *Neue Oder Zeitung* (Breslau) y *The Free Press* (Londres).

² "The Duchess of Sutherland and Slavery", en NYT, 9 de febrero de 1853, GS, I, pág. 73 y sigs. Tema retomado en *Le Capital*, libro I, cap. XXVII, París, Editions Sociales, 1950, trad. J. Roy, t. III, pág. 168 y sigs.

³ NYT, 9 de febrero de 1853, GS, I, pág. 77.

⁴ "Forced Emigration", NYT, 22 de marzo de 1853; GS, I, pág. 116.

⁵ Una parte del manuscrito redactado por Marx en 1857 y publicado en Moscú en 1939-1941 (véase *infra*, pág. 249) está consagrado a las formas primitivas, asiáticas, germánicas y eslavas de la propiedad.

⁶ Pequeños propietarios, labradores. [T.]

⁷ GS, I, pág. 118.

⁸ NYT, 19 de agosto de 1854, "Rev. Spain", pág. 102 y sigs.

⁹ "Revolutionary Spain", NYT, 9 de septiembre de 1854. "Rev. Spain", pág. 26.

¹⁰ "Revolution in Spain", NYT, 8 y 18 de agosto de 1856. "Rev. Spain", pág. 154.

¹¹ Carta de Marx a Engels, 2 de junio de 1853. Cf. F. Bernier, *Voyages (...) contenant la description des Etats du Grand Mogol*, etc., 1ª edición, 1699, reedición en 1830.

¹² *Ibid.*

¹³ Estos artículos aparecieron en NYT de junio, julio y agosto de 1853. "On India", págs. 18-68.

¹⁴ Carta de Marx a Engels, 14 de junio de 1853. Véase también Engels a Marx, 6 de junio de 1853.

¹⁵ Marx a Engels, 14 de junio de 1853.

¹⁶ Marx a Engels, 14 de junio de 1853; MEGA, III, 1, pág. 487.

¹⁷ "The British Rule in India", NYT, 25 de junio de 1853. "On India", pág. 18 y sigs.

¹⁸ *Shiva*: tercera persona de la trinidad hindú, dios destructor y fecundador. [T.]

¹⁹ *Ibid.*, pág. 19.

²⁰ *Ibid.*, pág. 21.

²¹ *Le Capital*, I, trad. Roy, t. II, pág. 48.

²² "The British Rule in India", NYT, 25 de junio de 1853. "On India", pág. 25.

²³ "The Future Results of British Rule in India", NYT, 8 de agosto de 1853. Cf. "On India", pág. 66.

²⁴ *Ibid.*, pág. 68.

²⁵ "Revolution in China and in Europe", NYT, 14 de junio de 1853. "On China", pág. 4.

²⁶ Carta de Marx a Engels, 8 de octubre de 1858: "La verdadera tarea de la sociedad burguesa es la creación del mercado mundial (...). Con la colonización de California y Australia y la apertura de la China y Japón, esta fase parece terminada. Para nosotros, el problema grave es este: puesto que la revolución continental es inminente, ella tomará enseguida un carácter socialista. Pero, ¿no corre peligro de ser aplastada al realizarse en este reducido punto del planeta, puesto que en un terreno más vasto el movimiento de la sociedad burguesa se halla todavía en ascenso?"

Capítulo 1

PROBLEMAS METODOLOGICOS

MATERIALISMO Y REVOLUCION

AL comenzar en 1859 la publicación de su obra maestra con el título *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, Marx creyó necesario condensar en unas pocas páginas escritas a guisa de prefacio, esta misma teoría sociológica desarrollada catorce años antes en el manuscrito de *La ideología alemana* y “abandonada a la crítica roedora de los ratones”.¹

Entretanto, un período rico en acontecimientos políticos y desórdenes sociales había proporcionado a Marx —a veces actor, siempre testigo apasionado— la ocasión de enfrentar su teoría con la realidad. Podemos seguir esta incesante comparación en las centenas de artículos publicados de 1847 a 1859; el mismo Marx consideraba que su teoría había sido verificada por la historia. Es probable que haya sido esta certidumbre lo que lo llevó a retomar sin mayores modificaciones las tesis sociológicas con las que había rematado su crítica de la filosofía hegeliana. Iniciaremos, pues, nuestra exposición consagrada a la explicación sociológica que Marx da del sistema capitalista mediante la reconsideración de las tesis expuestas en el prefacio de 1859.

Marx jamás habló de “materialismo histórico” ni de “materialismo dialéctico”, sino únicamente de “método dialéctico” y de la “base materialista” de este método.²

Hemos visto antes que su aportación original a la filosofía materialista de los enciclopedistas franceses y al sensualismo de Locke y Feuerbach consistió en introducir en la teoría del conocimiento el punto de vista pragmático, es decir, en erigir la *praxis* como instrumento y criterio decisivos en la percepción y comprensión de lo real. Se plantea entonces la cuestión: ¿qué se debe entender por “base materialista” del método dialéctico?

Marx caracteriza el fundamento “materialista” de su método remitiendo, en el postfacio de la segunda edición de *El capital*, al prefacio de su obra de 1859. Un examen atento de este texto que condensa en una docena de frases la teoría marxista de la sociedad tal como había sido expuesta en

La ideología alemana, nos ofrece la clave del mencionado “materialismo”. En efecto, el término “material” aparece una y otra vez en el texto considerado, donde Marx lo emplea muy sencillamente al hablar de las “condiciones materiales de la vida”, de las “fuerzas productivas materiales”, del “modo de producción de la vida *material*”.³

Advertimos de inmediato que este término es usado sin la menor relación con alguna metafísica o epistemología, sin ninguna alusión al problema gnoseológico de la “materia”.⁴ En consecuencia, la base “materialista” que Marx reivindica para su método dialéctico no es otra cosa que la teoría sociológica formulada en 1845-1846, y que se contenta con condensar en el *Prefacio* de 1859. En otras palabras, su método de investigación está implicado en su teoría sociológica, tal como éste se resume en las pocas tesis designadas por el autor como el “hilo conductor” de sus estudios.

Tales tesis, que con todo derecho pueden considerarse como la Carta de la sociología marxista, arrojan una luz definitiva sobre el “materialismo” del autor de *El capital*. Podemos distinguir en ellas cuatro temas fundamentales:

1. La estructura material de la sociedad.
2. La sociología de la revolución.
3. Sociología crítica de las superestructuras ideológicas.
4. Sociología ética de la evolución histórica.

El primer tema se halla brevemente enunciado en el pasaje siguiente: “En la producción social de su vida, los hombres se someten a relaciones determinadas, necesarias, independientes de su voluntad; esas relaciones de producción corresponden a un estadio determinado del desarrollo de sus fuerzas productivas materiales.”⁵

El conjunto de condiciones de producción, Marx lo designa como la “estructura económica de la sociedad”.⁶

El tema de la revolución, considerado en una perspectiva sociológica, es definido en diversos pasajes del prefacio. He aquí el más significativo: “Una vez que las fuerzas productivas materiales de la sociedad han alcanzado un determinado desarrollo, entran en contradicción con las condiciones de producción existente o, lo que no es sino su expresión jurídica, con el régimen de la propiedad en cuyo seno han evolucionado hasta ese momento. De factores de desarrollo de las fuerzas productivas, estas condiciones se cambian en obstáculos para dichas fuerzas. Se abre entonces una era de revolución social.”⁷

Más adelante, Marx señala las condiciones materiales de este proceso revolucionario, las que provocan la sucesión de las formas de la sociedad: “Un tipo social nunca desaparece antes de que se desarrollen todas las fuerzas productivas que puede contener, y nunca las relaciones de producción nuevas y superiores lo sustituirán antes de que se desarrollen en el seno de la anterior sociedad las condiciones materiales de existencia del nuevo tipo social.”⁸

Marx precisa con cuidado que la revolución tal como él la considera no es de ningún modo un fenómeno que deriva mecánicamente del conflicto abstracto entre las fuerzas productivas y las relaciones sociales de pro-

ducción, sino que ella se presenta como una "tarea" humana. En este punto, conviene recordar la idea expresada en el *Anti-Proudhon* doce años antes: "De todos los instrumentos de producción, el mayor poder productivo es la clase revolucionaria misma. La organización de los elementos revolucionarios como clase supone la existencia de todas las fuerzas productivas que podían engendrarse en el seno de la antigua sociedad."⁹

En su texto de 1859 hace un enfoque general, sin considerar de modo especial la revolución proletaria, a la que por otra parte atribuye una significación y un alcance en esencia diferentes de los que tuvieron a su parecer las revoluciones pasadas. No obstante, esa misma ambigüedad que ya destacamos en cuanto a la manera con que Marx hace intervenir la conciencia humana en el desarrollo del proceso histórico aparece aquí una vez más. En efecto, vemos por un lado que para Marx la idea errónea que una época revolucionaria posee de sus tareas resulta de las contradicciones de la vida material y que, por otro lado, dichas tareas se plantean casi automáticamente a la humanidad cuando las condiciones materiales para resolverlas han alcanzado madurez. Luego, el supuesto conflicto entre las fuerzas productivas y las condiciones sociales debe explicar, a la vez, la falsa conciencia y la conciencia verdadera de las tareas revolucionarias que un individuo o una generación podrían prever en el curso de una situación histórica dada. En fin, el mismo Marx procura caracterizar la madurez de la solución por la presencia de la "conciencia verdadera": "(...) la humanidad no se plantea sino los problemas que puede resolver (...), puesto que el problema sólo surge cuando ya existen las condiciones materiales para su resolución, o al menos cuando están en vías de desarrollo."¹⁰

Pero, entonces, ¿cómo rehusarse a juzgar cada época revolucionaria de acuerdo con la conciencia que ella tiene de sí misma? "Así como no se juzga a un individuo por la idea que se haga de sí mismo, tampoco se juzga una época de transformaciones por la conciencia que tiene de sí."¹¹

A menos que se vea en esta ambigüedad del pensamiento marxista un deslizamiento hacia una concepción mesiánica de las "tareas" humanas —"tareas" y "conciencia de las tareas" se encuentran en dos niveles diferentes de la realidad vivida—, uno estará obligado a hacer intervenir, aquí como en otros aspectos, un criterio ético de distinción: la revolución es tanto un postulado de la conciencia como un producto de las condiciones materiales. La "solución" de las tareas revolucionarias es función tanto de la conciencia y de la acción revolucionaria como de las contradicciones económicas y sociales.

En ningún caso Marx parece establecer un vínculo de causalidad lineal entre la estructura material de la sociedad y la conciencia social de la época presocialista, durante la cual el proletariado representa al mismo tiempo la fuerza material de la revolución y la conciencia adecuada de esta revolución. Pero aun así, la construcción mental marxista sólo conserva su coherencia lógica por la presencia de un elemento ético: el postulado de una intervención consciente del proletariado moderno en el devenir histórico. El problema se aclara entonces recurriendo a la tesis marxista de la superestructura ideológica.

BASE MATERIAL Y SUPERESTRUCTURA IDEOLOGICA

Al entrar en el tema de las superestructuras ideológicas, conviene recordar ante todo que la estructura económica de la sociedad se define como el conjunto de las relaciones de producción tal como se hallan determinadas por el estado y el nivel de las fuerzas productivas materiales. Estas relaciones de producción son fundamentalmente relaciones humanas, relaciones entre clases sociales. Es esta totalidad de las relaciones humanas lo que Marx designa como la "base real" de la superestructura ideológica, de las "formas sociales de la conciencia"; y es este mismo conjunto de interrelaciones humanas lo que constituye el basamento del "edificio jurídico y político".¹² Como lo precisa la *Introducción* de 1857, se trata de relaciones humanas en vista de la producción material: "El punto de partida son los individuos que producen en la sociedad, o sea, la producción socialmente determinada de los individuos."¹³

Nunca se habrá insistido bastante sobre la significación puramente social de lo que Marx llama la "base real" de las conductas y creaciones intelectuales, significación que excluye toda idea de determinismo psicofísico o de causalidad lineal entre las fuerzas materiales y las actitudes y producciones mentales. En este sentido, es interesante comparar el texto alemán y la versión francesa de una frase que define el determinismo según Marx lo entiende. Leemos en el texto alemán: *Die Produktionsweise des materiellen Lebens bedingt den sozialen, politischen und geistigen Lebensprozess überhaupt*.¹⁴ En la traducción francesa de *El capital* hecha por J. Roy y que fuera supervisada constantemente por Marx,¹⁵ la misma frase aparece así: *Le mode de production de la vie matérielle domine en général le développement de la vie sociale, politique et intellectuelle*.¹⁶

Llama la atención comprobar que *bedingt*, habitualmente traducido por "determinado" o "condicionado", aparece en francés como *domine* [domina]. Sin duda, no es por azar que Marx prefirió esta expresión a cualquier otra: se trataba para él de destacar ante todo el papel y la importancia de la *praxis* humana en la génesis de las formas de conciencia, sin que hiciese pensar en un vínculo de causalidad mecánica entre esa *praxis* y las actitudes mentales. Por analogía con esa frase, la mejor manera de traducir la frase que le sigue en el texto es ésta: "No es la conciencia de los hombres la que *domina* su existencia sino, a la inversa, su existencia social la que *domina* su conciencia."¹⁷

Esta tesis no implica en su autor ninguna intención epistemológica; en rigor, constituye el fundamento de la concepción marxista de la revolución social, considerada como el conjunto de las transformaciones materiales y superestructurales que caracterizan una sociedad en el curso de una época histórica dada. "Paralela a la transformación del sustrato económico, se cumple la modificación más o menos lenta de toda la enorme superestructura."¹⁸

A partir de aquí, el método de análisis propuesto por Marx para estudiar las revoluciones sociales se mantiene en este mismo terreno sociológico y metodológico: "Cuando se consideran tales revoluciones, importa distinguir siempre entre la transformación material de las condiciones econó-

micas de la producción —cuya comprobación depende, desde un punto de vista metodológico, de las ciencias naturales— y las formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas o filosóficas, en una palabra, las formas ideológicas por medio de las cuales los hombres toman conciencia de ese conflicto y lo llevan a su solución.”¹⁹

Son estas “formas ideológicas” —cuando se las considera en sí mismas, como si se tratara de fenómenos resultantes de la pura creación mental, sin siquiera entrever las correlaciones que se podrían establecer entre el estado determinado de la civilización técnica y las diversas manifestaciones culturales— las que constituyen los principales obstáculos de la investigación científica. En el *Anti-Proudhon* y en *La ideología alemana*, donde Marx mismo intentó mostrar tales correlaciones entre tipos de producción, formas de propiedad, sistemas filosóficos, jurídicos, etc., la “base material” fue en toda ocasión el punto de partida de su empresa científica. Los manuscritos de *El capital*, redactados a partir de 1857, proporcionan muchas otras investigaciones del mismo orden, al punto de que, partiendo de esos materiales, se obtiene un cuadro bastante completo y variado de la sociología marxista y del método de análisis que ella implica.

Una nota de *El capital* resume de manera clara la tesis de las correlaciones entre la base y la superestructura. Marx deplora la ausencia de una historia de la técnica y recuerda que Darwin había señalado la importancia que revisten para las plantas y los animales esos “medios de producción” que son sus órganos; por analogía con esta “tecnología natural” realizada por el naturalista inglés, Marx entiende que debería emprenderse el estudio de la historia de los “órganos productivos del hombre social, constitutivos de la base material de toda organización social”.²⁰ Asentada esta premisa, escribe: “La tecnología pone al descubierto el modo de acción del hombre respecto de la naturaleza, el proceso de producción de su vida material y, por consiguiente, el origen de las relaciones sociales y de las ideas o concepciones intelectuales que de ello se desprenden.”²¹

Se debe reconocer que en la serie de correlaciones que se acaban de describir, el “proceso de producción” de la vida material no está considerado en tanto tal como fuente o factor determinante de las creaciones intelectuales; son las “relaciones sociales” las que intervienen principalmente en la determinación de las ideologías. En otros términos, el comportamiento intelectual y moral de los hombres es función de las actitudes interindividuales que les impone el modo de trabajo, la producción de la vida material.

Para ilustrar su pensamiento, Marx se limita a citar un único ejemplo, el de la religión, cuya historia sería incomprensible si se hiciera abstracción del criterio material definido más arriba: “En efecto, es mucho más fácil hallar mediante el análisis el contenido, el núcleo terrestre de las concepciones nebulosas de las religiones, que lograr ver por el camino opuesto, de qué manera las condiciones reales de la vida revisten poco a poco una forma etérea.”²²

En la frase siguiente se da la última y definitiva precisión aportada por Marx al sentido de su “materialismo”: “Tal es el único método materialista y, por consiguiente, científico.”²³

Hallamos en este pasaje la confirmación de lo que por nuestra parte hemos sostenido respecto del materialismo marxista: éste no es otra cosa que un método empírico y genético de investigación de los fenómenos sociales en su devenir histórico; el aspecto "dialéctico" de este método en Marx se atiene al empleo del procedimiento de abstracción y exposición de categorías sociológicas, sin alcanzar a herir en ningún momento la lógica formal, de la que ninguna ciencia puede prescindir. Lejos de oponerse, dialéctica y lógica se interpretan para fundar el método científico que conviene al estudio de las conductas sociales y de la evolución misma de las sociedades. "Sólo se puede pensar lógicamente sobre la base del método dialéctico", decía Marx a un sabio ruso, condenando el positivismo comteano.²⁴ Por esta misma razón, sin duda, rechaza el "materialismo abstracto" de las ciencias naturales que no hace ningún caso del desarrollo histórico. Se conoce, por lo contrario, su entusiasmo por Darwin, de quien aceptaba la teoría de la selección natural como "base biológica de la teoría de la lucha de clases".²⁵

En nuestros comentarios, hemos reducido el método dialéctico y "materialista" de Marx a sus rasgos esenciales, sin oscurecer la discusión con una interpretación necesariamente arriesgada de los raros pasajes en los que nuestro autor se ha expresado a propósito de la relación entre su método y el de Hegel.²⁶ En efecto, estimamos que la mejor definición del método marxista nos es proporcionada por el plan y la construcción misma de *El capital*, que trataremos más adelante.

El último tema que podemos extraer del texto examinado es el de la evolución y el progreso. Adverso a toda visión metafísica o ideológica del progreso, Marx siente en cambio una profunda simpatía por la concepción ingenuamente pesimista de la evolución tal como aparece en los escritos de Fourier.²⁷ Pero es sobre todo en autores como Vico, Ferguson y Mandeville donde parece haber encontrado, bajo formas diferentes y a veces contradictorias, los elementos constitutivos de una visión prometeica de la historia: excluyendo todo recurso a potencias exteriores y providenciales en la evolución de la humanidad hacia un estado social de perfección y colocando al hombre creador en el centro del proceso de transformación de la sociedad.²⁸

En el *Prefacio* de 1859, esta visión ética de un progreso concebido como "tarea" de la humanidad se fundamenta sociológicamente en la distinción de los "modos de producción" que se suceden en el curso de la historia. Se advertirá la prudencia con la que Marx se expresa al postular el carácter progresivo de las transformaciones sociales, para dejar bien claro que no supera el nivel de la hipótesis. "En sus grandes líneas, los modos de producción asiático, antiguo, feudal y burgués moderno pueden ser designados como otras tantas épocas progresivas de la evolución económica de la sociedad."²⁹

Hay ahí, pues, una teoría del progreso económico, y no otra cosa. No obstante, inmediatamente después de este pasaje, Marx enuncia su visión ética del porvenir social de la humanidad, reemplazando el juicio hipotético sobre el pasado por una afirmación escatológica: "Las relaciones burguesas de producción son la última forma de un proceso social de producción que

tenga un carácter antagónico: no en el sentido de un antagonismo individual sino de un antagonismo que nace de las condiciones sociales de existencia que se imponen a los individuos. Las fuerzas productivas que se desarrollan en el seno de la sociedad burguesa crean en su curso las condiciones materiales para resolver este antagonismo. Con este tipo de sociedad termina la prehistoria de la sociedad humana.”³⁰

Pese a su aspecto de previsión científica, este pasaje no hace otra cosa que expresar un postulado que exhorta a los hombres a una intervención práctica y consciente en la formación de sus relaciones sociales a partir de las condiciones económicas dadas; el socialismo como origen de la historia humana propiamente dicha. Estamos así en presencia de lo que fuera el credo permanente del Marx visionario.

PRINCIPIOS DE UNA CRITICA DE LA ECONOMIA POLITICA (1857-1858)

A comienzos de 1857, Marx se decide a emprender la elaboración de la obra científica cuyas bases había sentado en los manuscritos parisienses de 1844; para acometer esta empresa dispone también de los numerosos cuadernos de estudio que contenían las notas de trabajo tomadas en Bruselas, Manchester (1845-1847) y Londres (1850-1853).³¹ Durante cuatro años no había hecho uso de esos materiales, pero tres circunstancias lo incitaron a retomar la tarea interrumpida: la crisis del mercado financiero internacional, la publicación del *Manuel du spéculateur à la Bourse* de Proudhon, y la intención manifestada por Lassalle de escribir una obra de economía política.³²

Hace poco tiempo que estamos en condiciones de apreciar la amplitud del trabajo realizado por Marx en 1857-1858, durante el curso de los estudios en que debía ver la luz en junio de 1859 su *Contribución a la crítica de la economía política*, primer fascículo de una serie destinada a esclarecer la estructura del “sistema de la economía burguesa”.³³

Este “primer fascículo” fue el último.³⁴ Dos años después de su aparición, Marx refunde todo el material: desde agosto de 1861 hasta fines de 1865, redacta la enorme masa de manuscritos que constituyen la primera versión de los cuatro libros de *El capital*, y de los que, en definitiva, sólo extrae el material del libro I.³⁵

Las teorías económicas expuestas en el libro primero de *El capital* y en los manuscritos publicados después de la muerte del autor, fueron y siguen siendo tema de interminables discusiones, en las que las contradicciones—reales o aparentes—entre las diversas secciones de la obra ocupan un lugar preponderante.

Por nuestra parte, nos guardaremos de intervenir en estas controversias, y esto, por dos razones mayores: 1º) dado el carácter inconcluso en que Marx dejó su obra, toda discusión a propósito del significado último de tal o cual tesis marxista, insuficientemente desarrollada por el autor, es en gran parte estéril; como máximo, puede dar lugar a la formulación de juicios hipotéticos; ³⁶ 2º) estamos convencidos de que la verdadera importancia de una obra como *El capital* reside en su contenido sociológico; en otros tér-

minos, la originalidad de esta obra radica en su interpretación sociológica del modo de producción capitalista, y de ninguna manera en tal o cual teoría económica.³⁷

Cuando Marx emprende la "crítica de la economía política", o aun mejor, la crítica de las categorías económicas, se coloca en el terreno de la teoría social previamente establecida: "El trabajo que se impone en primer término es la crítica de las categorías económicas o la exposición crítica del sistema. Es al mismo tiempo una presentación del sistema y, por la presentación, una crítica de este sistema."³⁸

Marx no disimula su intención de abordar esta obra crítica como socialista, o sea, como hombre de partido. Tenía la convicción de que el socialismo tal como él lo entendía, era ante todo una concepción científica de la sociedad y de que su validez teórica sólo podía demostrarse por la *praxis* revolucionaria de una clase social cuyos intereses se identificaban con los de la humanidad. Tal fue la inquietud constante que presidió una elaboración dificultada por condiciones materiales y físicas desastrosas. En una carta a un amigo en la que da razón de la lentitud con que avanza, Marx hace esta confesión: "En todo lo que escribo, siento los rastros de mis crisis hepáticas. Pero no puedo permitir que mi obra sea estropeada por mi enfermedad, y esto por dos razones. La primera, porque es el resultado de quince años de investigaciones, es decir, del mejor período de mi vida; la segunda, porque expresa por primera vez de manera científica una concepción importante de las relaciones sociales. Debo al partido el que esta obra no sea desfigurada por el estilo empañado y árido de un hígado enfermo."³⁹

De acuerdo con lo que hemos estudiado hasta aquí, dar una obra al "partido" sólo podía significar para Marx emprender una obra de sociólogo y ético socialista, esto es, proceder al análisis científico de la sociedad burguesa y fijar los postulados pragmáticos de una lucha por la sociedad sin clases. No obstante, el genio de su original espíritu sociológico aparece ante todo en la búsqueda y descubrimiento de un método de investigación adecuado al objeto de su estudio. El plan de *El capital* se fue precisando con lentitud en el transcurso de esas reflexiones metodológicas, al punto que las dimensiones de la obra acabaron finalmente por sorprender a su creador.

METODO DE ABSTRACCION

En cuanto al método de exposición elegido por Marx se lo podría resumir con la fórmula: "elevarse de lo abstracto a lo concreto".⁴⁰ Ya adoptado por los economistas clásicos, Marx lo estimaba como el único método científico y lo oponía a la fórmula de los economistas del siglo XVII, quienes partían de lo que les parecía más real y concreto —v. g., la población, la nación, el suelo, etc.— para luego acceder mediante el análisis a las determinaciones más abstractas, como división del trabajo, dinero, valor, etc. En efecto, Marx piensa que el segundo método no es menos abstracto que el primero, ya que, analizados con cierto detalle, los conceptos de "población", "clases", etc., descansan sobre una gran variedad de nociones, sin las cuales sus propios significados no podrían dilucidarse. "La población

es una abstracción si omito, por ejemplo, las clases que la integran. A su vez, estas clases son un término vacío de significado si ignoro los elementos sobre los que reposa, por ejemplo, el trabajo asalariado, el capital, etc. Estos presuponen el intercambio, la división del trabajo, los precios. El capital, por ejemplo, no es nada sin el trabajo asalariado, el valor, el dinero, los precios, etc. Por lo tanto, si comenzara por la población, dispondría de una representación caótica del conjunto, de donde, mediante una determinación más precisa se deberían alcanzar analíticamente conceptos cada vez más simples. Así, de lo concreto representado llegaré a abstracciones cada vez más pertinentes, hasta las determinaciones más elementales.”⁴¹

En suma, el método de abstracción marxista apunta a “reproducir” lo concreto en el pensamiento abstracto, a diferencia de Hegel, para quien lo real no es sino el resultado del pensamiento abstracto erigido en demiurgo.⁴² Las categorías abstractas que Marx expondrá en los primeros capítulos para sacar los prolegómenos indispensables al conjunto de análisis del capital, serán precisamente aquellas que remiten a la más rica de las materias concretas: la sociedad y la historia.

Por ello, cuando Marx comienza por el estudio del valor —categoría fundamental de la economía política burguesa— procede ante todo como sociólogo e historiador: su objetivo es mostrar de qué manera el concepto de valor, ligado a los diversos tipos de sociedad históricamente conocidos, alcanza su más alto nivel de abstracción al mismo tiempo que su contenido más concreto en el modo de producción capitalista. “La sociedad burguesa es la más desarrollada y variada de las organizaciones históricas de producción. Las categorías que expresan sus relaciones sociales, la comprensión que tiene de su estructura le permiten comprender también la estructura y las relaciones productivas de todas las formas sociales desaparecidas (. . .). En la anatomía del hombre hallamos la clave de la anatomía del mono (. . .). La economía burguesa nos proporciona la clase de la economía antigua, etc. Pero de ningún modo esto debe interpretarse a la manera de los economistas [burgueses] que borran todas las diferencias históricas y reconocen las formas burguesas en todos los tipos de sociedad.”⁴³

¿Qué hay aparentemente más concreto que la mercancía y el dinero? No obstante, el análisis marxista de estas categorías da lugar a las formulaciones más abstractas de su obra. La abstracción del valor es de alguna manera el *summum* de la abstracción alcanzada por las relaciones humanas en la sociedad burguesa, sociedad mercantil por excelencia. Si bien encuentra su forma más pura en el dinero, ella hunde sus raíces históricas en el lejano pasado de suerte que aparece como la culminación de un proceso histórico real. “Luego, si bien la categoría simple pudo haber existido antes que la categoría más concreta, en su desarrollo intensivo y extensivo completo no puede corresponder sino a tipos sociales complejos (. . .).”⁴⁴

Tal es lo que ocurre con el trabajo, categoría general que remonta a las épocas más lejanas pero cuya forma pura sólo aparece en los fisiócratas, quienes postulan la riqueza como resultado general del trabajo agrícola. Adam Smith realizó un enorme progreso, puesto que reconoce en el trabajo como tal al único creador de la riqueza. “La indiferencia hacia tal o cual género de trabajo supone una totalidad muy desarrollada de géneros reales

de trabajo, ninguno de los cuales es ya predominante. Por eso es por lo que las abstracciones más generales sólo surgen en realidad con el desarrollo concreto más rico (...)." ⁴⁵

El trabajo, convertido en instrumento exclusivo para crear la riqueza y planteado como una categoría abstracta válida para todas las épocas, alcanza su carácter abstracto real sólo en la sociedad moderna, y se convierte así en punto de partida de la economía.

No se puede afirmar lo mismo de la agricultura, que ha determinado las diversas formas de propiedad de numerosos pueblos primitivos, antiguos y medievales, pero que en la sociedad burguesa se halla completamente dominada por el capital, potencia económica por excelencia. ¿Implica esto que se deban presentar las categorías económicas en el orden de su importancia histórica? De ninguna manera, porque lo que importa es, por lo contrario, analizarlas según el orden determinado por las relaciones estructurales que asumen en la sociedad burguesa moderna.

Estas son, en resumen, las observaciones metodológicas que Marx expone en el manuscrito de la *Introducción* destinada a su obra maestra, pero que termina por descartar en beneficio del *Prefacio* escrito en enero de 1859. Diez años más tarde, al redactar este último texto, retomará brevemente el problema del método con el fin de indicar al lector la razón por la que había puesto al comienzo de su obra el análisis del valor: "La forma del valor realizada en la forma moneda es algo muy simple. Sin embargo, hace dos mil años que el espíritu humano intenta en vano penetrar su secreto, mientras que por lo contrario ha llegado a analizar, al menos de manera aproximativa, formas mucho más complejas que esconden un secreto más profundo. ¿Por qué? Porque el cuerpo organizado es más fácil de estudiar que la célula de la cual está compuesto. Por otra parte, el análisis de las formas económicas no puede recurrir al microscopio ni a reactivos proporcionados por la máquina; la abstracción es la única fuerza que puede servirle de instrumento. En la sociedad burguesa actual, la forma mercancía del producto del trabajo o la forma valor de la mercancía es la forma celular económica." ⁴⁶

Tras comparar su método con el empleado en la anatomía microbiológica, Marx recuerda asimismo el procedimiento del físico que él afirma haber querido imitar en su obra, al estudiar los fenómenos económicos en su forma más neta y menos distorsionada por influencias perturbadoras. Para obtener este resultado, la observación del funcionamiento de la economía inglesa —"lugar clásico" de la producción capitalista— le había suministrado los hechos y los ejemplos que ilustran su teoría. Esta, por su parte, no pretendía nada menos que formular las "leyes naturales" de la producción capitalista, las "tendencias" que se manifiestan en ella como una "necesidad de hierro", en una palabra, "revelar la ley económica del movimiento de la sociedad moderna" ⁴⁷

Podemos comprobar que ninguno de los textos examinados hasta ahora ha hecho mención explícita del método dialéctico. ⁴⁸ Sólo en 1873, en la nota al final del libro de la segunda edición de *El capital*, Marx declarará formalmente que el método que preside la exposición de sus ideas es de naturaleza dialéctica, pese a que éste se oponga de raíz al método hegeliano:

“Para Hegel, el movimiento del pensamiento que personaliza con el nombre de idea es el demiurgo de la realidad, que no es sino la forma fenoménica de dicha idea. Para mí, al contrario, el movimiento del pensamiento no es sino la reflexión del movimiento real, transportado y transpuesto al cerebro humano.”⁴⁹

En este mismo texto de 1873, Marx revela el carácter ambivalente de su método al distinguir el procedimiento de exposición, que puede asemejarse a una construcción *a priori*, del procedimiento de investigación, que es puramente inductivo.⁵⁰ No obstante, más significativo que estas indicaciones nos parece el hecho de que Marx remita, para la comprensión y explicación de su método, a los comentarios de un crítico ruso.⁵¹

Según este comentador, la preocupación esencial de Marx en *El capital* es la de descubrir las leyes del cambio y del desarrollo de los fenómenos sociales, o aun más la de demostrar, mediante una investigación rigurosamente científica, la necesidad de órdenes determinados en las relaciones sociales.⁵² “Concibe el movimiento social como un encadenamiento natural de fenómenos históricos, encadenamiento sometido a leyes que no sólo son independientes de la voluntad, de la conciencia y de los designios del hombre, sino que por lo contrario determinan su voluntad, su conciencia y sus designios.”⁵³

A primera vista resulta extraño que Marx haya aceptado sin la menor vacilación una interpretación tan rígida de su método y de su manera de pensar. A decir verdad, aunque hizo suyas las explicaciones de su comentador, parece haberse reservado el derecho de deducir por cuenta propia las conclusiones pragmáticas de su teoría social. Entre esas conclusiones, la intervención del elemento consciente, hasta entonces secundario en la historia de la civilización, es para Marx el fenómeno primordial de la era capitalista, puesto que el movimiento obrero es el vehículo de la “participación consciente en el proceso histórico que revoluciona la sociedad”.⁵⁴

El mencionado economista ruso expresa otra importante observación que es citada por Marx sin la menor objeción. Conciérne al carácter y al valor de las leyes económicas: éstas —afirma el comentador siguiendo el pensamiento marxista— no se pueden comparar con las leyes de la física y de la química sino sólo con las de la biología: “(. . .) la vida económica presenta en su desarrollo los mismos fenómenos que se encuentran en otras ramas de la biología.”⁵⁵

Los organismos sociales obedecen las leyes de su estructura específica, se desarrollan y transforman según las variaciones y condiciones del funcionamiento de sus órganos particulares. En una palabra, tienen una historia: “El valor científico particular de un estudio semejante es el de poner de manifiesto las leyes que rigen el nacimiento, la vida, el crecimiento y la muerte de un organismo social dado y su reemplazo por otro organismo superior. Este es el valor que posee la obra de Marx.”⁵⁶

Así pues, el método de abstracción en Marx conduce a una concepción dialéctica de los hechos sociales en su movimiento histórico, en su devenir negativo y positivo. Este método es calificado por su creador de “racional”, “crítico”, “revolucionario” y “materialista”.⁵⁷ Nos queda por explicar este último epíteto.

GENERALIZACION E HIPOTESIS DE TRABAJO

“Descubrir la ley económica del movimiento de la sociedad moderna” era el fin abiertamente declarado que se proponía el autor de *El capital*.⁵⁸ Quería alcanzarlo recurriendo a la “fuerza de abstracción” que debía permitirle descubrir las “leyes naturales” y las “tendencias de hierro” de la producción capitalista. Marx llega a sostener, en suma, que su finalidad no es esencialmente diferente de la del físico y de la del químico, quienes en sus respectivos dominios se esfuerzan por descubrir las leyes de la materia. No obstante, aceptaba con satisfacción ser comparado con el biólogo que aspira a conocer las leyes de la evolución de los organismos vivientes. El ámbito de la producción humana y de la vida social presenta una cierta analogía con los cuerpos animados, ya que se verifica en ellos un orden de fenómenos asimilable al nacimiento, crecimiento y muerte de los organismos. El hecho de que en la esfera social se trate únicamente de leyes “históricas”, válidas para ciertos tipos de sociedad y no para otras, no cambia en nada el carácter fundamental de la investigación científica que Marx se propone: consideraba la hipótesis determinista como una necesidad metodológica que se impone a todos los tipos de ciencia.

Marx llevó la analogía de su investigación con el procedimiento del biólogo hasta el punto de afirmar que la “forma-valor” de la mercancía aparece como la “forma celular” de la sociedad burguesa. A partir de este descubrimiento, registrado al comienzo de *El capital* como primer resultado de su método de abstracción, intenta deducir las leyes del funcionamiento del sistema capitalista en lo que éstas tienen de más abstracto, dejando por el momento de lado todos los fenómenos perturbadores capaces de modificar en diversos grados el movimiento regular y el desarrollo “normal” de este sistema. De aquí a comparar su método con el del astrónomo, no hay mucha distancia, y vemos, en efecto, que Marx no vacila ante esta comparación. Así, aludiendo a las “tendencias inmanentes de la producción capitalista” que se manifiestan, bajo la forma de “leyes coercitivas de la competencia”, como los móviles subjetivos del capitalista, escribe: “El análisis científico de la competencia presupone en efecto el análisis de la naturaleza íntima del capital. Sucede otro tanto con el movimiento aparente de los cuerpos celestes, que sólo es inteligible para quien conoce su movimiento real.”⁵⁹

La ambición de Marx era imitar al astrónomo: descubrir por detrás de los movimientos aparentes de la producción capitalista el mecanismo real. Las categorías económicas tradicionales son las expresiones ilusorias de relaciones económicas y sociales que sólo el análisis científico consecuente puede revelar.⁶⁰ Nociones como “valor de trabajo” y “precio de trabajo” disimulan las condiciones reales en las que se efectúa el contrato entre el capitalista y el obrero, la compra-venta de la fuerza de trabajo, la oposición entre el trabajo útil y el trabajo excedente, la explotación del trabajo vivo por el trabajo muerto. Todas estas son expresiones tautológicas, puesto que el trabajo —sustancia y medida inherente al valor— no posee ningún valor en sí mismo; expresión “irracional”, al igual que “valor de la tierra”: “No obstante, estas expresiones irracionales tienen su fuente

en las relaciones de producción como tales, cuyas formas fenoménicas reflejan. Por lo demás, se sabe que en todas las ciencias, incluso en la economía política, se debe diferenciar entre la apariencia de las cosas y su realidad.”⁶¹

Estas formas esconden la relación real entre el capital y el trabajo; cubren con el velo jurídico de la “igualdad” de los intercambios y del trabajo “pagado”, la sumisión del segundo al primero, a la inversa del sistema esclavista en que el trabajo del esclavo —aun el que éste realizaba para asegurar su subsistencia— parece pertenecer al propietario. Sólo en la esclavitud la realidad aparece tal como es, ya que existe una clara separación entre el trabajo que el siervo realiza para sí mismo y el que efectúa en beneficio de su señor. La tarea de la ciencia, como Marx la concebía, consiste en descubrir lo que realmente actúa por detrás de la aparente igualdad de los librecambistas y formular las “tendencias” de un sistema económico cuyo mecanismo funciona de acuerdo con normas muy diferentes de todas las que revelan los datos fenoménicos del sistema observado.

Las comprobaciones que hemos hecho hasta ahora en cuanto a los principios metodológicos adoptados por Marx con vistas a establecer las leyes y tendencias del capitalismo, nos han permitido reconocer la importancia primordial que reviste la generalización y la hipótesis en lo que hemos denominado “método de abstracción” de *El capital*. En efecto, es por el procedimiento de la abstracción —bien conocido por el físico y familiar a todo experimentador— como Marx llega al concepto de “trabajo humano igual” o “trabajo medio simple”: “Al fin de cuentas toda actividad productiva, haciendo abstracción de su carácter útil, es un gasto de fuerza humana. La confección de vestimentas y la tejeduría, pese a sus diferencias, son ambos gastos de energía productiva del cerebro, de los músculos, de los nervios, de la mano del hombre, y en este sentido del trabajo humano a igual título.”⁶²

Marx está perfectamente consciente del carácter distintivo del trabajo humano en relación con el trabajo animal. Al hacer la comparación entre la abeja y el arquitecto, destaca que en el último se da la preexistencia ideal del resultado práctico perseguido: “(. . .) aquello que distingue desde el principio al peor de los arquitectos de la más experta de las abejas es que el primero construye la celdilla en su cabeza antes de construirla en la colmena”.⁶³

No obstante, cuando se trata de determinar el valor de las mercancías, la naturaleza útil de la actividad humana desaparece ante la exigencia imperiosa de remitir los trabajos individuales a su medida social proporcional; en otros términos, se trata de hacer abstracción de la desigualdad cualitativa de los trabajos reduciéndolos a su carácter común de gasto de fuerza humana. Luego, la generalización del trabajo simple —impuesta por la necesidad de fijar una medida común a las actividades humanas— implica el recurso metodológico a la hipótesis, instrumento de investigación que permite y reclama una constante verificación experimental.

Marx pensó encontrar este instrumento de investigación en el análisis crítico de la teoría clásica del valor-trabajo: la determinación del valor por el *trabajo socialmente necesario* —fórmula que implica a la vez la crítica

y el perfeccionamiento teórico de la tesis ricardiana—, le dará la posibilidad de adoptar una hipótesis de base para su sociología económica, a partir de la cual el autor se entregará al descubrimiento de la ley del movimiento de la sociedad moderna.

Esta hipótesis primordial, abstractamente formulada, recibió el nombre de “ley del valor”. Disponemos de varias definiciones a su respecto. Veamos las más corrientes: “La cantidad de valor de una mercancía varía (. . .) en razón directa al *quantum* y en razón inversa a la fuerza productiva del trabajo que se realiza en ella.”⁶⁴ Por nuestra parte, recordemos que el “*quantum* de trabajo” no es otra cosa que el tiempo necesario para producir una mercancía, lo que permite la siguiente versión de la misma ley: “Los valores de las mercancías son directamente proporcionales al tiempo de trabajo empleado en su producción e inversamente proporcionales a las fuerzas productivas de trabajo empleadas.”⁶⁵

Ciertas críticas provocadas por su noción de valor condujeron a Marx a subrayar el carácter hipotético de esta ley, válida tan sólo para la economía capitalista, y por ello diferente de la “ley natural”, según la cual en toda sociedad y en toda época, la repartición del trabajo social en proporciones determinadas es una necesidad absoluta, cualquiera que sea la forma de la producción. “Por definición, las leyes naturales no pueden ser abolidas. Lo único que puede cambiar, en condiciones históricas diferentes, es la *forma* en que tales leyes actúan. Y la forma en la que se realiza esta repartición proporcional del trabajo —en una sociedad en la que el conjunto del trabajo se afirma como *intercambio privado* de los productos individuales— es precisamente el *valor de cambio* de tales productos.”⁶⁶

Por lo tanto, incumbe a la ciencia diferenciar las diversas modalidades por las que se afirma la ley del valor, a pesar de los fenómenos que parecen contrariarla. En la realidad cotidiana, es raro comprobar de modo directo una igualdad perfecta entre las proporciones en las que los trabajos se intercambian y la magnitud de los valores. Pero, ¿no es acaso el papel de la ciencia revelar la conexión íntima de fenómenos en apariencia caóticos? “El intercambio o la venta de mercancías de acuerdo con su valor es el hecho racional, la ley natural de su equilibrio; las diferencias deben explicarse a partir de esta ley, y no a la inversa, deducir la ley a partir de las diferencias.”⁶⁷

Es conocido el enorme esfuerzo que hizo Marx para demostrar en el libro tercero de *El capital*, que la determinación del valor de las mercancías mediante su costo de producción no contradice la ley del valor.⁶⁸ Pero lo que ha sido menos señalado es que la mayoría de los capítulos en los que se debía aportar esa demostración de manera definitiva —si bien representan esbozos fragmentarios que testimonian la incapacidad física del autor— se encuentran entre los más interesantes desde el punto de vista sociológico. Toda la sección VII de este libro, titulada “Los ingresos y sus fuentes” es como el coronamiento de la obra y traiciona la intención del autor en mostrar, gracias a un análisis de la estructura social del capitalismo, los resortes internos de este modo de producción y de su superestructura ideológica. En esta parte final quería demostrar con la máxima claridad en qué medida las relaciones sociales de producción y distribución justificaban su

elección de hipótesis de investigación iniciales. Estos desarrollos debían ser la contraparte de la construcción abstracta e hipotética tal como su autor la entendía aun antes de pasar a la elaboración propiamente dicha de su obra. Los manuscritos que debían formar el libro cuarto de *El capital* —re-dactados, no lo olvidemos, antes que los tres primeros— contienen numerosas pruebas de esta elección metodológica. Veamos un pasaje característico: “Nos limitaremos aquí a considerar las formas adoptadas por el capital en sus diversas evoluciones. En consecuencia, no desarrollaremos [el tema de] las condiciones reales en las que se realiza el proceso real de producción. Supondremos que la mercancía se vende a su valor. No tomaremos en consideración ni la competencia de capitales, ni el crédito, ni la estructura real de la sociedad, que no consiste únicamente en una clase de trabajadores y una clase de capitalistas industriales, y en la que consumidores y productores no son por lo tanto idénticos (. . .).”⁶⁹

En efecto, esos presupuestos ficticios elegidos con la intención de construir el concepto “puro” de capitalismo, se mantienen, en grados diferentes, en los libros primero y segundo de *El capital*. A estas premisas hipotéticas, Marx agregará otras, tales como la ausencia de comercio exterior, una tasa constante de plusvalía, un salario estable, etcétera. Toda la teoría de la acumulación, en el libro primero, está construida a partir de un cierto número de hipótesis elegidas con vistas a la formulación más abstracta de la ley general de la acumulación capitalista. También aquí Marx se preocupa por precisar que circunstancias y tendencias de toda índole pueden modificar la manifestación pura de esta ley: “La acción de esta ley, como de cualquier otra, es modificada naturalmente por circunstancias particulares (cuyo análisis será dado en otro lugar).”⁷⁰

El libro segundo de *El capital* arroja luz sobre un problema teórico deliberadamente omitido en el primero. En este último, el autor examina el proceso de formación y reproducción de la plusvalía y del capital con la hipótesis de que el capital ya ha cumplido su movimiento en la esfera de la circulación y de que el capitalista siempre encuentra, en dicha esfera, los medios de producción que le permiten recomenzar y continuar el proceso inicial.

En el libro segundo se descarta esta hipótesis para dar cabida al análisis de las diferentes formas que adopta el capital en el curso de su ciclo, habida cuenta de los períodos que cumplen las diversas partes del capital a lo largo de este ciclo. En este punto Marx desarrolla, a partir del *Tableau Economique* de Quesnay, los dos esquemas de la reproducción simple y de la reproducción amplia, no sin agregar una nueva hipótesis a las ya mencionadas: la producción total de la sociedad se subdivide en dos grandes sectores, uno de los cuales tiene por objeto los medios de producción y el otro los medios de consumo.

Si bien los libros primero y segundo de *El capital* se encuentran en distintos niveles de abstracción, aun mostrando con toda claridad el empleo metodológico de la hipótesis, el tercero —al menos, en la intención del autor— debía extraer las “formas concretas que se deducen del movimiento del capital considerado en su conjunto”.⁷¹ Se trataba para Marx de superar todos los obstáculos opuestos por la economía clásica a la teoría de la

plusvalía, tema central y pieza maestra del edificio científico al que el libro tercero habría de aportar el indispensable apoyo final.

En efecto, además de descubrir el carácter dualista del trabajo incorporado a la mercancía, Marx considera que la teoría de la plusvalía es la piedra angular del libro primero.⁷² Al igual que las restantes categorías de la economía política, el beneficio, la renta terrateniente y el interés no son sino las formas aparentes de una relación real subyacente que habían pasado inadvertidas a los economistas clásicos y a sus epígonos. El libro tercero debía mostrar que “la manera de ver de los pequeños burgueses y de los economistas vulgares (...) proviene de lo que en sus cerebros no es más que la *forma fenoménica*, el reflejo de las relaciones, y no sus conexiones internas”.⁷³

Como el concepto de “fuerza de trabajo”, también el de “plusvalía” se presenta en Marx como el resultado de la abstracción metodológica aplicada al análisis de las categorías encontradas en los teóricos y apologistas del sistema capitalista. Cuando Marx descubre detrás de la “fórmula de la trinidad” (capital/beneficio, tierra/renta terrateniente, trabajo/salario) todos los “secretos del proceso social de producción”, toda la “mistificación del modo de producción capitalista”, cree haber revelado al mismo tiempo el misterio de la “reificación de las relaciones sociales”.⁷⁴ Con la ayuda de estos nuevos conceptos e hipótesis obtenidos de la experiencia histórica y social concreta, se aplicará a deducir de la multiplicidad caótica de los fenómenos económicos las leyes y tendencias que constituyen su trama interna, su estructura real. Todo su esfuerzo tenderá a construir el esquema científico del capitalismo en estado puro: “En el análisis de la ‘reificación’ (*Verdinglichung*) de las relaciones de producción y de su cristalización frente a los agentes de la producción, no nos ocupamos en saber cómo las conexiones, a través del mercado mundial y sus coyunturas, el movimiento de los precios de mercado, los períodos de crédito, los ciclos de la industria y del comercio —la alternancia de prosperidad y crisis— aparecen ante dichos agentes como leyes naturales omnipotentes y actúan para ellos como una fatalidad ciega. No lo hacemos porque el movimiento real de la competencia no entra en nuestro plan; nosotros debemos exponer la estructura interior del modo de producción capitalista, por decir así, su corte ideal.”⁷⁵

En consecuencia, Marx se esforzará por penetrar en el mecanismo de la economía capitalista y por establecer su dinámica a partir de un pequeño número de hipótesis y conceptos.

El examen de sus manuscritos científicos de 1857-1858 y de su correspondencia durante el mismo período con Engels y Lassalle, nos permite comprobar que las líneas esenciales del plan de la gran obra proyectada estaban para ese entonces definitivamente establecidas.⁷⁶ De acuerdo con este plan, que explícita o tácitamente Marx nunca abandonará, *El capital* debía ser sólo una parte de esta obra que comprenderá seis libros:

1. El capital
2. La propiedad terrateniente
3. El trabajo asalariado
4. El Estado

5. El comercio internacional
6. El mercado mundial.⁷⁷

Así, cuando Marx declara a Karl Kautsky, dos años antes de su muerte, que no podía pensar en una edición integral de sus obras porque éstas aún no habían sido escritas, no apunta tanto a los manuscritos todavía inéditos de *El capital* sino más bien a los cinco libros previstos en el plan inicial.⁷⁸ Cuando Marx se apresta a tomar contacto con un editor alemán por intermedio de Lassalle, se proponía publicar su obra en entregas sucesivas de cuatro o seis “cuadernos”.⁷⁹ En esos momentos tenía una idea bastante vaga de la extensión de toda la obra, y estaba lejos de haberla elaborado en sus diversas partes. En un cálculo aproximativo, ¡estimó que los seis libros proyectados no exigirían más que de treinta a cuarenta cuadernos de impresión! El primero debía formar un “folleto independiente” de cinco o seis fojas divididas en tres partes, a saber:

1. El valor
2. El dinero
3. El capital.

En una carta a Lassalle, Marx le informa que en el plan de este primer folleto la parte consagrada al “capital” comprendería tres capítulos, o sea:

- A. *El proceso de producción del capital*
- B. *El proceso de circulación del capital*
- C. *El proceso de conjunto de capital, o capital y beneficio, interés.*⁸⁰

Por más increíble que parezca esto, la entrega de “cinco o seis cuadernos” debía contener, según la estimación inicial del autor, *todo El capital*, mientras que en realidad cuando apareció el “libro primero”, consagrado exclusivamente al “proceso de producción del capital”, el lector se encontró con un volumen de más de cincuenta cuadernos.⁸¹

Es cierto que al publicar en 1867 el primer libro, Marx no hará ninguna alusión a su plan inicial de una obra en seis libros. Esta precaución le había sido dictada por la experiencia, porque comprendió hasta qué punto sus cálculos lo habían engañado. No obstante, esto no permite sostener que hubiera renunciado al proyecto científico de conjunto: los temas del trabajo asalariado, de la propiedad, del Estado, del mercado mundial, etcétera, son a menudo tratados en los manuscritos de 1857-1858 y en los manuscritos ulteriores. Es indudable que Marx pensaba utilizar esos materiales para los cinco libros que debían suceder a *El capital*.⁸²

Por lo tanto, se puede concluir que cualesquiera que hayan sido las razones que le impidieron poner en ejecución su plan de trabajo de 1858 —a partir del año 1870, la enfermedad paralizará casi por completo todo esfuerzo creador—, la “crítica del sistema de la economía burguesa” quedó como una empresa inconclusa.

Por nuestra parte, entendemos que estas observaciones preliminares son indispensables para hacer resaltar la tesis central que sostenemos en este libro: el carácter “preliminar” de *El capital* no afecta en nada la validez e importancia de la enseñanza sociológica de Marx.⁸³

NOTAS

¹ *Zur Kritik der politischen Ökonomie. Vorwort*, 11ª edición, pág. LVII.

² Cf. *Le Capital*, Iª ed. francesa, pág. 27. El primero en emplear el término "materialismo histórico" fue F. Engels, en la introducción a la edición inglesa de su folleto *Socialismo utópico y socialismo científico*. Engels precisó que con esta expresión designaba una concepción de la historia según la cual "la causa última y el motor decisivo de todos los acontecimientos históricos importantes" debían buscarse en el "desarrollo económico de la sociedad, en los cambios del modo de producción y de intercambio, en la división (...) de la sociedad en clases diferenciadas y en la lucha de estas clases entre ellas". F. Engels, *Socialism Utopian and Scientific*, Londres, 1944, pág. XVIII. La expresión "materialismo dialéctico" parece haber sido usada por primera vez por G. Plekhanov en un ensayo sobre "La filosofía de Hegel" publicado en la *Neue Zeit*, 1891-1892, pág. 198. Véase *supra*, pág. 129, nota 39.

Hay buenas razones para suponer que la ausencia de estos términos en los escritos de Marx responde a una preocupación científica fundamental: la de no sustituir la anterior metafísica por una nueva; subrayar el carácter heurístico de toda teoría.

³ Karl Marx, *Zur Kritik*, 11ª edición, pág. LIV y sigs.

⁴ Las interpretaciones que ciertos filósofos se han esforzado en dar del método científico de Marx, sea para defenderlo o para atacarlo, descansan sobre el equívoco más extraño, puesto que en ningún momento intentan atenerse a la significación que el autor de *El capital* quiere dar a su "materialismo". Así, por ejemplo, se puede verificar la ausencia de toda alusión al carácter citado más arriba respecto del "materialismo" marxista en J.-P. Sartre, "Matérialisme et Révolution" (*Les Temps Modernes*, junio 1946, pág. 1543 y sigs. [hay trad. cast.]); es cierto que este autor apunta a Engels más bien que a Marx, no sin razón por otra parte. Se encontrarán excelentes observaciones acerca de la oposición entre Marx —dialéctico lógico— y Engels —metafísico naturalista— en Etienne, "Dialectique matérialiste et dialectique taoïste", *L'Arche*, noviembre de 1945, pág. 62 y sigs.

⁵ Karl Marx, *Zur Kritik*..., op. cit., pág. LV.

⁶ *Ibid.*

⁷ *Ibid.*

⁸ *Ibid.*, pág. LVI.

⁹ *Misère de la philosophie*, MEGA, I, 6, pág. 227.

¹⁰ *Zur Kritik*..., op. cit., pág. LVI.

¹¹ *Ibid.*

¹² *Ibid.*, pág. LV. En *La ideología alemana*, Marx emplea en un solo lugar la expresión *Superstruktur*. Cf. MEGA, I, 5, pág. 26. El término *Ueberbau*, tal como figura en el Prefacio de 1859, se traduce como *édifice* en la edición francesa de *El capital*, donde se cita el pasaje en cuestión. Cf. *ibid.*, pág. 93, nota.

¹³ Introducción de 1857, en *Zur Kritik*..., pág. XIII.

¹⁴ *Zur Kritik*..., pág. IV.

¹⁵ Marx a Sorge, 27 de septiembre de 1877. Correspondencia F. Engels-K. Marx y otros, publicada por F. A. Sorge. Véase además la nota al lector de la edición francesa de Roy, *Le Capital*.

¹⁶ *Le Capital*, ed. francesa, I, pág. 93, nota en la que Marx declara que dicha edición posee "un valor científico independiente del original y debe ser consultada aun por los lectores franceses familiarizados con la lengua alemana". Luego, la traducción de J. Roy puede servir como fuente de terminología para cualquier otra edición francesa de los escritos científicos de Marx.

¹⁷ *Zur Kritik*..., pág. LV. Subrayamos el verbo *domina* [*domine*, en francés], con el que traducimos el alemán *bestimmt*.

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ En una referencia a ciertos análisis marxistas del simbolismo ideológico, J. Piaget destaca la "importancia a la vez sociológica y epistemológica" del método marxista. Cf. *Introduction à l'épistémologie génétique*, París, 1950, t. III, pág. 252. Es lamentable que un autor cuyas concepciones suelen estar tan próximas a las ideas metodológicas de Marx se halle limitado a una formación de segunda mano.

²⁰ *Le Capital*, ed. francesa, t. I, pág. 59, nota. Tras la muerte de Marx, ese voto ha sido ampliamente llevado a la práctica. Así, al final de la obra de L. Mumford, *Technique et Civilisation*, París, 1950, pág. 388 y sigs. [hay trad. cast.], se encontrará una lista impresionante de obras dedicadas a la historia de la técnica.

²¹ *Ibid.*, t. II, pág. 59, nota.

²² *Ibid.*

²³ *Ibid.*

²⁴ Maxime Kowalewski, "Erinnerungen an Karl Marx" (aparecido en ruso en *Vestnik Evropy*, 1909). Cf. *Karl Marx - Eine Sammlung von Erinnerungen und Aufsätzen*, Zurich, 1934, pág. 229. Sobre Comte y el comtismo, véanse los juicios de Marx en sus cartas a Engels, a partir de 1866.

²⁵ En diciembre de 1859, Engels llama la atención a Marx respecto de la obra de Darwin que acababa de aparecer. Un año más tarde, Marx mismo leyó *El origen de las especies*, como atestiguan sus cartas a Engels y a Lassalle. Sobre Malthus, Hegel y Darwin, véase la correspondencia de Marx a Engels, 18 de junio de 1862, MEGA, III, 3, pág. 77. Véase, asimismo, F. Engels a A. Lange, 29 de marzo de 1865, AB, pág. 162 y sigs.

²⁶ Ni siquiera Engels ha sido particularmente acertado en sus comentarios sobre este tema. Su trabajo sobre *Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana* (1888), contiene en germen los errores y exageraciones de toda la escuela marxista clásica. En efecto, Engels concibe la dialéctica de los conceptos como "reflejo del movimiento dialéctico del mundo real" y al mismo tiempo como teoría del proceso del pensar. Esta confusión entre la dialéctica definida como método y la dialéctica comprendida como ontología aparece también en Lenin. El opúsculo de H. Lefévre, *Le matérialisme dialectique*, París, 1947, no aporta suficiente claridad en este debatido problema.

²⁷ Véase *La Sagrada Familia* (1844), MEGA, I, 3, pág. 255 y sigs.

²⁸ Pese a que Marx menciona rara vez a Vico, se tiene derecho a suponer que las ideas de este pensador eran muy familiares al autor de *El capital*. Véanse las cartas de Marx a Lassalle 28/4/1862, a Engels, de la misma fecha. *Le Capital*, ed. franc. de Roy, *loc. cit.*, t. II, pág. 59, nota. A propósito de Marx y Vico, véase "Souvenirs" de P. Lafargue en *Neue Zeit*, septiembre de 1890. A. Ferguson es citado varias veces en *El capital*, sobre todo en el capítulo sobre la división del trabajo y la manufactura.

²⁹ K. Marx, *Zur Kritik . . .*, *loc. cit.*, pág. LVI.

³⁰ *Ibid.*

³¹ Los cuadernos de 1850-1853 contienen extractos de unas sesenta obras de economía, en su mayor parte inglesas. Hacia esa época, Marx estaba especialmente preocupado por los problemas de la moneda y de la renta terrateniente. Conviene recordar su crítica a la teoría ricardiana de la renta, en su carta a Engels del 7 de enero de 1851.

³² Proudhon consideraba este libro como una continuación de su *Philosophie de la misère*, exposición de la parte positiva de su doctrina económica. La irritación de Marx fue tanto más grande cuanto que esta nueva obra de Proudhon iba a ser traducida al alemán. Además, un discípulo del autor francés, Alfred Darimon, acababa de publicar *De la réforme des banques*, donde proponía una desmonetización del oro y de la plata y la transformación de todas las mercancías en instrumentos de intercambio. Marx escribió el primer capítulo de su nueva obra precisamente contra esta teoría. Cf. carta de Marx a Engels del 10 de enero de 1857. El 26 de abril de 1857, Lassalle informa a Marx que acababa de terminar su *Héraclite* y que se proponía emprender un trabajo de economía política cuya publicación estaba prevista para 1858. Cf. F. Lassalle, *Nachgelassene Briefe . . .*, pág. 107. A propósito de las ambiciones literarias y científicas de Lassalle, véanse las observaciones irónicas de Marx en sus cartas a Engels, del 8 de mayo y 22 de diciembre de 1857.

³³ Ya hemos aludido (*supra*, pág. 235 y sigs.) a *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie (Robentwurf)* (1857-1858), publicado en Moscú entre 1939 y 1941

por el Instituto Marx-Engels-Lenin. Precisemos que se trata de dos volúmenes en octavo (presentación y formato de la MEGA), de los cuales el primero (764 páginas) contiene la mayor parte del manuscrito (ocho cuadernos) y el segundo (págs. 765-1102) diversos textos, así como un índice de temas redactado por Marx, el esbozo de un estudio crítico sobre Bastiat y Carey, etc. Sobre la base de la primera edición, Dietz (Berlín, 1953) realizó una edición fotomecánica; los dos volúmenes están reunidos en uno solo. Cf. M. Rubel, "Contribution à l'histoire de la genèse du 'Capital'", en *Revue d'Histoire économique et sociale*, 1950, n° 2, pág. 168 y sigs.

Gracias a la correspondencia mantenida por Marx en 1857 y 1858 con Lassalle y Engels podemos hacernos una idea bastante exacta acerca de sus dificultades y dudas respecto de la concepción del plan de conjunto y de la extensión material de su obra. El marasmo financiero en el que la familia Marx vivía por entonces tuvo mucho que ver en sus dificultades e incertidumbres teóricas.

Entre enero y abril de 1857, Marx redacta el "capítulo sobre el dinero" (alrededor de cien páginas), consagrado sobre todo a las teorías monetarias de A. Darimon. Entre abril de 1857 y marzo de 1858, escribe el "capítulo sobre el capital" (alrededor de seiscientas páginas) y un fragmento sobre el "valor". El esbozo de la *Introducción* a la que Marx alude en su *Prefacio* de 1859 data de agosto de 1857, pero fue publicada mucho después en 1902, en la *Neue Zeit*, XXI/1, pág. 710 y sigs., 741 y sigs. y 772 y sigs. Fue la exposición más completa del método que Marx se proponía seguir en su obra maestra, y no obstante dudaba en divulgarla puesto que no quería anticiparse sobre resultados no verificados (cf. *Prefacio*, 1859). Pero es además probable que hubiera otra razón para descartar la *Introducción*: a comienzos de enero de 1858, Marx hizo una nueva lectura de la *Lógica* de Hegel y concibió el proyecto de exponer en un folleto el "núcleo racional" del método dialéctico descubierto por Hegel (cf. su carta a Engels del 14 de enero de 1858). Quince años más tarde, en su *Postfacio* a la segunda edición de *El capital*, Marx volverá a referirse al problema del método dialéctico en su obra y en la de Hegel.

³⁴ *La contribución a la crítica de la economía política* fue un bebe nacido muerto: ningún comentario fue publicado en Alemania. En el mismo momento en que este libro aparecía en Berlín, Karl Vogt —naturalista de renombre, antiguo miembro de la Asamblea de Francfort, establecido en Suiza como profesor— comenzó sus ataques calumniosos contra Marx: 1860 fue uno de los años más oscuros de su vida; ya no era cuestión ni de obra publicada ni de fascículos por publicar, sino de defender "el honor del partido".

³⁵ F. Engels obtuvo el libro III y Karl Kautsky los tres volúmenes de las *Teorías de la plusvalía* a partir de estos manuscritos. En cuanto al libro II, Engels no utilizó ningún manuscrito anterior a 1867, prefiriendo atenerse a las redacciones fragmentarias realizadas por Marx en 1870, 1877 y 1879. Cf. *Prefacio* de Engels al libro II de *El capital*, 1885.

Como se puede advertir, ciertos manuscritos de *El capital* están todavía inéditos, descartados por Engels tanto como por Kautsky. Ya en 1911, R. Hilferding señalaba que las publicaciones póstumas de *El capital* no podían considerarse obras originales. "Habida cuenta de la disposición de los temas [llevada a cabo por Engels y Kautsky (M. R.)], las supresiones y adiciones inevitables, es evidente que tenemos ante nosotros una obra de la que, al fin de cuentas, Marx no es el autor" (*Neue Zeit*, julio de 1911). También D. Riazanov, al establecer el plan de la edición integral de las obras de Marx, pensaba publicar el conjunto de los manuscritos de *El capital* en el estado en el que su autor los había dejado. Cf. el discurso de Riazanov ante la Academia socialista de Moscú, noviembre de 1933 (en alemán en *Arch.-Gesch. Soz.*, XI, 1925, pág. 385). El Instituto Marx-Engels-Lenin de Moscú anunció en 1950 la publicación integral de los manuscritos de las *Teorías de la plusvalía*, en traducción rusa. Cf. *Voprosy ekonomiki*, IX, 1950.

Es indudable que la publicación integral de los manuscritos marxistas no cambiará en nada el hecho de que *El capital* es una obra inconclusa. Marx mismo lo sabía bien, ya que el 13 de febrero de 1866 escribía a Engels: "Pese a que esté terminado, el manuscrito —gigantesco en su forma actual— no podría ser publicado por nadie que no fuera yo mismo, ni siquiera por ti."

³⁶ Exceptuamos de este juicio ciertas contribuciones importantes a esta discusión,

llevada a cabo por discípulos fervientes de Marx que no por esto carecen de espíritu crítico. En primer lugar, cabe citar la obra de Rosa Luxemburgo, *Die Akkumulation des Kapitals*, 1912. Entre los autores marxistas a quienes un rígido dogmatismo ha llevado a una interpretación extravagante del esquema de la reproducción ampliada, tal como Marx lo presenta en el libro II de *El capital*, citemos a H. Grossmann, *Das Akkumulations und Zusammenbruchsgesetz des kapitalistischen Systems*, Leipzig, 1929, en el que unas pocas observaciones metodológicas constituyen el único aporte valedero de este grueso volumen de 620 páginas. Una interesante comparación entre las teorías marxistas y las de Keynes fue llevada a cabo por Joan Robinson, *An Essay on Marxian Economics*, Londres, 1942; nueva ed., 1947, autor no marxista cuya crítica de la "ley de la baja tendencial de la tasa de beneficio" (libro III de *El capital*) concuerda con la crítica del economista marxista N. Moszkowska, *Zur Dynamik des Spätkapitalismus*, Zurich, 1943.

En general, la discusión científica de las teorías económicas de Marx choca contra obstáculos de toda especie: los intereses políticos e ideológicos suelen perturbar a menudo la investigación objetiva, difícil de por sí por la falta de una edición histórica y crítica de las obras completas de Marx.

³⁷ Hace relativamente poco que se ha reconocido el carácter estrictamente sociológico de *El capital*. Destaquemos al respecto que Joseph Schumpeter, profesor de economía política en Viena y luego en Nueva York, Bonn y Harvard, muerto en 1950, se esfuerza por demostrar, en su *Capitalisme, socialisme et démocratie* (1ª ed. 1942) [hay trad. cast.], que "la sociología y la economía política se interpenetran en la argumentación marxista" y que "todos los principales conceptos y proposiciones de Marx son (...) al mismo tiempo económicos y sociológicos". Trad. franc., París, Payot, 1951, pág. 118 y sigs.

³⁸ Carta de Marx a Lassalle, 22 de febrero de 1858.

³⁹ Carta de Marx a Lassalle, 12 de noviembre de 1858.

⁴⁰ *Einleitung zu einer Kritik der politischen Ökonomie* (1857), texto póstumo. Citamos según la edición de Kautsky: Karl Marx, *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, 1930, 11ª edición, pág. XXXVI.

⁴¹ *Ibid.*, pág. XXXV.

⁴² "Hegel (...) sucumbe a la ilusión de concebir lo real como el resultado del pensamiento que se reabsorbe en sí, se profundiza en sí, se mueve por sí solo, mientras que el método de elevarse de lo abstracto a lo concreto no es sino la manera de proceder del pensamiento para apropiarse de lo concreto, para reproducirlo mentalmente como cosa concreta." (*Ibid.*, pág. XXXVI.)

⁴³ *Ibid.*, pág. XLI y sigs.

⁴⁴ *Ibid.*, pág. XXXIX. Corregimos el texto descifrado por Kautsky según *Grundrisse*, edición 1953, pág. 24.

⁴⁵ *Ibid.*, pág. XL.

⁴⁶ *Le capital*, libro I. Trad. J. Roy, t. I, pág. 17 y sigs.

⁴⁷ *Ibid.*, pág. 18 y sigs.

⁴⁸ En la *Introducción* de 1857, se trata de la "dialéctica de los conceptos: fuerza productiva [medios de producción] y relaciones de producción, dialéctica cuyos límites deberán determinarse, lo que no suprime la diferencia real". *Zur Kritik...*, pág. XLVII. En cambio, en sus cartas a Engels y a Kugelmann, Marx hace expresa mención de su método dialéctico. Cf. carta de Marx a Engels, 1º de febrero de 1858, y a Kugelmann, 27 de junio de 1870.

⁴⁹ *Le Capital*, I, trad. Roy, I, pág. 29.

⁵⁰ Conviene señalar que Marx y Engels otorgaban al obrero Joseph Dietzgen, filósofo autodidacta de genio, el mérito de haber descubierto en total independencia el método dialéctico que Marx formulara antes que él. Su teoría de la abstracción fue definida en una carta dirigida a Marx (7 de noviembre de 1867) y luego en un opúsculo titulado *Vom Wesen der menschlichen Kopfarbeit* (1869) cuyo manuscrito Marx conocía. J. Dietzgen se reveló como el precursor de Ernst Mach, cuya teoría epistemológica tuvo un papel decisivo en el desarrollo de la física moderna. En este sentido, la crítica vehemente que Lenin creyó necesario formular contra ciertos pensadores rusos que intentaban demostrar la afinidad entre la dialéctica marxista y la epistemología de Mach, no es sino un retorno al materialismo metafísico que Marx y Dietzgen ya habían superado.

La obra de Lenin, *Materialismo y empiriocriticismo* (1908) fue un gesto político antes que un trabajo científico. Véase en este sentido la refutación de Lenin realizada por A. Pannkoek, *Lenin as a Philosopher*, Nueva York, 1948. Pese a su tendencia al marxismo ortodoxo, el autor —astrónomo de valor— no tiene mayores dificultades en demostrar la superioridad científica de Dietzgen y Mach sobre Lenin y Plékhánov.

⁵¹ *Le Capital*, I, París, 1948, pág. 27 y sigs. El estudio apareció en *Vestnik Evrope*, revista rusa publicada en Petersburgo, mayo de 1872. El autor, quien había firmado "K-n, I" era el economista y estadístico I. I. Kaufmann, profesor en Petersburgo. Marx lo volverá a citar en una carta a Engels, del 1º de agosto de 1877. En 1878, llenará varios cuadernos de extractos y notas críticas con motivo de la lectura (en ruso) de la obra del mismo autor, *Teoría y práctica de los negocios bancarios*, Petersburgo, 1873. Cf. Fondo de manuscritos de Marx, Amsterdam.

⁵² *Le Capital*, I, trad. Roy, pág. 27.

⁵³ *Ibid.*, pág. 27 y sigs. En el texto alemán, el pasaje citado comienza así: "*Marx betrachtet die gesellschaftliche Bewegung als einen naturgeschichtlichen Prozess (...)*" Cf. *Das Kapital*, Erster Band; Viena-Berlín, Volksausgabe, 1932, pág. 16. Se advertirá que la versión francesa [y cast., que la reproduce] es de un carácter menos fuerte.

⁵⁴ Cf. Karl Marx, *Herr Vogt*, Londres, 1860, pág. 35. En su carta a Marx, Dietzgen subraya además este aspecto de la enseñanza marxista descuidado por el crítico ruso: "Usted expresa por primera vez y en una forma clara, irrefutable, científica, lo que en adelante constituirá la tendencia *consciente* del desarrollo histórico: subordinar la potencia natural ciega del proceso social de producción a la conciencia humana." Cf. Karl Marx, *Briefe an Kugelmann*, Berlín, Dietz., s. f., pág. 34 y sigs. Al comunicar esta carta a Kugelmann, Marx anota: "Engels destaca con justa razón que la filosofía autodidacta practicada por los obreros ha hecho enormes progresos, si se compara a este curtidor con el zapatero Jacob Boehme." (*Ibid.*, pág. 33 y sigs.)

⁵⁵ *Le Capital*, I, ed. Roy, t. I, pág. 28.

⁵⁶ *Ibid.*, recordemos que en el Primer Congreso del Instituto Internacional de Sociología, realizado en París en 1894, el criminólogo E. Ferri hizo una exposición sobre "sociología y socialismo" en la que afirmaba que la obra de Marx era "la aplicación lógica de las inducciones fundamentales del darwinismo y del spencerismo en el dominio de la economía política y de la sociología". Cf. *Annales de l'Institut intern. de sociologie*, París, 1895, pág. 163. La tesis de E. Ferri, también expuesta en su libro *Socialismo y ciencia positiva*, publicado en Roma en 1894, ha sido criticada con frecuencia por los adeptos de Marx.

⁵⁷ *Le Capital*, I, pág. 27 y sigs.

⁵⁸ *Le Capital*, I, pág. 19.

⁵⁹ *Le Capital*, ed. Roy, t. II, pág. 10.

⁶⁰ Arturo Labriola, al rehusarse a aceptar "la transformación [por parte de Marx] de las categorías económicas en *mitos sociales*", rechaza al mismo tiempo toda concepción racional de la ciencia, concepción que fue y permanece invariable antes y después de Marx; el autor italiano no imagina un solo instante en que la "era en sí de las relaciones económicas" buscada por Marx pueda reducirse, en última instancia, a un conjunto de abstracciones teóricas que funcionan como principios explicativos. Cf. A. Labriola, *Karl Marx*, 1909, pág. 131 y sigs.

⁶¹ *Le Capital*, ed. Roy, t. II, pág. 208.

⁶² *Ibid.*, pág. 59.

⁶³ *Ibid.*, pág. 181.

⁶⁴ *Ibid.*, pág. 56.

⁶⁵ *Value, Price and Profit*, ed. Nueva York, 1935, pág. 35.

⁶⁶ Carta de Marx a Kugelmann, 11 de julio de 1868.

⁶⁷ *Das Kapital*, 3. Buch, I, pág. 213.

⁶⁸ Cf. L. von Bortkiewicz, *Zur Berichtigung der grundlegenden theoretischen Konstruktion von Marx im III. Band des "Kapital"*. *Conrad's Jahrbücher f. Nationalökonomie*, 1907.

⁶⁹ *Mehrwerttheorien*, II, pág. 263.

⁷⁰ *Le Capital*, I, trad. Roy, t. III, pág. 87. Los términos entre paréntesis sólo aparecen en el original alemán.

⁷¹ *Das Kapital*, III, pág. 47.

⁷² Carta de Marx a Engels, 24 de agosto de 1867: "Lo que hay de mejor en mi libro es: 1. (...), la importancia dada, desde el primer capítulo, al carácter dualista del trabajo; 2. el análisis de la plusvalía independientemente de sus formas particulares, tales como beneficio, interés, renta terrateniente, etc." Véase además la carta a Engels del 30 de abril de 1868, donde resume con toda claridad la estructura lógica y temática del libro tercero: se demostrará que el beneficio es como la "forma ilusoria" de la plusvalía. Cf. Marx a Engels, 18-1-1868.

⁷³ Carta de Marx a Engels, 27 de junio de 1867.

⁷⁴ *Das Kapital*, Buch III, 2. Teil, pág. 866 y sigs. Todas estas expresiones figuran en el capítulo 48, titulado "La fórmula trinitaria".

⁷⁵ *Ibid.*, pág. 885.

⁷⁶ Por lo mismo, discutimos la interpretación contraria dada por H. Grossmann, "Die Aenderung des Aufbauplans des Marxschen Kapitals und ihre Ursachen", *Arch. f. die Geschichte des Sozialismus...*, XIV, 1929, págs. 305-338, y retomada por Alex Barbon, "La dialectique du Capital", *Revue Internationale*, sept. 1946, págs. 124-136. H. Grossmann y A. Barbon no han hecho uso de todas las fuentes que les hubieran permitido pronunciarse con conocimiento de causa sobre el problema que discuten. Coincidimos en cambio con O. Morf, *Das Verhältnis von Wissenschaftstheorie und Wirtschaftsgeschichte bei Karl Marx*, Berna, 1951, pág. 75 y sigs. La exposición de la metodología marxista intentada por el autor en este libro padece, pese a sus excelentes observaciones, de un exceso de sistematización.

⁷⁷ El primero en conocer el plan de la obra proyectada fue F. Lassalle. Cf. carta de Marx a Lassalle, 22 de febrero de 1858. Sólo después de algunas semanas Marx lo expondrá sin modificaciones, a Engels. Cf. carta del 2 de abril de 1858. El plan figura en el Prefacio a *Zur Kritik...*, de enero de 1859.

⁷⁸ Cf. Karl Kautsky, *Aus der Frühzeit des Marxismus*, Praga, 1935, pág. 53.

⁷⁹ Carta de Marx a Lassalle, 22 de febrero 1858.

⁸⁰ *Idem*, 11 de marzo de 1858.

⁸¹ El libro primero de *El capital* contiene también, bajo una forma por entero diferente, los temas del valor y del dinero, ya tratados en el "primer cuaderno" aparecido en 1859. Sólo el capítulo "Consideraciones históricas sobre el análisis de la mercancía" que figuraba en ese cuaderno, no fue recogido en *El capital*: Marx había decidido consagrar un cuarto libro a la *Historia de la teoría*. Cf. *El capital*, libro I, prefacio. Acerca de los errores de cálculo de Marx, véase asimismo su carta a Kugelmann, 13 de julio de 1867.

⁸² La prueba palpable de nuestra hipótesis se encuentra en las observaciones de Marx, muy frecuentes en el libro tercero de *El capital*, en las que remite a los temas a tratar "más tarde". Tiene que ver en especial con la competencia (*Das Kapital*, III/1, págs. 102, 223) y la propiedad terrateniente (*op. cit.*, III/2, págs. 662, 832).

⁸³ Véanse los juicios de Rosa Luxemburgo a propósito del estado incompleto de los manuscritos póstumos de Marx, en F. Mehring, *Karl Marx*, 1933, 5ª edición, pág. 411 y sigs. Con mayor claridad que cualquier demostración, los cuadernos de estudio de 1870 a 1882 (Fondo de manuscritos de Marx) prueban que su autor había desarrollado el interés por la investigación científica hasta convertirlo en la más alta pasión del espíritu, a menos que una mera aproximación fenomenológica descubra en esto el ejercicio pedantesco de una manía literaria: ¿cómo explicar, por ejemplo, que Marx se haya tomado el tiempo y la paciencia, desde 1870 a 1880, para llenar cuatro cuadernos de un total de casi 600 páginas de una escritura apretada y minúscula, con la cronología de los hechos históricos desde el año 90 antes de nuestra era hasta 1648, según la monumental obra *Weltgeschichte für das deutsche Volk*, de F. Ch. Schlosser? (Una parte de esos "extractos cronológicos" ha sido publicada en Marx-Engels-Lenin-Stalin, *Zur deutschen Geschichte*, Berlín, Dietz, 1953, I, págs. 287-516.)

Capítulo 2

FETICHISMO SOCIAL

GENESIS DEL CAPITAL, RELACION SOCIAL DE PRODUCCION

EN mayor medida que las partes publicadas de *El capital*, los manuscritos póstumos nos informan acerca del sentido de la división establecida por el autor entre el “procedimiento de exposición” y el “procedimiento de investigación” de su método.¹ Entendemos así que si Marx juzgó correcto poner el capítulo más abstracto de su obra al comienzo del libro primero de *El capital*, no fue porque hubiera tenido *a priori* la intuición de la “forma-valor” (*Wertform*) como “forma celular económica” del modo de producción capitalista:² antes de alcanzar este nivel de abstracción, se había consagrado a extensos trabajos de análisis histórico y sociológico de la economía burguesa. Por medio de estos laboriosos esfuerzos —probados por la enorme masa de manuscritos— se percibe su deseo de descubrir ciertos fenómenos básicos a partir de los cuales se podría emprender, al mismo tiempo, la explicación científica de la estructura económica de la sociedad burguesa y la crítica ética del capitalismo.

Como ya hemos visto, la alienación social de los hombres y el fetichismo social en la civilización burguesa fueron los primeros descubrimientos originales de Marx. Cuando en 1857 retoma el trabajo interrumpido en 1844, hará de estos descubrimientos —consignados en los manuscritos parisenses— el punto de partida y el núcleo de su nueva obra. Sin embargo, en esta ocasión el problema de la génesis histórica de las formaciones sociales —apenas esbozado en 1844— será objeto de una investigación más metódica, a tal punto que disponemos de un cuadro casi completo de la evolución de los tipos sociales de producción, según son definidos en el *Prefacio* de 1859. Entre los principales criterios de distinción de los tipos históricos, Marx elige la relación de dependencia del individuo frente al grupo social y a sus instituciones económicas y políticas. Rechaza de manera categórica, calificándola como “robinsonada”, toda hipótesis que postula la existencia en el pasado lejano de individuos aislados. Estas ficciones son simples proyecciones en el pasado de algo que en rigor es la situación fundamental

de los individuos en la sociedad burguesa: "Cuando más remontamos la historia, más el individuo —aun el individuo productor— aparece como un ser dependiente, perteneciendo a un todo más amplio: en primer término, de un modo todavía natural, a una familia y a una tribu, que es la extensión de la familia; más tarde, a una comunidad surgida, en sus diferentes formas, del antagonismo y de la fusión de las tribus. Sólo a partir del siglo XVIII, en la 'sociedad burguesa', las diferentes formas de las relaciones sociales se levantan ante el individuo como un simple instrumento para sus objetivos privados, como una necesidad extrínseca."³

El atomismo social alcanzó su paroxismo precisamente en la época en la que las relaciones sociales lograron un grado de complejidad hasta entonces insospechable. Esto lleva a Marx a adoptar la fórmula aristotélica para vertirla en un nuevo molde: "El hombre es, en el sentido más literal, un *zoon politikon*; no sólo es un animal social, sino además un animal que no puede individualizarse sino en la sociedad."⁴

El grado de integración del individuo al grupo social varía según la estructura económica de dicho grupo: es función de las condiciones objetivas en las que se ejerce la actividad material del grupo social y de su modo de apropiación de esas condiciones de existencia. En las formas primitivas de la sociedad, el individuo forma un todo, por así decir, con las condiciones naturales de su trabajo y con el grupo al que pertenece. De ahí el carácter natural de la propiedad familiar y tribal, carácter que se modifica en el curso del proceso histórico pero que siempre se define por el comportamiento de los individuos frente a las condiciones naturales de su actividad productiva: "En su origen, *propiedad* no significa (...) sino comportamiento del hombre respecto de las condiciones naturales de su producción; esas condiciones le pertenecen, *están supuestas al mismo tiempo que su propia existencia*, y él se comporta con ellas como siendo los *presupuestos naturales* de su propia individualidad; son, por así decir, la prolongación de su cuerpo. Para hablar con propiedad, no hay relación entre el individuo y sus condiciones de producción, sino que el individuo existe de una doble manera: *subjetivamente como él mismo*, y *objetivamente en estas condiciones naturales inorgánicas de su existencia*."⁵

Marx ilustra esta noción sociobiológica de la propiedad con ejemplos extraídos de la historia asiática, antigua y eslava. En la comuna oriental, el trabajador —copropietario de la tierra poseída en común— es dueño de sus condiciones de existencia y posee así una existencia subjetiva autónoma como miembro de la comunidad de trabajo. Libre en el seno de esta comunidad familiar, se halla sometido no obstante —al igual que en la sociedad asiática— a la autoridad del déspota, quien encarna la unidad de numerosas comunas y a quien éstas deben ceder el excedente de su producción: a cambio de esto, se benefician con las grandes obras, acueductos y medios de comunicación ordenados por la autoridad central. Esta coexistencia de comunidades familiares de producción y de instancias centrales autoritarias aparece bajo diferentes formas en las sociedades eslava, mexicana, peruana y celta.⁶ En la antigüedad, la aparición de las ciudades da nacimiento a nuevas relaciones de propiedad y de producción. Junto a la propiedad privada de la tierra, existe la propiedad común del Estado, el *ager publicus*

cuya defensa incumbe a los campesinos minifundistas, miembros de la comuna. La organización de las familias comienza por ser puramente militar: la guerra es la gran tarea común cuyo objetivo consiste en asegurar, mediante conquistas y ocupaciones, las condiciones objetivas de existencia. "El individuo se halla en condiciones de trabajo tales que le impiden darse como objetivo la adquisición de riquezas; sólo puede aspirar a su propia conservación, a su reproducción como miembro de la comunidad, como propietario de la parcela de tierra y, como tal, integrante de la comuna."⁷

En la forma germánica de la propiedad, el miembro de la comuna no es, en tanto tal, copropietario del bien comunal: el *ager publicus* sólo aparece aquí como complemento de la propiedad individual. Las familias, entidades económicas, viven aisladas, separadas por grandes distancias, y sólo se reúnen en ocasiones excepcionales para hacer frente a las necesidades de la guerra, a las exigencias de la religión o para arbitrar litigios.

En un resumen de su cuadro de las formas precapitalistas de propiedad, Marx subraya que en todas las formas sociales en las que la propiedad terrateniente y la agricultura son la base del orden económico, la apropiación no se realiza por el trabajo sino mediante la tierra, condición natural e instrumento original de trabajo, laboratorio y depósito de materias primas. El individuo se comporta respecto de las condiciones objetivas del trabajo como si éstas fueran personales; la principal de tales condiciones objetivas no aparece como producto del trabajo, sino como naturaleza: de un lado el individuo viviente, del otro la tierra como condición objetiva de la reproducción. No obstante, este comportamiento respecto de la tierra está mediatizado por la existencia natural históricamente más o menos desarrollada y modificada del individuo en tanto miembro de una comuna. "Un individuo aislado no podría tener propiedad de la tierra, así como no podría tener un lenguaje."⁸

En el interior de la esfera de intereses de la comuna —cualquiera que sea su forma—, la integración del individuo a la comunidad es la condición misma de la conservación y salvaguardia de la unidad social. Cuando el individuo modifica sus relaciones con el grupo, se producen efectos destructivos que llegan hasta el debilitamiento de la comunidad. Si permanece fiel a las normas tradicionales que regulan sus vínculos con la naturaleza y con los otros miembros del grupo, éste puede conocer un cierto desarrollo necesariamente limitado. Pero en este caso el individuo no puede alcanzar el desarrollo de su personalidad, puesto que debe soportar las limitaciones que le impone el modo de existencia específico de un grupo social históricamente fijado. Sin embargo, estas condiciones históricas están sometidas a una evolución perpetua debida al espíritu inventivo del hombre, al enriquecimiento de las necesidades humanas, al descubrimiento y creación de nuevos medios para satisfacerlas. Toda reproducción de la existencia humana es destrucción de las formas de existencia anteriores; pero ello significa también la transformación de los productores mismos, la aparición de cualidades individuales, nuevos tipos de apropiación de la naturaleza, nuevas formas de trabajo productivo. Esta renovación de las condiciones naturales e históricas del grupo social paralela a la transformación de los modos de integración del hombre respecto de la sociedad puede ocasionar la disolución total de las estruc-

turas sociales, si las fuerzas productivas alcanzadas por el hombre resultan incompatibles con el modo de existencia vigente.

La aparición del capital señala la disolución de las anteriores relaciones sociales desde tres puntos de vista: disolución de la relación del hombre con la tierra, con sus instrumentos de trabajo y con el trabajo mismo. “El mismo proceso que separó la masa de individuos de sus antiguas relaciones (...) respecto de las *condiciones objetivas del trabajo*, al negar estas condiciones y al transformar a estos individuos en *trabajadores libres*, este mismo proceso ha liberado virtualmente esas *condiciones objetivas del trabajo* —tierra, materias primas, instrumentos de trabajo, dinero, etc.— respecto de su anterior vínculo con los individuos ahora liberados (...). El mismo proceso que coloca a la masa de obreros libres delante de las *condiciones objetivas del trabajo* ha opuesto estas condiciones, en tanto *capital*, a los obreros libres.”⁹

De este modo, Marx vuelve al concepto de *Verselbständigung*, la cristalización, osificación y “fetichización” de las relaciones de trabajo, tal como lo había formulado desde una visión puramente ética en los manuscritos parisienses de 1844. “La separación entre las condiciones objetivas y las clases transformadas en trabajadores libres debe aparecer, en el polo opuesto, como la osificación de estas mismas condiciones.”¹⁰

La génesis del capital como forma específica de la riqueza social está ligada, también ella, a un proceso histórico que se inscribe con letras de sangre en los anales de los pueblos. Marx lo describirá *in extenso* en uno de los capítulos más inquietantes de *El capital*. Los manuscritos de 1857-1858 insisten en particular sobre el aspecto sociológico y económico de este proceso de desposesión y de acumulación, que se manifiesta como antagonismo creciente entre el trabajo y la riqueza amonedada. El capital no se forma ni a partir de la propiedad terrateniente, ni a partir de las veedurías; nace de la fortuna de los mercaderes y de los usureros, cuando el trabajo vivo y las condiciones de trabajo se ofrecen libremente a la compra. Para ello, era necesario que una masa de fuerzas de trabajo vivo fuera arrojada al mercado y que esas fuerzas fuesen “libres” en un doble sentido: libres de sus antiguas relaciones de servidumbre y carentes de toda fortuna, de toda propiedad; “libres” de venderse, de mendigar, de vagabundear o de pillar. Tal es el origen esencialmente social del capital, en otros términos, del *valor de cambio*, que no es sino la apropiación del trabajo ajeno bajo la apariencia del intercambio; *origen social*, porque el capital está ligado a la existencia de una clase de capitalistas que puede *comprar* y de una clase de trabajadores libres que debe *vender* su fuerza de trabajo. “*La producción, nacida de una sociedad dividida en capitalistas y asalariados, es (...) un resultado esencial del proceso de valorización del capital (...)*. Puesto que en este proceso el trabajo objetivado aparece al mismo tiempo como una *no-objetividad* del trabajador (...), como *propiedad* de una voluntad ajena al obrero, el capital es simultánea y necesariamente *capitalista*. La idea de ciertos socialistas según la cual nos haría falta [en la sociedad sin clases] el capital pero no los capitalistas, es falsa. La noción de capital implica que las condiciones objetivas del trabajo (...) adquieren una forma *personal* frente al trabajo o, lo que es igual, que ellas se muestran

como propiedad de una personalidad ajena al obrero. La noción de capital implica la de capitalista.”¹¹

No obstante —precisa Marx— la noción de capital acarrea además otros elementos, algunos de los cuales pueden hacer pasar a segundo plano su carácter de propiedad personal y mostrarlo como separado del capitalista: el capital puede entonces prestarse, acumularse, etc. En este sentido, el capital parece confundirse con su materia, apariencia que ha engañado a numerosos economistas, mientras que otros han logrado comprender, por ejemplo, que la mercancía y el dinero no se convierten en capital sino en ciertas condiciones determinadas. Para Marx, todos estos errores, confusiones y titubeos desaparecen cuando sólo nos atenemos a la génesis histórica y social del capital. Considerado desde este ángulo, el capital se presenta esencialmente como una relación social de producción. La transición del concepto de *alienación* —desarrollado con amplitud en los manuscritos de 1844— al concepto de *reificación* (*Verdinglichung*) se opera poco a poco en los manuscritos de 1857-1858, para tomar su forma definitiva cuando Marx redacta los diversos libros de *El capital*. Sin embargo, la significación ética del concepto de alienación pasará sin variar al concepto de “reificación”, aplicado a las relaciones humanas en el régimen de la economía capitalista. En este sistema, la disolución de todas las actividades sociales en relaciones de intercambio está simbolizada por la transformación de los productos —otrora valores de uso— en mercancías, es decir, en valores de cambio. En adelante, la producción de cada individuo depende de la producción de todos los demás, de manera que el intercambio se convierte en una necesidad constante y el valor de cambio aparece como una mediación universal entre los cambiadores. El contenido, la forma y el medio de satisfacción del interés particular están dados por las condiciones sociales con independencia de los individuos singulares. Todo el poder ejercido por cada individuo sobre la actividad de los demás proviene de su posesión de los valores de cambio, del dinero, mediador de su poder social. Cualquiera que sea la manifestación y naturaleza particular de su actividad, toda ella se convierte en valor de cambio, abstracción en la que se niega y se borra toda individualidad y toda particularidad. Ante los individuos indiferentes, el carácter social de las actividades y de los productos aparece proyectado en las cosas; sus relaciones personales adquieren el aspecto mágico de relaciones entre cosas.¹²

Veremos luego, a propósito del fetichismo de las mercancías, de qué manera Marx supo armonizar los aspectos éticos y sociológicos de su concepción de la “reificación” de las relaciones sociales. En todo caso, conviene retener de las observaciones precedentes la importancia de las investigaciones históricas a las que Marx se entregara antes de formular el principio general que creía poder deducir del estudio genético de las formaciones sociales. Este principio, cuyo alcance heurístico en materia de morfología social no puede ignorarse, se encuentra brevemente enunciado en el siguiente pasaje del segundo libro de *El capital*: “Cualesquiera que sean las formas sociales de producción, los trabajadores y los medios de producción siguen siendo siempre sus factores. Pero unos y otros sólo lo son en potencia en tanto subsista su estado de separación. Para que haya producción es

necesario que se combinen. Las épocas económicas de la estructura social se diferencian según la manera particular en que se opera esta combinación.”¹³

Los diversos manuscritos de *El capital* nos proporcionan una confirmación brillante de nuestro modo de interpretar el “materialismo” del método marxista. En todo momento, esos textos nos remiten a las fuentes éticas y sociológicas que forman la base del vasto fresco en el que Marx quiso pintar la civilización capitalista, pero de la cual sólo pudo trazar los grandes contornos.

Un prejuicio corriente pretende que *El capital* es una obra “abstracta” escrita a la manera “hegeliana”. Ahora bien, si se examina la estructura arquitectónica del primer libro —el único del que se puede afirmar con certeza que pertenece a Marx— se verifica que alrededor de un sexto del volumen sorprende por su carácter abstracto y sus formulaciones de estilo hegeliano.¹⁴ En cambio, el resto de la obra contiene desarrollos muy concretos de naturaleza histórica y sociológica, en los que las descripciones empíricas y las estadísticas ocupan un lugar de privilegio.

Las cuarenta páginas del parágrafo dedicado a la “forma del valor” se cuentan entre las más abstractas del libro. Vienen luego, según su grado de abstracción, los capítulos sobre la tasa de la plusvalía, la transformación del dinero en capital, la conversión del valor en salario: en total, ¡seis capítulos sobre veinticinco!¹⁵ El capítulo sobre la “jornada de trabajo” es puramente histórico y descriptivo e incluye numerosas citas de documentos de toda especie.

La cuarta sección, titulada “La producción de la plusvalía relativa”, ocupa cuatro capítulos —los más extensos del libro—, del que representan un cuarto en cuanto al volumen. Trata temas cuyo contenido no puede ser más concreto: cooperación, división del trabajo y manufactura, maquinismo y gran industria. Las descripciones históricas y las referencias a la tecnología y a las estadísticas constituyen su sustancia.

Sucede otro tanto con la séptima sección consagrada a la acumulación del capital: cerca de un cuarto del libro contiene ilustraciones estadísticas de la ley de acumulación capitalista.

Los capítulos sobre la plusvalía relativa, el precio de la fuerza de trabajo, el salario fijo y el salario a destajo, etc., no presentan ninguna dificultad: desarrollan de alguna manera las premisas concretas de la “ley del valor”.

Que un libro del que cinco sextos están escritos en un estilo transparente y que, como obra de erudición, difiere de otras obras del mismo género por el interés nunca disimulado que muestra por la miseria humana, por sus causas y sus remedios, que semejante libro —pese a su carácter en ocasiones abstracto— haya podido tener la influencia que conocemos, no tiene nada de sorprendente. *El capital* es una obra científica y a la vez un mensaje ético. Es un libro engendrado por la misma miseria que analiza, y nacido de la pasión revolucionaria que quisiera suscitar. Por lo demás, una obra sólo es humana en proporción a la intensidad de la imagen que nos da de su autor, o sea, en proporción a su subjetividad. Y si la mayor subjetivi-

dad es al mismo tiempo la suprema humanidad, luego este es el libro más subjetivo que haya existido; ahí reside, tal vez, el secreto de su acción.

“El secreto de la expresión del valor, la igualdad y la equivalencia de todos los trabajos —porque son y en tanto son trabajos humanos— no puede descifrarse hasta que la idea de igualdad no alcance la tenacidad de un prejuicio popular. Esto sucede en una sociedad en la que la forma mercancía se ha convertido en la forma general de los productos del trabajo, y en la que, por lo tanto, la relación social dominante es la relación de los hombres entre sí como productores y como mercaderes.”¹⁶

Marx no fue el primero en descubrir este secreto, pero en cambio su obra original consistió en dar un contenido ético y una base sociológica a la teoría del valor-trabajo.

Ya en 1844, cuando comentaba sus lecturas económicas, intuyó la naturaleza inhumana, asocial, del intercambio fundado sobre la propiedad privada. Y cuando en *El capital* comienza por desarrollar la teoría del valor y del fetichismo de la mercancía, renueva las reflexiones sobre la alienación humana ya presentes en sus cuadernos parisienses.¹⁷

En la época, Marx había comprendido que para la economía política el ser social del hombre sólo se manifiesta bajo la forma del intercambio y del comercio: forma alienada de las relaciones sociales, caricatura de la naturaleza social de los hombres. Sólo la necesidad y el interés egoísta constituyen el vínculo entre los mercaderes y los productores, que son al mismo tiempo propietarios privados que no pueden vincularse si no es en calidad de tales. En el régimen de intercambio, el trabajo es por esencia un medio de sustento —*Erwerbsarbeit*—, es decir, una actividad en la que el hombre se encuentra con respecto a su producto y a la sociedad, en una relación alienada y servil; el único objetivo de su actividad es la conservación de su existencia individual, el trabajo es apenas un instrumento para vivir y de ninguna manera una manifestación de su personalidad, de su humanidad. Ya en 1844, Marx escribía: “El producto es fabricado como *valor*, como *valor de cambio*, como *equivalente*; ya no es fabricado según su relación inmediata, personal, con el productor.”¹⁸ El productor viene a ser esclavo de su necesidad tanto como de las necesidades del prójimo. “Cuanto mayor y más desarrollada aparece la fuerza social en el seno de la relación de propiedad privada, más el hombre se torna egoísta, asocial, alienado de su propio ser.”¹⁹

A medida que la civilización avanza y se acentúa la división del trabajo, se convierte más el hombre en un ser abstracto, un mecanismo, un monstruo físico y espiritual. En el valor de cambio, en el dinero, la indiferencia del productor respecto de su producto y de la personalidad del propietario privado acarrea como consecuencia el dominio del producto sobre el productor, del objeto sobre la persona. La mercancía es el símbolo de la alienación y de la servidumbre del productor en relación consigo mismo y con los otros. “Yo he producido para mí y no para ti; tú has producido para ti y no para mí. En sí mismo, el resultado de mi producción no tiene ninguna relación contigo, igual que el resultado de tu producción no tie-

ne ninguna relación inmediata conmigo. En otros términos, nuestra producción no es una producción del hombre para el hombre, no es una producción social.”²⁰

El vínculo social entre los productores es sólo una falsa apariencia, que disimula el pillaje y el engaño recíprocos. Sin “equivalente”, el hombre no es nada para el hombre; la necesidad humana como tal, sin instrumento de intercambio, no encuentra sosiego. “Nuestro único lenguaje inteligible son nuestros objetos en su relación mutua; [sin eso] un lenguaje humano sería ininteligible. Semejante lenguaje no tendría efecto alguno y sería considerado, por un lado, como una súplica y por lo tanto percibido como *humillación* (...) y, por otro lado, como impudor o locura (...). Estamos mutuamente alienados respecto de la naturaleza humana, a tal punto que el lenguaje difecto de este ser se nos aparece como una *ofensa a la dignidad humana*; en cambio, el lenguaje alienado de los valores materiales aparece como la única dignidad justificada (...).”²¹

Hemos citado estos pasajes de los manuscritos de 1844 para denunciar el prejuicio corriente que no quiere ver en esos escritos sino obras “de juventud”, “superadas” por el autor de *El capital*: hemos querido señalar que la idea de fetichismo del valor —comienzo de la obra maestra de Marx— se halla explícita en los primeros trabajos ético-económicos. Si el autor se atribuye el mérito de haber sido el primero en demostrar científicamente que en la “forma-valor” de los productos humanos se disimula todo el sistema económico del capital, se debe reconocer que, en su origen, este descubrimiento tenía un carácter ético y que había sido formulado como crítica y acusación de las doctrinas económicas forjadas por los apologistas del capitalismo. La “fuerza de abstracción” no está sola en la base de la concepción fetichista de la mercancía: ante todo, se trata de una actitud mental y afectiva particular que ha dejado una huella profunda en las primeras empresas científicas de Marx. Toda su obra está matizada por este tinte humanista de los comienzos de un pensador que no titubeó en reproducir en sus escritos de madurez citas de Dante, Cervantes, Shakespeare y Goethe, este último presente ya en sus primeros trabajos.

Este espíritu humanista, en el que la ironía vindicativa se mezcla con la pasión ética, anima los capítulos más abstractos de *El capital*, y sobre todo el primero, referente a la mercancía y la moneda. Comparada con las teorías clásicas, la originalidad de la tesis marxista no radica en la reducción del valor de las mercancías a la cantidad de trabajo medido por el tiempo de trabajo, sino en la determinación de este último como “trabajo socialmente necesario”. Gracias a esta abstracción, Marx ha logrado expresar la quintesencia de las teorías clásicas; su principal mérito consiste en el rigor científico con el que supo condensar en unas pocas páginas el resultado de vastas investigaciones que van de Platón y Aristóteles a los economistas más famosos de su época, pasando por autores por completo ignorados a los que saca definitivamente del olvido.²²

Si a veces se admite que Marx no ha formulado una teoría original del valor, el acuerdo, en cambio, es menos general, cuando se trata de definir su contribución personal a la teoría del valor-trabajo. Es cierto que a fuerza de constantes repeticiones, él mismo descuidó señalar el punto preciso en

el que su esfuerzo crítico debió independizar su pensamiento del de sus predecesores. En las ochocientas páginas de *El capital* se hallará una única frase en la que, en pocas palabras, indica su aporte personal a la teoría clásica del valor. En efecto, tras demostrar mediante el análisis de la mercancía que el trabajo humano tiene un carácter "dualista" (*zweischlächtig*) y se diferencia en trabajo productor de valores de uso o trabajo útil y trabajo productor de valores de cambio o de plusvalía, escribe: "He sido el primero en poner de relieve este doble carácter del trabajo representado en la mercancía."²³

Marx agrega asimismo que la "inteligencia de la economía política gira alrededor de este punto".²⁴ Y esto es tanto más cierto cuanto que toda su concepción del modo de producción capitalista —definido como unidad del proceso de trabajo útil y del proceso de trabajo creador de valor y de plusvalía— se desarrolla a partir del concepto de trabajo, caracterizado en su doble naturaleza.²⁵

A primera vista, la tesis de la doble dimensión del trabajo no parece salir del marco de la economía política. "Todo trabajo es, en el sentido fisiológico, gasto de fuerza humana y a este título de trabajo humano igual, forma el valor de las mercancías. Por otro lado, todo trabajo es gasto de fuerza humana bajo tal o cual forma productiva, determinado por un fin particular, y en su calidad de trabajo concreto y útil produce valores de uso o utilidades."²⁶ No obstante, una lectura atenta del contexto en el que se enuncia esta tesis muestra que Marx se coloca en una perspectiva diferente de la adoptada por los economistas en general; permite comprobar que la teoría clásica del valor recibe en él una interpretación que podría denominarse *pluridimensional*, en tanto considera el valor de cambio como *expresión de las relaciones humanas en un estadio determinado de la sociedad*. Esta naturaleza particular de las relaciones humanas es sometida a un análisis exhaustivo, en el que nuestro autor recurre a la vez a criterios sociológicos y a juicios éticos.

El enfoque sociológico aparece con toda nitidez en la primera redacción de la teoría de la mercancía, escrita en 1859. "Las determinaciones del trabajo creador del valor de cambio, tal como resultan del análisis de este concepto, son *determinaciones sociales* del trabajo o determinaciones del *trabajo social*. No son sociales en un sentido general, sino de una manera muy particular: es un modo específico de sociabilidad."²⁷

El modo de trabajo recibe su carácter social de la igualdad de trabajos realizados por los diversos individuos, igualdad que resulta de la reducción de esos trabajos a la misma sustancia, medida cuantitativamente por tiempo socialmente necesario y considerado como el equivalente general de todos los valores de uso. Este equivalente es en esencia el mismo, aunque varíe cuantitativamente con cada modificación de la fuerza productiva de trabajo, debida entre otras causas al progreso de la ciencia y de la técnica. Pero es aquí donde surge el verdadero problema: detrás de la relación social abstracta de los productos metamorfoseados en valores, se esconde la realidad concreta de las relaciones *humanas*. "El trabajo creador del valor de cambio se caracteriza por el hecho de que la relación social entre las

personas se presenta en cierto modo invertida, es decir, como una relación social entre cosas.”²⁸

Con esta observación, Marx retoma las ideas desarrolladas en los manuscritos de 1844 que se refieren al trabajo alienado, a la dominación de las cosas sobre los hombres. En el texto de 1859, denomina “mistificación” al hecho de que una relación social tome la forma de una relación entre las cosas, en otros términos, que las relaciones establecidas entre los individuos en el proceso de su trabajo se metamorfoseen en relaciones abstractas entre los productos del trabajo. “Que una relación social de producción se presente como una cosa existente fuera de los individuos y que las relaciones determinadas que éstos contraen en el proceso de producción de su vida social aparezcan como cualidades específicas de una cosa: esta interversión y esta mistificación prosaicamente real y de ninguna manera imaginaria, caracteriza todas las formas sociales del trabajo creador del valor de cambio.”²⁹

Esta “mistificación” culmina en la mercancía particular llamada dinero. En *El capital*, Marx la reemplaza por la expresión “fetichismo”, en analogía con la superstición religiosa en la que los productos del cerebro humano aparecen como seres independientes capaces de comunicarse entre sí y con los hombres.³⁰ Y para probar de modo fehaciente la transformación casi mágica de las relaciones humanas en cosas inertes —bajo la especie de una moneda cuya función social es servir de equivalente a todas las cosas—, Marx cita el *Apocalipsis*, los Padres de la Iglesia, *La divina comedia*, *El sueño de una noche de verano*, Timón de Atenas, *Antígona*, los discursos de Lutero, etcétera.

Esto verifica que el impulso ético inicial, que hemos encontrado en su adhesión espontánea a la causa obrera, continuó inspirando sus trabajos científicos, elaborados —pese a difíciles condiciones materiales— con la preocupación constante de respetar escrupulosamente las adquisiciones teóricas del pasado y de no cometer ninguna injusticia al juzgar los errores y los méritos de sus predecesores. La real objetividad de sus juicios y críticas no ha sido alterada ni por la pasión ni por la ironía puestas en ellos. Y, sin embargo, Marx se negaba a hacer ciencia por la ciencia misma y a considerar la erudición como un fin en sí. Víctima de un orden social en el que el dinero es la medida de todas las cosas, materiales e inmateriales, quería hacer de la objetividad científica un arma al servicio de la transformación del mundo de las relaciones sociales. Como hombre de ciencia, pudo equivocarse, y no se excluye que sus postulados éticos tengan algo de utópico; en todo caso, no se puede negar que haya penetrado en el secreto de los males de la civilización burguesa: “El comportamiento atomista de los hombres en el proceso *social* de su producción y, por lo tanto, la *reificación* que asumen las relaciones productivas al escapar al control y a la acción del individuo consciente, se manifiesta en primer término en que los productos de su trabajo revisten *generalmente la forma de mercancías*. Por ello es que el *enigma del fetiche-dinero* no es otra cosa que el enigma del *fetiche-mercancía*, su clave definitiva.”³¹

NOTAS

- ¹ *Le Capital*, I, ed. franc., postfacio a la segunda edición, pág. 29.
- ² *Ibid.*, prefacio a la primera edición, pág. 18. A partir de las sugerencias de Engels y Kugelmann, Marx redacta el capítulo sobre la *Wertform*, que coloca como un apéndice de su libro. En la segunda edición de *El capital*, este apéndice, corregido, fue inserto en el capítulo I de la obra. Cf. carta de Marx a Engels, 22 de junio de 1867, y a Kugelmann, 13 de julio de 1867.
- ³ *Zur Kritik...* (*Einleitung*), 1857, pág. XIV.
- ⁴ *Ibid.*
- ⁵ *Grundrisse...* (1857-1858), pág. 391.
- ⁶ *Ibid.*, pág. 377. Marx destaca la "forma más o menos despótica y más o menos democrática" de las sociedades patriarcales.
- ⁷ *Ibid.*, pág. 380. Esta frase está en inglés en el manuscrito de Marx.
- ⁸ *Ibid.*, pág. 385.
- ⁹ *Ibid.*, pág. 402.
- ¹⁰ *Ibid.*, pág. 403.
- ¹¹ *Ibid.*, pág. 412.
- ¹² *Grundrisse*, pág. 75.
- ¹³ *Le Capital*, libro II, pág. 34 y sigs.
- ¹⁴ En el postfacio a la segunda edición de su obra, Marx reconoce haber "coqueteado" con la manera de expresarse de Hegel, sobre todo en el capítulo consagrado al valor.
- ¹⁵ Capítulos 1 (3 y 4), 4, 7, 9, 16 y 17.
- ¹⁶ *Le Capital*, I, ed. Roy, t. I, pág. 73.
- ¹⁷ Cf. J. Hyppolite, "De la structure du 'Capital' et de quelques présuppositions philosophiques de l'œuvre de Marx", en *Etudes sur Marx et Hegel*, París, 1955, pág. 142 y sigs.
- ¹⁸ Cuadernos de notas, 1844; MEGA, I, 3, pág. 539.
- ¹⁹ *Ibid.*, pág. 539 y sigs.
- ²⁰ *Ibid.*, pág. 544.
- ²¹ *Ibid.*, pág. 545 y sigs.
- ²² Georges Sorel fue el primero en descubrir la importancia de la fórmula marxista al comparar el concepto de "trabajo socialmente necesario" con la teoría newtoniana de la gravitación. Marx mismo precisó este punto en su manuscrito sobre la historia de la teoría: "[Ricardo] no concibió la forma específica según la cual el trabajo es el elemento del valor; en especial, no comprendió que el trabajo individual debe ser concebido como trabajo abstracto y general y, en esta forma, como trabajo social." *Mehrwerttheorien*, III, pág. 163. Cf. G. Sorel, *L'ancienne et la nouvelle métaphysique*, 1893.
- ²³ *Le Capital*, I, ed. franc., t. I, pág. 57. En la edición alemana, Marx es más explícito: "Diese zwieschlächtige Natur der in der Ware enthaltenen Arbeit ist zuerst von mir kritisch nachgewiesen worden." *Ibid.*, pág. 45. Véase además la carta de Marx a Engels, 2 de agosto de 1857.
- ²⁴ *Ibid.*, pág. 57.
- ²⁵ *Ibid.*, pág. 197.
- ²⁶ *Ibid.*, pág. 61.
- ²⁷ *Zur Kritik...*, *op. cit.*, pág. 7. "En tanto valores, las mercancías son magnitudes sociales, y por lo tanto algo totalmente diferente de su 'calidad' como 'cosas'. Como valores, representan relaciones entre los seres humanos en su actividad productiva." *Mehrwerttheorien*, III, pág. 152.
- ²⁸ *Ibid.*, pág. 10.
- ²⁹ *Ibid.*, pág. 29.
- ³⁰ *Le Capital*, I, ed. franc., t. I, pág. 85.
- ³¹ *Das Kapital*, *op. cit.*, pág. 99. Este pasaje, omitido en la edición francesa, cierra el segundo capítulo dedicado a los "intercambios".

Capítulo 3

DE LA ALIENACION AL INDIVIDUO INTEGRAL

FORMAS HISTORICAS DE EXPLOTACION

En el modo de producción capitalista, la forma fetichista adquirida por los productos del trabajo humano oculta, como categoría económica, el sustrato social real constituido por las relaciones entre los individuos, reducidos al papel de propietarios privados y al de mercaderes. Cuando los economistas clásicos advirtieron la posibilidad de expresar el valor de los productos mediante la cantidad de trabajo necesario a su producción, hicieron un hallazgo científico de gran importancia. Es cierto que éste había sido facilitado por el desarrollo de la producción mercantil, que imprimió un carácter cada vez más abstracto al trabajo humano y tornó posible la reducción de los trabajos individuales a una medida abstracta de validez universal. En el medioevo europeo, el sustrato social armonizaba con el tipo de producción material; la relación de dependencia personal, ligando siervos y señores, vasallos y soberanos, laicos y religiosos, permitía que las relaciones sociales aparecieran bajo su verdadera luz: como relaciones entre personas. El trabajo medieval poseía un carácter natural, los productos no implicaban ningún disfraz fetichista, toda la vida social era transparente: "Cualquiera que sea el modo (...) en que se juzguen las máscaras que llevaban los hombres de esta sociedad, las relaciones sociales de las personas en sus respectivos trabajos se afirmaban sin equívocos como sus propias relaciones personales, en lugar de disfrazarse como relaciones sociales entre cosas, entre productos del trabajo."¹

En el seno de la sociedad moderna, el derecho ofrece a la economía política una poderosa ayuda para mantener, en el intercambio de mercancías, la apariencia de una igualdad entre los trabajos. En efecto, todo intercambio se realiza sobre la base de un contrato —formal o tácito— entre personas consideradas en su exclusiva calidad de propietarios que ponen en relación sus mercancías con vistas a su apropiación recíproca. No obstante, detrás de esta "igualdad" aparente de los intercambios y los mercaderes existe, como en la Edad Media, una relación de dependencia que subordina una

categoría de individuos a otra, una clase social a otra. De hecho, los propietarios privados que se enfrentan en el intercambio de sus mercancías ocupan posiciones por entero diferentes en la jerarquía social real, pese a que, desde el punto de vista jurídico, se encuentren en un pie de "igualdad" perfecto.

Como hemos visto, Marx no pretende haber descubierto las oposiciones de clase que caracterizan la vida de las sociedades en todos los tiempos y lugares. En cambio, el descubrimiento que parece haber reivindicado como hombre de ciencia y como algo de su exclusiva pertenencia, es la "ley económica del movimiento de la sociedad moderna".² Este descubrimiento científico se vincula de modo directo con la tesis que establece la naturaleza dualista del trabajo humano incorporado a las mercancías, tesis de la que Marx se adjudica la paternidad indiscutible y a la que toma como punto de partida de su análisis teórico de la "anatomía" de la sociedad burguesa.

La estructura temática de *El capital* corresponde perfectamente a la intención del autor; por vía de deducciones sucesivas, accede a la formulación de las leyes del desarrollo y del desmoronamiento del sistema capitalista. El carácter deductivo de su análisis no amengua la certidumbre marxista de haber adoptado un método histórico y genético. En efecto, sabemos que la construcción de *El capital* corresponde a los principios metodológicos del autor, quien ha elegido la forma deductiva como procedimiento de *exposición*, siendo que en la práctica había operado a la inversa, comenzando por la *investigación* de su dominio específico. "El análisis es (...) el presupuesto necesario de la exposición genética, de la inteligencia del proceso real de formación de sus diversas fases."³

Ya hemos mostrado el lugar que ocupan, en *El capital*, los desarrollos históricos y la documentación técnica y estadística, así como el espacio relativamente reducido otorgado a las formulaciones abstractas. Podemos agregar ahora que todo el volumen se halla de alguna manera centrado sobre la tesis inicial ya definida. Los largos capítulos consagrados a la división social del trabajo en la manufactura y en la gran industria, a la jornada de trabajo, a las leyes de producción, a la historia y a las leyes de la acumulación del capital, se presentan como otras tantas verificaciones e ilustraciones destinadas a poner al descubierto la forma particular asumida por la explotación del trabajo vivo en un sistema productivo dominado por el fetichismo de las mercancías.

Por lo demás, sería un craso error creer que los primeros desarrollos de *El capital* remiten en su integridad a la abstracción pura. De ser esto cierto, la transición de la teoría del valor a la teoría de la plusvalía habría planteado al autor (y al lector) dificultades teóricas insuperables. Es por ello que, en el capítulo sobre "la moneda o la circulación de la mercancía", Marx nos ofrece una especie de descripción histórica y psicológica de la génesis del *apetito de ganancia* que caracteriza al capitalista moderno.

Tras considerar la forma moneda y la forma precio de las mercancías, y luego el aspecto morfológico del movimiento de mercancías en la circulación simple (expresado en la fórmula "mercancía-dinero-mercancía" o M-D-M), Marx se ocupa del metal precioso como equivalente real de las mercancías o como mercancía-moneda, en oposición a sus funciones de

medida de los valores e instrumento de circulación. A propósito de la tesaurización recurre a las fuertes evocaciones de la pasión del oro en los autores de la antigüedad, en Shakespeare, en Diderot, etcétera.

“Puesto que el aspecto de la moneda no delata en absoluto lo que ha sido transformado en ella, todo —mercancía o no— se transformará en moneda. ¡Nada dejará de ser venal, nada dejará de venderse y de comprarse! La circulación se convierte en el gran cuerno social de la abundancia, en el que todo se precipita para salir transformado en cristal moneda.”⁴ En su dibujo de la psicología del ahorrista-especulador, Marx mezcla los rasgos de Sísifo, del fetichista y del avaro: vender, acumular, renunciar a todo goce sensual espontáneo, tal es su evangelio.

En las operaciones de compra-venta a crédito, la moneda toma un nuevo aspecto como medio de pago; al mismo tiempo, el cambio del modo de circulación de las mercancías imprime nuevos rasgos —de desconfianza, de astucia, de crueldad— a los agentes del intercambio. El tipo del acreedor implacable se encuentra en todas las formas de producción, y no hace más que encarnar un antagonismo económico más profundo. “En las civilizaciones antiguas, el movimiento de la lucha de clases tiene sobre todo la forma de un combate, siempre renovado, entre acreedores y deudores, que termina en Roma con la derrota del deudor plebeyo, quien es reemplazado por el esclavo. En el medievo, la lucha finaliza con la ruina del deudor feudal; una vez debilitada la base económica que sostiene la potencia política, el deudor pierde esta última. Con todo, esas relaciones monetarias entre acreedor y deudor, en las épocas mencionadas, no son más que los reflejos superficiales de antagonismos más profundos.”⁵

En la producción mercantil como tal, la función de la moneda como medio de pago consiste en realizar el valor de cambio como encarnación del trabajo social. Este papel contradictorio del dinero funcionando como medida y como medio de pago se manifiesta, en concreto, en las crisis monetarias. Las mercancías pierden su valor de utilidad que se borra ante su propia forma, la única riqueza: el dinero.

Último producto de la circulación de mercancías, el dinero es la primera forma fenoménica del capital. Desde un punto de vista histórico, éste nace de la fortuna monetaria adquirida a título comercial o usurario. Es sólo cuando el dinero se transforma en mercancía, y ésta se retransforma en dinero (D-M-D), es sólo cuando la compra se hace exclusivamente con vistas a la venta, cuando el dinero se transforma en capital. A primera vista, parece tratarse de una operación carente de sentido, puesto que su primer y último término (D) son cualitativamente idénticos: ambos son dinero. Pero lo que sucede es que el término final del proceso (D-M-D) hace aparecer una diferencia cuantitativa en relación con el término inicial: “En definitiva, se extrae de la circulación más dinero del que ha sido introducido en ella (. . .). En consecuencia, la forma completa de este movimiento es D-M-D', en la que $D' = D + \Delta D$, es decir, la suma primitivamente arriesgada más un excedente. A este excedente o aumento, lo llamo *plusvalía* (en inglés, *surplus value*).”⁶

En la circulación simple, se trata de la apropiación de los valores de uso u objetos que pueden satisfacer ciertas necesidades. En la circulación del

dinero como capital, se trata de un movimiento que tiene su fin en sí mismo: la valorización del valor. Es un movimiento incesante, sin límites, cuyo agente es el capitalista, personificación del capital, ahorrista racional. “La vida eterna del valor, que el ahorrista cree asegurar salvando el dinero de los peligros de la circulación, el capitalista —más hábil— la gana lanzando de nuevo el dinero a la circulación.”⁷

Los límites en los que hemos circunscripto nuestro estudio no nos permiten seguir al detalle el análisis marxista, que tiende a demostrar que la plusvalía no puede provenir de la circulación de mercancías, del proceso de compra-venta que se reduce a un intercambio de equivalentes, a una simple metamorfosis de la mercancía.⁸ Nos interesa mostrar, por lo contrario, que en su teoría de la plusvalía Marx ha abandonado el terreno propio de la economía política para hacer obra de historiador, de sociólogo y de pensador ético. Al igual que la mayoría de los conceptos empleados por el autor de *El capital*, el de plusvalía supera de lejos el estrecho punto de vista de una disciplina científica, limitada a los datos de una experiencia arbitrariamente aislada de sus dominios conexos.

Para descubrir la fuente de la plusvalía, Marx no se aparta por completo de la esfera de la circulación de mercancías, sino que fija su atención en una fase particular del proceso de compra-venta, fase en la que se enfrentan un comprador, poseedor de dinero, y un vendedor, poseedor de una mercancía de naturaleza particular: su *fuerza de trabajo*. “Entendemos por fuerza de trabajo o potencia de trabajo el conjunto de facultades físicas e intelectuales que existe en el cuerpo de un hombre, en su personalidad viviente, y que él debe poner en movimiento para producir cosas útiles.”⁹

La aparición de la fuerza de trabajo humano bajo la forma de mercancía representa —según Marx— un fenómeno histórico y social de extraordinarios alcances: a partir de él, la civilización capitalista se da su estructura económica y su rostro espiritual. “La naturaleza no produce pura y simplemente poseedores de dinero o de mercancías, por un lado, y poseedores de sus propias fuerzas de trabajo, por el otro. Semejante relación carece de toda base natural, y tampoco es una relación social común a todos los períodos históricos. Con toda evidencia, es el resultado de un desarrollo histórico preliminar, el producto de un gran número de revoluciones económicas y consecuencia de la destrucción de una serie de antiguas formas de producción social.”¹⁰

Más de la mitad del primer libro de *El capital* está consagrado, por una parte, a la génesis histórica y a los aspectos civilizadores de la nueva “relación social”, por la otra, al análisis de las leyes que presiden la perpetuación y reproducción constantes de la estructura fundamental de la economía capitalista. En estas páginas —requisitoria y visión profética tanto como análisis teórico—, Marx acude a todos los recursos de su genio sociológico y ético para persuadir a sus lectores de la “necesidad” del socialismo. Decimos bien: sociológico y ético, puesto que en ninguna parte se limita a fríos enunciados teóricos y eruditos; por doquier entrelaza sus análisis con juicios de valor en los que la ironía se une a la imprecación. Por ejemplo, leyendo el capítulo final de la obra sobre la acumulación primitiva, no podemos dejar de preguntarnos por qué el autor no situó al comienzo este cuadro

desolador de la expropiación de los agricultores ingleses a partir del siglo xv, lo que de alguna manera hubiera permitido asistir al nacimiento del capitalismo industrial. Pero sabemos que prefirió elevarse “de lo abstracto a lo concreto”, tras recorrer él mismo el camino inverso.¹¹

EL PRODUCTOR SEPARADO DE SUS CONDICIONES DE TRABAJO

De las diferentes partes históricas de *El capital*, conviene retener sobre todo la tesis general que presenta su conclusión lógica: “El proceso que *crea* el sistema capitalista no puede (...) ser sino la *separación del productor respecto de la propiedad de sus condiciones de trabajo*, proceso que, por un lado, *transforma en capital* los medios sociales de existencia y de producción y, por el otro, convierte a los productores inmediatos en *trabajadores asalariados*.”¹²

Esta idea constituyó, por así decir, la esencia de la primera intuición que Marx tuviera en la época en que comenzó sus lecturas y estudios económicos. Y en este texto de madurez, ella no es otra cosa que la profundización de la idea central de los manuscritos parisienses: la alienación del trabajo; es el lazo ético que une *El capital* a los manuscritos llamados económico-filosóficos, redactados veinte años antes.

Determinadas condiciones sociales fueron necesarias para provocar la metamorfosis de los productos del trabajo en mercancías y dinero, y luego en capital. La historia de los orígenes del capitalismo ilustra bien este proceso de transformación y pone de relieve a su principal agente: el trabajador libre, vendedor de su fuerza de trabajo, dueño de su persona tras escapar a las cadenas que lo habían atado a la gleba, al señor, a las imposiciones corporativas; el trabajador despojado de sus medios de trabajo y de todas las garantías ofrecidas por las instituciones corporativas. De este modo, el terreno social estaba preparado para que surgiera una nueva forma de esclavitud y de explotación: el asalariado. “El conjunto del desarrollo, que abraza a la vez la génesis del asalariado y la del capitalista, tiene por punto de partida la servidumbre de los trabajadores; su progreso consistió en cambiar la forma de esclavitud, en producir la metamorfosis de la explotación feudal en explotación capitalista.”¹³

La nueva relación de servidumbre está fundada en una relación de derecho, que establece la igualdad entre los vendedores y los compradores de mercancías —paradoja que se desvanece una vez revelada la naturaleza particular de la mercancía llamada fuerza de trabajo—. Como toda otra mercancía, la fuerza de trabajo posee un valor que es medido por el tiempo de trabajo necesario para su reproducción, dicho en otros términos, por el valor de los medios de existencia necesarios para la conservación física del trabajador.

Y es este valor el que el comprador de la fuerza de trabajo concede al trabajador, quien a cambio le cede el *uso* de sus facultades físicas e intelectuales. Desde el punto de vista jurídico, se trata de un contrato sinalagmático perfectamente “equitativo”, puesto que su objeto —la fuerza de trabajo— es pagado de acuerdo con su “valor”. No obstante, lo que distingue la fuerza de trabajo de las restantes mercancías es que su “valor” es

función de las condiciones generales de vida, del nivel de vida tradicional propio de cada país.

“La fuerza de trabajo contiene (. . .), desde el punto de vista del valor, un elemento moral e histórico.”¹⁴ El comprador, quien se ha asegurado el uso temporario de la fuerza de trabajo mediante un contrato cuya regularidad jurídica es indiscutible, utiliza esa fuerza de acuerdo con sus propios intereses: apropiándose del producto del trabajo, cuyo valor de cambio medido en cantidad de trabajo —o sea, en tiempo de trabajo— es superior al valor de uso pagado por el comprador. Así, bajo la apariencia de un pago integral del tiempo de trabajo proporcionado por el obrero —so pretexto de un intercambio de valores iguales—, el comprador sólo paga el equivalente de esta fuerza, medido en medios de subsistencia cuya producción ha exigido un tiempo de trabajo inferior a la duración total del trabajo efectuado por el obrero. En consecuencia, en su jornada de trabajo, el obrero reproduce el valor de su fuerza de trabajo por un lado, y por el otro produce un valor del cual no recibe nada en cambio, una *plusvalía* “que tiene para el capitalista todos los encantos de una creación *ex nihilo*”.¹⁵

Marx llama “tiempo de trabajo necesario” a la parte de la jornada de trabajo exigida para la reproducción, en valores, de los medios de subsistencia del obrero, y “trabajo necesario” a la cantidad de trabajo realizada durante ese lapso; denomina “tiempo extra” a la parte de la jornada de trabajo otorgada como un *plus* al capitalista; “excedente de trabajo”, a la cantidad realizada en ese período.¹⁶ Luego, la plusvalía no es sino una “simple coagulación del tiempo de trabajo extra”, es el trabajo excedente materializado en los productos.¹⁷

Lejos de constituir una invención del capital, el trabajo excedente ha existido en todas las sociedades en las que los medios de producción fueron monopolios de las minorías dominantes. Lo que en rigor diferencia los diversos tipos de sociedad y de sistemas económicos es la *forma* en la que el trabajo excedente es expropiado a los productores inmediatos; pero el *fondo* es siempre el mismo: el productor inmediato —esclavo, siervo u obrero “libre”— debe asumir, además de su propia subsistencia, la del patrón que dispone de los medios de producción. “Poco importa que ese propietario sea el *kalós kagathós* ateniense, el teócrata etrusco, el ciudadano romano, el barón normando, el esclavista norteamericano, el boyardo de la Valaquia, el terrateniente moderno o el capitalista.”¹⁸

El sistema salarial se distingue de los restantes tipos históricos de producción, como la esclavitud y la servidumbre, por el hecho de que el excedente de trabajo y su resultado, la plusvalía, son disimulados detrás de una relación jurídica de intercambio entre equivalentes, lo que hace aparecer todo el tiempo y el trabajo del obrero como pagado en su integridad por el dueño de las condiciones de producción. Desde el punto de vista del capitalista, no hay límite en la duración del trabajo, o sea, en el excedente de trabajo supuestamente pagado. Desde el punto de vista del obrero, el límite impuesto al empleo de su fuerza de trabajo no sólo está determinado por el elemento histórico y social, sino, sobre todo, por la necesidad fisiológica de conservar su existencia. De ahí la lucha del obrero por una jornada de trabajo “normal”. “Hay aquí, pues, una antinomia del derecho

contra el derecho, ambos portadores del sello de la ley que regula el intercambio de mercancías. Entre dos derechos iguales, ¿quién decide?: la fuerza. Es por ello que, en la historia de la producción capitalista, la reglamentación de la jornada de trabajo se presenta como una lucha secular por limitar su duración, lucha entre el capitalista, es decir la clase capitalista, y el trabajador, es decir la clase obrera.”¹⁹

De este modo, cuando el concepto abstracto de “ley del valor”, instrumento científico destinado a facilitar la inteligencia del mecanismo de la economía capitalista, se aplica al fenómeno central de esta economía —el intercambio entre trabajo y capital— revela una antinomia irreductible que no es sino el reflejo de una lucha social real entre dos clases para siempre enemigas.

MAQUINISMO E INDIVIDUO INTEGRAL

Marx, al remitir el valor de las mercancías al tiempo de trabajo socialmente necesario a su producción, afirma que su fórmula es sólo la expresión abstracta de una “abstracción que se cumple todos los días en el proceso social de producción”.²⁰ Por lo tanto, la reducción del trabajo individual al trabajo general humano corresponde a relaciones sociales determinadas, contraídas por los hombres sometidos a las exigencias de un sistema productivo dotado de condiciones de funcionamiento específicas. La más importante de estas exigencias es una división del trabajo llevado al extremo que establece una infinita variedad de actividades útiles, desde la más simple a la más compleja. La forma de las mercancías que adoptan los productos humanos supone la reducción del trabajo complejo y calificado al trabajo simple, medido por el “volante del péndulo”: “El tiempo es todo, el hombre ya no es nada; a lo sumo, es la cáscara del tiempo.”²¹

Por instinto, el obrero sabe que proporciona al capitalista un excedente de trabajo, un producto por el que no recibe nada en cambio, pero ignora el grado exacto en que es explotado; en otros términos, desconoce la relación entre el trabajo necesario y el excedente de trabajo, puesto que uno y otro son realizados en la misma jornada de trabajo.²² Su resistencia a la prolongación de la jornada de trabajo es la expresión de esta certidumbre, aun cuando su capacidad física no haya llegado a su límite extremo. El capitalista, cuya sed de ganancia jamás llega a saciarse, invoca las leyes del intercambio de mercancías al intentar obtener el máximo beneficio del valor de cambio representado por la mercancía-trabajo. No obstante, el límite máximo de esta jornada se halla doblemente determinado: por un lado, por la cantidad de fuerza vital de que dispone el hombre, por el otro, por las necesidades intelectuales y sociales del trabajador, ligadas al estado general de la civilización. Aunque estos límites naturales y sociales sean muy elásticos, los obreros sienten que ellos cumplen un deber hacia ellos mismos al luchar para poner freno a la avidez sin fin del capital. El tiempo es el campo de desarrollo humano; un hombre que no dispone de tiempo libre, cuya vida íntegra —fuera de las meras interrupciones físicas para dormir, comer, etcétera— está acaparada por su trabajo en beneficio del capitalista, es menos que una bestia de carga. “Es una simple máquina que produce la riqueza ajena.”²³

Marx evoca una amplia serie de casos que ilustran el "hambre insaciable" de excedente de trabajo que caracteriza al capital. A estos efectos, se sirve de los informes de los inspectores de fábricas inglesas en el período posterior a 1848.²⁴ Tras mencionar la diferencia hecha en las fábricas entre los obreros que trabajan toda la jornada y los niños menores de trece años que trabajan seis horas, escribe: "El trabajo ya no es más que tiempo de trabajo personificado. Todas las diferencias individuales se resuelven en una sola: sólo hay 'tiempo entero' y 'medio tiempo'."²⁵

Después de haber revisado los procedimientos, mencionados en los informes, con vistas a obtener el máximo de excedente de trabajo con el menor gasto —trabajo infantil, trabajo nocturno y dominical, sistema de equipo—, Marx observa que, para el capital, la jornada de trabajo comprende veinticuatro horas plenas, con excepción de algunas horas de reposo indispensables, al punto de que el obrero es rebajado al rango de un mero instrumento o de una máquina que exige un mínimo de mantenimiento para funcionar. Poco le importa al capital acortar la existencia de los trabajadores, puesto que siempre dispone de mano de obra merced a una población en constante aumento. "Es evidente que, durante su vida, el trabajador no es para sí mismo sino una fuerza de trabajo; en consecuencia, todo su trabajo disponible es, de hecho y de derecho, tiempo de trabajo que pertenece al capital y a la capitalización."²⁶ Para la producción capitalista, la economía de trabajo no significa de ningún modo disminución de la jornada sino reducción del tiempo de trabajo necesario para producir una cantidad determinada de mercancías. Lo que interesa al capitalista no es el valor absoluto de la mercancía, sino únicamente la plusvalía relativa que está en relación directa con la productividad del trabajo. Luego, el capital es ante todo la dominación del trabajo muerto —es decir, de los medios de producción— sobre el trabajo viviente, una relación que impone a la clase obrera la obligación de producir cada vez más. "Como productor y propulsor de la actividad ajena, como explotador de la fuerza de trabajo y beneficiario del trabajo extra, el sistema capitalista supera en energía, en eficacia y en potencia ilimitada a todos los precedentes sistemas de producción, fundados de modo directo en los diferentes sistemas de trabajos forzados."²⁷

Para el sistema de producción capitalista, la prolongación del tiempo de trabajo más allá de la fase en la que el obrero produce el equivalente de su fuerza de trabajo constituye una cuestión de vida o muerte. La historia de la reglamentación de la jornada de trabajo no es sino el relato de la lucha entre el "capitalista total" y el "obrero total",²⁸ para "normalizar" la duración del "tiempo extra" que el segundo está obligado a ceder al primero. Iniciada en Inglaterra, tierra natal de la gran industria, esa lucha continuó en Francia, donde la Revolución de Febrero promulga la ley de las doce horas, a la vez inferior y superior a su modelo inglés: "(...) el método revolucionario francés tiene (...) sus ventajas particulares. Por un lado, dicta para todos los talleres y fábricas sin distinción la misma duración de la jornada de trabajo, mientras que la legislación inglesa, cediendo pese a ella a las circunstancias, sea en un punto o en otro, siempre se las arregla para provocar toda una serie de dificultades jurídicas. Por otro lado, la ley francesa proclama, en nombre de los principios, lo que en Inglaterra sólo

se ha conquistado en nombre de los niños, de los menores y de las mujeres, y que hace poco comenzó a reclamarse a título de derecho universal.”²⁹

En los Estados Unidos de América, la lucha sólo comenzó tras la abolición de la esclavitud: “El trabajo de piel blanca no puede emanciparse allí donde el trabajo de piel negra es estigmatizado y subestimado.”³⁰ Casi simultáneos en sus declaraciones, el Congreso General de Obreros de Baltimore y el Congreso de la Asociación Internacional de Trabajadores ligaron la suerte de la emancipación obrera a la limitación legal de la jornada de trabajo a ocho horas.³¹ Así, a medida que el régimen industrial se generaliza, los obreros comprenden que una vez vendida su fuerza de trabajo en el mercado, han perdido la libre disposición de su individualidad y que el aparente intercambio igualitario —consentido por propia voluntad— se transforma, durante el proceso de producción, en servidumbre permanente. “Para defenderse contra la ‘serpiente de sus tormentos’,³² es necesario que los obreros tengan una sola cabeza y un solo corazón; que mediante un esfuerzo colectivo, por una presión de clase, levanten una barrera infranqueable, un obstáculo social que les impida venderse al capital por ‘contrato libre’, ellos y su progenitura, hasta la esclavitud y la muerte.”³³

Sin embargo, el capital dispone de un medio infalible para compensar la pérdida de “tiempo extra” consentida bajo la imposición legal y la lucha de clases: la disminución del tiempo de trabajo necesario. Este resultado se obtiene por el aumento de la productividad del trabajo, que provoca profundas transformaciones técnicas y sociales en el proceso productivo como tal. Como se vio, lo que interesa al capitalista es la plusvalía, sea absoluta (por la prolongación de la jornada de trabajo) o relativa, gracias a la reducción del tiempo de trabajo necesario. Y puesto que no puede elegir el primer método, le es imperioso recurrir al segundo, que en esencia consiste en intensificar el trabajo, medio indirecto de prolongar el tiempo de trabajo destinado a la producción de la plusvalía.

El aumento de la productividad del trabajo, pese a que está ligado a las condiciones naturales, biológicas y geográficas, resulta, en esencia, en el carácter cooperativo alcanzado por el proceso de trabajo desde tiempos inmemoriales. En los pueblos primitivos y en las comunidades agrarias de la India, la cooperación reposa en la propiedad común de los medios de producción y en la estrecha solidaridad de los miembros del grupo social.

En la antigüedad, en la Edad Media y en las colonias modernas, es frecuente que la colaboración en gran escala se base en la esclavitud directa. Su forma capitalista, que emerge de la economía campesina y artesanal y al mismo tiempo se le opone, tiene como premisa ineluctable la existencia de trabajadores que disponen libremente de su fuerza de trabajo. En relación con las formas cooperativas anteriores, la cooperación capitalista aparece como la forma específica del proceso de producción capitalista, y no como una simple variante particular de la cooperación general. Su tipo clásico es la manufactura que predomina desde mediados del siglo XVI hasta fines del siglo XVIII; ello crea un mecanismo de producción cuyos órganos son sobre todo humanos, permitiendo y favoreciendo, por un lado, la virtuosidad en la realización del detalle, y provocando por el otro la petrificación de los oficios en castas y veedurías. Por lo tanto, la fuerza

productiva que resulta de la combinación de los trabajos individuales se manifiesta como la fuerza productiva del capital, el cual —de acuerdo con una ingeniosa jerarquía— somete a los obreros a su imperio y los reduce a simples seres parcelarios, a funciones de detalle. Este proceso de mutilación alcanza su apogeo en la gran industria, que separa de una vez por todas las potencias intelectuales del proceso del trabajo y el proceso de producción material, empobreciendo así la fuerza productiva individual del obrero. “Así como el pueblo de Jehová llevaba escrito sobre su frente que él era propiedad del dios, así también el obrero de la manufactura está marcado al rojo por el sello de la división del trabajo, que lo reivindica como propiedad del capital.”³⁴

El capitalismo, al crear nuevas fuerzas productivas en un grado hasta entonces desconocido, pese a sus métodos refinados de explotación, representa, en tanto organización social del trabajo, un progreso histórico y una fase necesaria del movimiento económico de la sociedad.

Marx compara la división del trabajo en la manufactura —sólo preocupada por obtener el máximo de mercancías con el menor trabajo— con el modo de producción antiguo, sólo preocupado por la calidad y la utilidad. Para los escritores de la antigüedad clásica, los productos son tanto más perfectos cuanto que los hombres pueden elegir libremente las esferas de acción de sus diversos talentos.³⁵ A sus ojos, la división del trabajo debe perfeccionar el producto tanto como al productor. “Platón, quien hace de la división del trabajo la base de la separación social de las clases, concuerda en esto con Xenofón, quien, con su característico instinto burgués, toca ya más de cerca la división del trabajo en el taller. La República platónica, en la que la división del trabajo figura como principio constitutivo del Estado, no es más que una idealización ateniense del régimen de castas de los egipcios.”³⁶

Una vez que la manufactura alcanzó un cierto desarrollo, su base técnica resultó incompatible con las necesidades productivas que había suscitado. En esas circunstancias, sólo el maquinismo industrial podía aportar la solución que la sociedad reclamaba: producción masiva y productos a bajo precio. La plusvalía, resultado de la reducción del tiempo de trabajo necesario y por lo tanto de la prolongación del “tiempo extra”, se convierte en motor de la producción industrial. El obrero, otrora agente de una función de detalle, se transforma en apéndice de la máquina, mecanismo inerte, automático. “Y aun la facilidad del trabajo llega a ser una tortura, en el sentido de que la máquina no libera al obrero del trabajo sino que despoja de todo interés a ese trabajo (...), las condiciones del trabajo dominan al obrero, lejos de someterse a él; el maquinismo ha sido el primero en dar a esta inversión una realidad técnica. El medio de trabajo convertido en autómatas se levanta ante el obrero —durante el mismo proceso de trabajo— en la forma de *capital*, trabajo muerto que domina y absorbe su fuerza viva.”³⁷

Estas ideas son las mismas que ya hemos encontrado en los manuscritos de 1844, pero aquella visión inicial ha madurado en contacto con la realidad industrial inglesa, transformándose en una severa requisitoria contra un sistema de trabajo que aplasta al trabajador y que hace de la máquina su más temible competidor. Como en 1844, Marx habla del “carácter inde-

pendiente y alienado" impuesto por este modo de producción a las condiciones y productos del trabajo,³⁸ pero esta vez rodea la fórmula con una imponente documentación, tomada de las estadísticas y los informes oficiales, ilustrando el destino del obrero inglés arrastrado en el torbellino mortal de las crisis industriales.

Pero Marx no se limita a este cuadro de los efectos monstruosos del maquinismo; lejos de ello, considera sobre todo el aspecto revolucionario, visible en la constante modificación de los métodos y técnicas de trabajo; las catástrofes industriales colocan a la humanidad ante un dilema fatal: vivir o perecer. "La gran industria obliga a la sociedad, so pena de muerte, a reemplazar al individuo parcial, soporte de una fuerza productiva de detalle, por el individuo integral que sepa satisfacer las más diversificadas exigencias del trabajo y que en las diferentes funciones pueda dar libre curso a la diversidad de sus capacidades naturales o adquiridas."³⁹

"El individuo integral": en la más científica de las obras marxistas —fruto de largos años de estudios laboriosos realizados en difíciles circunstancias— reaparece el postulado ético de sus primeros ensayos socialistas, alimentados de clasicismo y de idealismo antiguo. En la disolución de las anteriores relaciones de trabajo engendrada por el modo de producción industrial, ve la promesa de una forma superior de la sociedad, de un tipo más elevado de familia; advierte los signos premonitorios de una revolución total en la educación de los niños y en las relaciones entre los sexos. El maquinismo torna posibles todos estos avances merced a una conquista fundamental: el tiempo libre, la liberación del hombre respecto del tiempo de trabajo que ahoga y devora sus facultades creativas. "Se sobreentiende que la reducción del tiempo de trabajo a una medida normal, el trabajo que ya no es cumplido para otros sino para mí mismo, la supresión de las oposiciones sociales entre señores y lacayos, etcétera, el trabajo realmente social, tomado como base del tiempo libre, tendrá un carácter muy distinto, más libre, y el tiempo de trabajo de un hombre que dispone de tiempo libre debe poseer necesariamente una calidad más elevada que el tiempo de trabajo de una bestia de carga."⁴⁰

El tiempo libre: he aquí, según Marx, la verdadera riqueza humana, aquella que humaniza el trabajo necesario y permite la libre actividad creadora. ¿Deberemos acudir a otros ejemplos de *El capital* para disipar las últimas dudas respecto de la relación indisoluble que une esta obra científica a los primeros trabajos del autor, es decir, a la inspiración y orientación éticas de la sociología marxista? Tales citas podrían llenar por sí solas un volumen entero, que sería un monumento levantado por Marx a la más noble de las pasiones humanas: la libertad. Con todo, limitémonos a una única y última cita referida al tema del tiempo del trabajo, tal como se lo trata en *El capital*. En el manuscrito original, este pasaje figura al comienzo de uno de los capítulos finales del libro tercero consagrado a los ingresos y sus fuentes;⁴¹ se halla en medio de una descripción general de carácter histórico del proceso de producción capitalista y de su estructura económica considerada en la perspectiva de las relaciones del hombre con la naturaleza y con los otros hombres. Marx denomina "sociedad" al conjunto de las relaciones surgidas en el proceso de trabajo, y recapitula

los rasgos esenciales de ésta dentro del modo de producción capitalista. El excedente de trabajo —que caracteriza todas las formas de producción en las sociedades clasistas— adquiere en la economía capitalista una amplitud que permite entrever los elementos de una forma de sociedad radicalmente diferente de las formas antiguas y modernas, la desaparición del monopolio material e intelectual que una clase posee sobre las condiciones del desarrollo social, a expensas de las demás clases. La productividad creciente del trabajo contiene la posibilidad de una ampliación constante del proceso de producción de la riqueza social: “De hecho, el reino de la libertad sólo comienza una vez que ha terminado el trabajo impuesto por la necesidad y la finalidad exterior; de acuerdo con la naturaleza de las cosas, se halla situado más allá de la esfera de la producción material como tal. Como el salvaje, el hombre civilizado debe luchar contra la naturaleza para satisfacer sus necesidades, conservar y reproducir su vida; obligación que existe en todas las formas sociales y en todos los modos de producción, cualesquiera que sean. A medida que el hombre evoluciona, más se amplía este imperio de la necesidad natural, en función misma de las necesidades; pero al mismo tiempo aumentan las fuerzas productivas que las satisfacen.”⁴²

Hasta que los hombres se liberen de la esclavitud del excedente de trabajo, la economía capitalista se desarrollará según sus leyes inmanentes, creando un abismo cada vez mayor entre la clase productora de la riqueza social y la clase que domina soberanamente las condiciones sociales del trabajo. Abandonadas a su propio determinismo, esas leyes deben provocar el derrumbe de la civilización técnica y la desaparición de toda cultura humana, derrumbe material y cultural cuyos horrores no tendrán antecedentes en la historia de las antiguas civilizaciones. No obstante, esas “leyes inmanentes” no son más que formulaciones abstractas, científicamente establecidas con el fin de tomar en cuenta las *tendencias* e impulsos ciegos que actúan en el fondo de la sociedad capitalista: los hombres no sólo pueden cambiarlas, sino también adueñarse de ellas.⁴³

NOTAS

¹ *Le Capital*, I, ed. franc., t. I, pág. 89.

² *Ibid.*, pág. 19.

³ *Theorien über den Mehrwert*, III, pág. 572. A propósito de un crítico que había atacado el concepto de “valor de cambio”, definido al comienzo de *El capital*, Marx escribe: “El desgraciado no advierte que aun cuando en mi libro no hubiera ningún capítulo sobre el ‘valor’, mi análisis de las condiciones reales contendría la demostración de la relación real del valor.” Carta a Kugelmann, 11-7-1868.

⁴ *Le Capital*, I, pág. 137.

⁵ *Ibid.*, pág. 141.

⁶ *Ibid.*, pág. 155.

⁷ *Ibid.*, pág. 157.

⁸ La idea fundamental es la siguiente: la plusvalía *se realiza* en el acto de la circulación, pero no *se crea* en él. Destaquemos además que la siguiente frase de la edición

alemana no se encuentra en la versión francesa: "El capital no puede nacer de la circulación, tanto como no puede dejar de nacer allí: al mismo tiempo debe resultar y no resultar de la circulación." (*op. cit.*, pág. 173.)

⁹ *Das Kapital*, I, pág. 175. Hemos tenido en cuenta parcialmente la traducción [francesa] de J. Roy, I, pág. 170. Es interesante verificar que en una nota Marx cita un pasaje de la *Filosofía del derecho* de Hegel, quien definiera como sigue el trabajo asalariado: "Durante un lapso determinado, puedo alienar en otro el uso de mis aptitudes corporales e intelectuales y de mi actividad posible, porque en ese lapso éstas sólo mantienen una relación exterior con la totalidad y la generalidad de mi ser. Pero la alienación de todo mi tiempo realizado en el trabajo y de la totalidad de mi producción convertía lo que hay allí de sustancial —esto es, mi actividad general y mi personalidad— en propiedad de otro", Hegel, *op. cit.*, pág. 67. (Según trad. de J. Roy, I, pág. 171, nota 2.)

¹⁰ *Le Capital*, ed. franc., I, pág. 172.

¹¹ Marx solía recomendar a los lectores poco habituados al estilo dialéctico la siguiente lectura de *El capital*: jornada de trabajo, cooperación, división del trabajo y manufactura, acumulación primitiva; los capítulos abstractos eran provisionalmente dejados de lado. Cf. carta de Marx a Kugelmann, 30 nov. 1867.

¹² *Le capital*, I, t. III, pág. 155.

¹³ *Das Kapital*, I, pág. 253. En la edición francesa, t. III, pág. 154, este pasaje ha sido muy condensado.

¹⁴ *Ibid.*, t. I, pág. 174. Véase además Karl Marx, *Value, Price and Profit*, Nueva York, 1935, pág. 31 y sigs. En el curso de las conferencias realizadas el 20 y 27 de junio de 1865 ante el consejo general de la Asociación Internacional de Trabajadores, Marx expuso por primera vez su teoría de la plusvalía.

¹⁵ *Le capital*, I, t. I, pág. 214.

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ *Ibid.*, pág. 231.

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ *Zur Kritik...*, pág. 5.

²¹ *Misère de la philosophie*, en MEGA, I, 6, pág. 138.

²² Marx denomina "tasa de plusvalía" la relación entre la plusvalía y el capital variable (*v*). El capitalista se limita al grado de explotación *aparente*, para lo cual calcula la "tasa de beneficio", o sea, la relación entre la plusvalía y el capital total invertido. Ricardo identificaba las dos maneras de calcular.

²³ *Salaires, prix et profits*, París, Ed. Sociales, 1947, pág. 133.

²⁴ Para el período anterior a 1845, Marx remite al libro de Engels, *Die Lage der arbeitenden Klasse in England*, 1845.

²⁵ *Le Capital*, I, t. I, pág. 239. Marx traduce los términos ingleses *full times* y *half times*.

²⁶ *Ibid.*, pág. 259.

²⁷ *Ibid.*, pág. 303.

²⁸ *Gesamtkapitalist* y *Gesamtarbeiter*, expresiones de la edición alemana de *El capital* (I, pág. 243), que no fueron traducidas en la edición francesa.

²⁹ *Le Capital*, t. I, pág. 294.

³⁰ *Ibid.*, pág. 294.

³¹ El congreso de Baltimore tuvo lugar el 16 de agosto de 1866; el Primer Congreso de la Asociación Internacional de Trabajadores se celebró en Ginebra del 3 al 8 de septiembre de 1866.

³² Palabras de Henri Heine.

³³ *Le Capital*, I, trad. Roy, t. I, pág. 269. En el texto alemán, figura: "ley de Estado" antes de "obstáculo social", *op. cit.*, pág. 316.

³⁴ *Le Capital*, I, trad. Roy, t. II, pág. 50.

³⁵ Marx cita *La Odisea*, Tucídides, Platón, Xenofón y Diodoro de Sicilia, *ibid.*, pág. 54 y sigs.

³⁶ *Le Capital*, I, pág. 55.

³⁷ *Ibid.*, pág. 105.

³⁸ *Das Kapital*, I. Band, pág. 454.

³⁹ *Le Capital*, I, trad. Roy, t. II, pág. 166.

⁴⁰ *Theorien über den Mehrwert*, t. III, pág. 305 y sigs.

⁴¹ Engels consideró útil modificar el orden de las diversas partes del libro III de *El capital*, cf. *Das Kapital*, III/2.

⁴² *Das Kapital*, III, pág. 873.

⁴³ En un cuaderno de 1858, Marx esbozó una especie de dialéctica de la "automatización", cuya actualidad es innegable. He aquí algunos pasajes:

"El intercambio de trabajo viviente contra trabajo objetivado, dicho de otra manera, la fijación del trabajo social bajo la forma de antagonismo capital/trabajo asalariado, es el último desarrollo de la *relación-valor* y de la producción fundada sobre el valor. Su premisa continúa siendo la masa de trabajo inmediato, la cantidad de trabajo empleado como factor de producción de la riqueza. Pero a medida que la gran industria se desarrolla, la creación de la riqueza real depende menos del tiempo y de la cantidad de trabajo empleado que de la fuerza de los agentes puestos en acción durante la duración del trabajo... fuerza que depende del estado general de la ciencia y del progreso tecnológico... (...) La riqueza real aparece más bien (...) como el efecto de una enorme desproporción cualitativa entre el trabajo reducido a sus operaciones abstractas y la potencia del proceso de producción controlado por las mismas. El trabajo [físico] está tanto menos implicado en el proceso de producción cuanto que el hombre se comporta a su respecto como celador y regulador... El [obrero] se sitúa a un lado del proceso de producción, en lugar de ser su agente principal.

"En esta metamorfosis, no es ya sobre el trabajo inmediato efectuado por el hombre, ni sobre el tiempo que en él pasa, sino sobre la recuperación de su fuerza productiva universal, sobre su inteligencia de la naturaleza y su facultad de dominarla mediante su existencia como cuerpo social donde finalmente se apoyan, como su pilar maestro, la producción y la riqueza. El robo del tiempo de trabajo ajeno, sobre el que reposa la riqueza actual, pasa a ser de ahora en adelante un fundamento miserable respecto de los nuevos principios establecidos y afirmados por la gran industria. Desde el momento en que el trabajo ha dejado de ser, en su forma inmediata, la gran fuente de riqueza, el tiempo de trabajo cesa y debe cesar de ser la medida del valor de uso. El excedente de trabajo de la masa ha dejado de ser la condición de desarrollo de la riqueza general, así como el no-trabajo de unos pocos ha dejado de ser la condición de desarrollo de las fuerzas generales del cerebro humano. Tenemos entonces que la producción fundada en el valor de cambio se derrumba y el proceso de producción inmediata se despoja de su carácter conflictivo y necesario. Al libre desarrollo de las individualidades, a la reducción del trabajo necesario (reducción a un mínimo verdadero de trabajo social y no comprensión a efectos de permitir un nuevo trabajo excedente), corresponde la cultura artística, científica, etcétera, de los individuos, gracias al ocio y a los medios acordados a todos." *Grundrisse*, pág. 593.

Capítulo 4

EL CAPITALISMO "PURO" Y SUS LEYES

EL CAPITALISMO COMO SISTEMA DE RELACIONES SOCIALES DE PODER

ENTRE las hipótesis elegidas por Marx con el fin de captar el mecanismo de la economía capitalista en su pureza, la ficción de una sociedad compuesta tan sólo por capitalistas y asalariados se presenta, en primera instancia, como la más arbitraria. ¿Qué enorme diferencia entre sus escritos históricos y políticos —en los que el cuadro de las clases y sus antagonismos y rivalidades revela una profusión de matices y particularidades en la descripción de los grupos sociales— y *El capital*, en el que el drama histórico se juega entre dos únicos protagonistas, encarnaciones de invisibles potencias que llevan el nombre de *Capital* y de *Trabajo*? ¿Acaso no fue el mismo Marx, víctima de la "fuerza de abstracción", su instrumento metodológico? Este método, ¿no lo habrá arrastrado a una tentativa tan audaz como estéril?

La validez de la doctrina científica marxista parece depender de la respuesta a esta pregunta. Ahora bien, en el conjunto de su obra, y sobre todo en los diversos escritos póstumos, encontramos la cantidad suficiente de elementos para que la respuesta favorezca al autor y a su procedimiento metodológico.

Consideremos, por ejemplo, la noción de "proletariado". Hemos visto que desde los primeros contactos de Marx con la realidad obrera, esta noción estuvo cargada de una significación puramente ética, expresión de una situación social trágica y presagio de una transformación universal de la sociedad. Poco a poco, esta visión inicial —expresión de una emotividad antes que de un saber racional— irá tomando la forma de un concepto instrumental útil para designar un sector aislado de manera abstracta de la estructura social y, por último, la forma de un concepto-límite que indica el fin de una evolución definida y prevista por la teoría: la generalización de la condición proletaria.

Este último empleo de la noción de proletariado corresponde a los prin-

principios metodológicos de la *Introducción* inédita de 1857. Como en el caso de otras "categorías" enumeradas por este texto, la abstracción anuncia aquí un término histórico, al punto que quepa afirmar del "proletariado" lo que Marx dice del "trabajo": es una "categoría moderna, a igual título que las condiciones históricas que producen esta abstracción simple".¹

Sin embargo, es conveniente diferenciar las "categorías" según expresen abstracciones referidas a la teoría económica o bien a las relaciones humanas. En el primer caso, remiten a magnitudes cuantitativas, traducibles en fórmulas y ecuaciones matemáticas; en el segundo, sirven para una traducción abstracta del dinamismo de las interrelaciones sociales. En un caso, se trata de relaciones entre cifras y grupos de cifras; en el otro, de relaciones entre clases sociales.

El concepto de "proletariado" pertenece al segundo tipo de experiencia; el concepto de "capital" procede del primero. No obstante, uno y otro tienen un punto de unión que los sitúa en un dominio cognoscitivo particular: la sociología, dominio del conocimiento que Marx, después de Lorenz von Stein, llamó "socialismo científico" y fue el primero en concebir como teoría de la *praxis* social, como ciencia del comportamiento humano en el proceso de producción social.

Vimos, además, cómo desde sus primeros contactos con la economía política Marx se esforzó por convertir las categorías de los economistas ingleses en términos *políticos*, tarea en la que había sido alentado por la lectura de los utopistas y reformadores.² Y aun en un clásico de la economía como Adam Smith pudo confirmar la idea que había marcado su espíritu desde los comienzos y que luego habría de ser el *leit motiv* de su obra científica: las categorías de la economía política esconden un *modo de existencia social* que se reduce en esencia a *antagonismos sociales*. Así, cuando Smith reconoce que la riqueza confiere a su propietario un "derecho de dirección" sobre el trabajo ajeno y sobre el producto de este trabajo, la misma fórmula adquiere en Marx la forma de un teorema sociológico: "El capital es (...) el *poder de dominación (Regierungsgewalt)* sobre el trabajo y sus productos. El capitalista no posee este poder en virtud de sus cualidades personales o humanas, sino en la medida en que es *propietario* del capital. El poder *adquisitivo* de su poder-capital, al que nada puede resistir: he ahí su poder."³

Y Marx va aun más lejos cuando demuestra que la competencia convierte a los capitalistas en esclavos de la fuerza anónima del capital al obligarlos a un aumento constante del ritmo productivo. La competencia acarrea de manera necesaria la acumulación de capitales, su concentración en manos de un número cada vez más reducido de propietarios, merced a la eliminación incesante de los competidores más débiles. Este movimiento casi automático de la acumulación y concentración capitalistas no se le había escapado a Adam Smith, a quien Marx cita con frecuencia en los manuscritos parisienses.⁴ Pero sólo en *El capital* este tema será desarrollado sobre una base científica y la "ley de la acumulación" se convertirá entonces en el principio mismo del movimiento de la economía capitalista.

En cambio, la interpretación sociológica del modo de producción capitalista constituye la preocupación inicial de Marx, como ya lo hemos com-

probado en ocasión del *Anti-Proudhon* y de *Trabajo asalariado y capital*, ambos anteriores a *El manifiesto comunista*. Ya en 1847 enseñaba a los obreros que seguían sus cursos de economía política que el capital es una “relación social de producción”, el modo de producción de la sociedad burguesa, un producto de determinadas condiciones históricas y sociales que imprimen un carácter específico a todos los fenómenos económicos, y los diferencian de las restantes formas de producción, pasadas o contemporáneas. En estas circunstancias, Marx reconoce la existencia de una realidad diferente detrás de la vida económica: el conjunto de relaciones que los individuos están obligados a anudar en el ejercicio de sus actividades profesionales. Así, paso a paso, el análisis sociológico tiende a aprehender —en esta realidad global que constituyen las relaciones interindividuales— el vínculo fundamental, el principio y la norma de la dinámica social propia del sistema capitalista. El resultado de esta investigación sociológica se resume en la concepción según la cual el capitalismo es un sistema *jerárquicamente organizado de fuerzas sociales*, o un *sistema de relaciones “políticas”*, o, en fin, si empleamos los términos que aparecen una y otra vez bajo la pluma de Marx, “un sistema de relaciones de dominación y sumisión”.⁵

Marx había alcanzado este resultado antes de emprender la elaboración de su obra maestra; es sabido que el título original debió ser “Crítica de la política y de la economía política”. Aunque renunció a éste, no por ello abandonó la idea de tratar el tema, como podemos juzgar de acuerdo con el plan de conjunto trazado para su obra científica, en el que el “Estado” figura como tema particular. Por lo demás, disponemos de todos los elementos básicos de su teoría política, de los que la “crítica de la economía política” nos proporciona un buen número. Por otra parte, la tendencia misma de la sociología marxista apunta, antes que a toda otra cosa, al esclarecimiento de los problemas sociales mediante la demostración de las correlaciones —a menudo, invisibles en la superficie— entre los hechos económicos y los hechos “políticos”, en el sentido más general de este vocablo; toda sociedad se define tanto por su modo de producción material como por las *relaciones sociales de poder* establecidas entre los individuos, los grupos y las clases sociales en el curso del proceso del trabajo social.

Podríamos acudir a múltiples ejemplos para ilustrar esta empresa sociológica, pero nos limitaremos a los más típicos. Así, en las charlas populares de Bruselas, Marx insiste sobremanera en la tesis según la cual el capital expresa una *relación de clases*, esto es, una *relación de fuerza* entre las clases sociales: “¿De qué modo una cantidad de mercancías, de valores de cambio, adquiere la forma de capital? Porque, en tanto fuerza social independiente, es decir, como fuerza de una *parte de la sociedad*, se conserva y se acrecienta al *cambiarse-contrá el trabajo inmediato, viviente*. La existencia de una clase que sólo posee su capacidad de trabajo es una premisa necesaria del capital. La dominación del trabajo acumulado, pasado, objetivado, sobre el trabajo inmediato, viviente, he aquí lo que transforma el trabajo acumulado en capital.”⁶

Diez años después, en las notas preparatorias a *El capital* que evocan las formas históricas de la propiedad y el fetichismo del dinero —encar-

nación de relaciones sociales alienadas—, Marx esbozará una especie de *tipología del poder*, fundada sobre el concepto de apropiación de las condiciones de trabajo o, mejor aún, sobre el estudio histórico de las formas de apropiación mediante las cuales las diferentes clases aseguran su dominio sobre los instrumentos y los productos del trabajo. Leamos un pasaje característico: “A medida que los medios de cambio poseen un menor poder social, sus lazos con la naturaleza del producto directo del trabajo y las necesidades inmediatas se estrechan, y mayor debe ser la potencia de la comunidad que vincula a los individuos: estadio patriarcal, comunidad antigua, feudalismo, sistema corporativo (. . .). Las primeras formas sociales en las que se desenvuelve la productividad humana, en una escala modesta y en puntos aislados, constituyen las relaciones personales de dependencia (en su origen, totalmente espontáneas). Independencia personal fundada en la dependencia *material*: he aquí la segunda gran forma en la que se define un sistema general de intercambios orgánicos, sociales, un sistema de relaciones universales, de necesidades multiformes, de facultades totales.”⁷

De este segundo estadio deberá surgir, afirma Marx, la forma social que asegurará el desarrollo de la individualidad libre, en la que la producción se subordinará a los hombres trabajando en común y regulando sus relaciones de trabajo de acuerdo con el interés de todos, sin que ninguna especie de dominación clasista perturbe el equilibrio dinámico de las relaciones humanas. No obstante, los hombres sólo podrán alcanzar este nivel al romper la fatalidad de la “reificación”, al poner fin a la dominación de la fuerza material sobre la fuerza vital, al liberarse de la servidumbre que el capital impone al trabajo.

La lucha contra la fatalidad capitalista, contra la dominación de una potencia objetivada sobre el poder vivo de los hombres, no es una simple lucha de individuos, un duelo entre el obrero y el capitalista que pudiera contenerse por entero en los límites de la fábrica; tampoco es la mera yuxtaposición de un cierto número de conflictos locales y circunstanciales. Se trata de una lucha de esencia *social*, una lucha entre *clases sociales*, pues sus protagonistas están envueltos, clase contra clase, en un proceso social de producción. Pero en este combate, sólo los obreros representan una verdadera clase; en efecto, sólo ellos pueden actuar en función de una finalidad histórica, sólo ellos llevan en sí mismos el movimiento de la sociedad: provistos de una conciencia y de una voluntad de clase, sólo ellos pueden “constituirse en clase”. En cuanto al capitalista —simple “capital personificado”, agente inconsciente de un sistema social cuyo mecanismo interior desconoce—, no hace más que obedecer por instinto a sus exigencias imperativas.⁸ La clase a la que pertenece no tiene existencia orgánica, su unidad y su cohesión sólo aparecen en los momentos de peligro, cuando sus intereses logran una conciliación momentánea y efímera con el fin de salvar un sistema amenazado.

A través del conjunto de la obra de Marx, la idea de *Verselbständigung* —petrificación del capital frente y por encima de los individuos y de las clases— se perfila como la tesis central del análisis sociológico del modo de producción capitalista. Nunca se habrá insistido bastante sobre el hecho

de que *El capital* no es más que la elaboración metódica de ideas que ya estaban definidas en los manuscritos de 1844, cuando sus lecturas económicas revelan a Marx la verdadera naturaleza del capital, potencia alienada del trabajo humano.⁹ Si el estilo del autor se ha endurecido en el curso de largos años de lucha y de miseria, la inspiración y orientación éticas de su pensamiento no han sufrido modificaciones. En efecto, la concepción sociológica del capital como “relación de dominio y servidumbre”, lejos de cerrarse a la perspectiva ética, desemboca de modo directo en aquélla, como nos lo prueban innumerables pasajes de *El capital*.

El capitalista, agente forzado de la acumulación y capital personificado, no es más que un engranaje en el mecanismo social que obliga a los hombres a producir por producir. Puesto que el proceso de producción se lleva a cabo sobre una base de más en más extensa, el anonimato del capital se acentúa con el aumento del número de proletarios, cuya sujeción al capital está velada por el hecho de que los capitalistas individuales a quienes venden su fuerza de trabajo son continuamente reemplazados: la acumulación progresiva del capital reproduce la “relación-capital” (*Kapitalverhältnis*) en una escala cada vez mayor. “Así como la reproducción simple remite en forma constante a la misma relación social —capitalista y asalariado—, así la acumulación no hace más que reproducir, en una escala también progresiva, más capitalistas (o grandes capitalistas), por un lado, y más asalariados, por el otro.”¹⁰

La mejora gradual de los salarios (resultado del aumento de la parte variable del capital) no modifica en absoluto el carácter específico de esta relación, es decir, la relación de sumisión e imposición en que se halla el asalariado frente al capital, dueño impersonal de las condiciones y de las posibilidades del trabajo social. Para Marx, el proletariado se define por este lazo de dependencia que, como una “cadena de oro”, lo ata a ese dueño anónimo: “En economía política, se debe entender por *proletario* al asalariado que produce el capital y lo hace fructificar, y al que el señor Capital —como lo llama Pecqueur— pone en la calle una vez que ya no lo necesita.”¹¹

El concepto de capital se define entonces por la separación entre las condiciones de trabajo y el productor, separación que comienza históricamente con la acumulación llamada primitiva y se continúa con la acumulación y concentración del capital. Este proceso histórico y social implica, por una parte, la generalización del asalariado, y por otra la transformación cada vez más acentuada del capitalista en “funcionario” del capital: “De este modo aumenta la potencia del capital, la cristalización (*Verselbständigung*), personificada en el capitalista, de las condiciones sociales de producción frente a los productores reales. El capital aparece cada vez más como una potencia social de la que el capitalista es el funcionario (. . .), pero también como una potencia social alienada, autónoma, que en tanto objeto y potencia del capitalista se opone a la sociedad por intermedio de este objeto.”¹²

Marx lleva hasta sus últimas consecuencias esta esquematización del proceso de acumulación capitalista —concretada en la separación y oposición crecientes entre la fuerza de trabajo y las condiciones objetivas del

trabajo, materializadas en el capital—, y plantea la hipótesis de una sociedad en “la que todo el capital nacional no sería sino un único capital en manos de un solo capitalista o de una sola compañía de capitalistas”¹³ Marx creyó poder probar esta ficción heurística con la multiplicación de las sociedades por acciones y la creación de monopolios económicos, resultado final del desarrollo de la producción capitalista. La función de dirección y de vigilancia está separada de la propiedad del capital, aquélla se hace anónima y ya no interviene en forma directa en el proceso productivo. La explotación de la fuerza de trabajo se realiza entonces por intermedio de “dirigentes industriales”, de “empresarios industriales”.¹⁴ “El trabajo de dirección y control, en la medida en que resulta del carácter antagonico de la dominación del capital sobre el trabajo [inmediato], caracteriza todos los modos de producción fundados sobre la oposición de clase y, por lo tanto, también caracteriza al sistema capitalista. En este sistema, [ese tipo de trabajo] está amalgamado, de manera directa e indisoluble, con las funciones reproductivas que todo trabajo social combinado impone a determinados individuos bajo la forma de trabajo especial.”¹⁵

Esas funciones de vigilancia adquieren una importancia tanto mayor cuanto que el antagonismo entre los productores inmediatos y los dueños de las condiciones productivas es más profundo.¹⁶ Aquéllas expresan, bajo una nueva forma, la dominación del capital sobre el trabajo, y muestran que el derecho de propiedad confiere a su detentor anónimo un poder de dominio social. Por lo demás, una vez que el modo de producción capitalista ha alcanzado este estadio monopolista de su desarrollo, revela al mismo tiempo su naturaleza parasitaria. Marx llega hasta afirmar que la forma anónima del capital representa “la supresión del modo de producción capitalista” en el interior de este mismo sistema y un “momento de transición hacia una nueva forma de producción”, hacia la “retransformación del capital en propiedad de los productores”, hacia la “propiedad social inmediata” de los productores asociados.¹⁷ No obstante, estas no son sino fases de una superación *negativa* del modo de producción capitalista. Como tales, anuncian el modo de disolución del sistema. Pero también existe una superación *positiva* del capitalismo: las cooperativas obreras que, pese a sus inconvenientes, significan la supresión del antagonismo entre el capital y el trabajo.¹⁸

En fin, terminaremos este comentario, por fuerza somero, citando un pasaje del libro tercero de *El capital*, donde Marx condensa con toda precisión su sociología del poder económico y político:

“La forma económica específica según la cual el trabajo excedente no pagado es arrancado a sus productores inmediatos, determina la relación de dominio y servidumbre tal como ésta deriva en línea directa de la producción misma y que, a su vez, reaccúa sobre aquélla. Por lo demás, todo el desarrollo de la comunidad económica reposa sobre esta misma relación y hunde sus raíces en las condiciones productivas; sobre este fundamento, en fin, descansa la forma política de esa sociedad. Es siempre en la relación inmediata entre propietarios de las condiciones de producción y los productores directos —relación que, cualesquiera que sean sus formas, corresponde siempre y necesariamente a un determinado nivel del desarrollo

del tipo y del modo de trabajo y por lo tanto de su productividad social—, es siempre en la mencionada relación donde descubrimos el secreto íntimo, el fundamento oculto de todo el edificio social y, en consecuencia, de la forma política revestida por las relaciones de soberanía y de dependencia, en una palabra, de todas las formas específicas del Estado. Esto no impide que la misma base económica —la misma, al menos en lo que respecta a las condiciones principales— pueda presentar en su manifestación, dada la inmensa variedad de las condiciones empíricas (factores naturales y raciales, influencias históricas actuantes desde el exterior, etcétera) una infinidad de variaciones y gradaciones, que sólo pueden ser captadas por el análisis de estas circunstancias empíricas determinadas.”¹⁹

En ningún otro pasaje de su obra Marx ha formulado con tanta claridad el carácter empírico multifuncional y “relativista” de su método de investigación. Aunque se hubiera limitado a este solo enunciado sociológico, ya habría mostrado con suficiente esplendor la originalidad de su contribución a esta ciencia de la sociedad que nuestra época reclama.

ESQUEMAS HIPOTÉTICOS DE LA REPRODUCCIÓN DEL CAPITAL

La dicotomía social (burguesía/proletariado) era para Marx un postulado metodológico gracias al cual se esforzaba por expresar una tendencia, una orientación del movimiento de la sociedad capitalista, antes que una realidad concretamente perceptible. En la búsqueda de una expresión teórica válida de lo real, llegaría a suponer un estadio-límite del sistema capitalista, es decir, imaginar un capitalismo en estado puro y de funcionamiento ideal. Marx compara esta imagen ficticia —deducida de los supuestos conceptuales de los economistas clásicos y sus epígonos— con ciertos fenómenos referidos al funcionamiento real de la economía capitalista y llega así a la formulación de lo que llamaría la “ley natural” o “ley económica del movimiento de la sociedad moderna”.²⁰

Como se sabe, para su construcción esquemática del proceso de producción capitalista, Marx se inspira en el *Tableau économique* de François Quesnay, al que no vacila en calificar como “ideal genial”.²¹ Pese a sus errores, lo considera como la primera tentativa de exposición del proceso de conjunto de la producción del capital en tanto proceso de reproducción; en este proceso, la circulación de mercancías sólo aparece como su *forma*.²²

El *Tableau* de Quesnay era una ilustración gráfica de las tesis fisiocráticas sobre la producción y circulación de la riqueza nacional en un país esencialmente agrícola. Se trataba de demostrar cómo el producto total de un año circulaba, entre las clases sociales de un país, para permitir su reproducción anual. Quesnay fue el primer economista en recurrir al procedimiento de la abstracción, siendo que la economía política acababa de nacer. Su *Tableau* postula la generalización del sistema de arriendo, la existencia de precios constantes, la reproducción simple; considera el conjunto anual de las compras y ventas entre las clases como una cifra global; por último, distingue tres grandes clases en el seno de esta sociedad ficticia: los arrendatarios y obreros agrícolas, quienes representan la única clase

productiva puesto que sólo el trabajo arroja un excedente de valor: la renta; luego, los propietarios terratenientes, la nobleza, la burocracia estatal y la Iglesia, quienes se apropian de este excedente bajo las más diversas formas; en fin, la clase "estéril" de los artesanos, manufactureros y obreros, a sueldo de la clase productiva.²³ El método de investigación que había permitido a Quesnay expresar de una manera abstracta y con ayuda de unas pocas hipótesis elegidas con habilidad, el mecanismo de un sistema de producción muy complejo, interesó mucho a Marx. Veía en el sistema fisiocrático "la primera concepción sistemática de la producción capitalista",²⁴ mientras que Quesnay y sus discípulos creían referirse a la economía feudal. "El representante del capitalismo industrial —la clase de los arrendatarios— dirige todo el movimiento económico. La agricultura se practica según métodos capitalistas, como una empresa del arrendatario capitalista en gran escala: el obrero [inmediato] de la tierra es un trabajador asalariado. La producción no sólo produce objetos de uso, sino también su propio valor: su motor es, sin embargo, la búsqueda de la plusvalía que aparece en la esfera de la producción y no en la de la circulación. De las tres clases que figuran como representantes del proceso social de reproducción, mediatizado por la circulación, el explotador inmediato del trabajo 'productivo', el productor de la plusvalía —el arrendatario capitalista— se diferencia con toda nitidez de aquellos que no hacen más que apropiarse de la plusvalía."²⁵

En su crítica a los fisiócratas, Marx señala en todo momento el error fundamental de su teoría: su descuido total de la relación de clases en el interior mismo de la agricultura y de la industria. Tal error parece ser tanto más extraño cuanto que los fisiócratas habían reconocido que la plusvalía era el producto del trabajo asalariado. Para Marx, su gran mérito consistió en haber concebido los diferentes elementos del proceso de trabajo "como formas fisiológicas de la sociedad" que se desprendían de manera necesaria de las condiciones mismas de la producción, independientes de la voluntad, de la política, etcétera. "No obstante, el error de los fisiócratas fue considerar la ley material de una época histórica como una ley abstracta que domina, indiferente, todas las formaciones sociales."²⁶

En el establecimiento de sus propios esquemas del proceso de producción capitalista, Marx toma como modelo el método de los "padres de la economía política moderna",²⁷ partiendo de la tesis fundamental formulada por los fisiócratas. En efecto, éstos habían postulado que la fuente de la plusvalía residía en la esfera exclusiva de la producción y que sólo el trabajo productor de la plusvalía era un trabajo productivo. Pero, en lugar de reducirse a la producción agrícola, los esquemas marxistas se atienen, por un lado, a la industria (de los medios de producción y de consumo), y por el otro, sólo consideran como trabajo productivo la actividad de los obreros industriales.

De los dos esquemas trazados por Marx, el de la reproducción simple se halla más desarrollado, mientras que el de la reproducción ampliada se presenta de una manera mucho más sumaria, sin que pueda suponerse que se trata de un análisis incompleto.²⁸ Sucede que el tema de la reproducción simple ocupa un lugar privilegiado en el libro primero de *El capital*, mien-

tras que su objetivo en el segundo era muy diferente: representar, a la manera del *Tableau* de Quesnay, un esquema *abstracto* del funcionamiento del sistema capitalista partiendo de presupuestos hipotéticos como la dicotomía social y la composición orgánica, constante e inmutable del capital. El carácter ficticio del primer esquema (reproducción simple) es admitido por el mismo autor: "La reproducción simple a escala fija aparece como una abstracción en la medida en que, sobre la base capitalista, la ausencia de toda acumulación o de toda reproducción en escala amplia es una hipótesis imposible, por una parte, y por la otra las condiciones productivas no permanecen idénticas de un año al otro (como nosotros lo suponemos)." ²⁹

El segundo esquema se distingue del primero porque abandona la ficción fundamental de una economía en la que la plusvalía es consumida por completo por la clase capitalista. El rasgo común a los dos esquemas es la hipótesis de la división de la sociedad en dos clases: el asalariado, que sólo dispone de su fuerza de trabajo, y la clase capitalista, que detenta el monopolio del dinero y de los medios de producción. De acuerdo con el esquema de la reproducción simple, la condición de equilibrio económico se cumple si, por un lado, los capitalistas encuentran en el mercado, en el curso del año, medios de producción idénticos a los del año precedente, y si obreros y capitalistas se procuran en el mercado objetos de consumo de valor igual al poder adquisitivo total de ambas clases.

En su esquema de la reproducción ampliada Marx mantiene la ficción fundamental del esquema de la reproducción simple, a saber, la estricta proporcionalidad de los diversos elementos de la producción en las dos grandes categorías: industrias que producen los medios de producción e industrias que producen los objetos destinados al consumo definitivo. Sin embargo, mientras que en el esquema de la reproducción simple se considera que la totalidad de la plusvalía de las dos secciones industriales será consagrada al consumo personal —suposición ficticia—, el esquema de la reproducción ampliada se acerca a la realidad del sistema capitalista en un punto vital: una parte de la plusvalía figura como destinada al acrecentamiento de la producción, es decir, al aumento del consumo productivo en detrimento del consumo improductivo de los capitalistas. Lo que le importaba a Marx, al establecer el esquema de la reproducción ampliada, era indicar las condiciones exactas en las que la acumulación capitalista podía continuar a través del tiempo sin perturbaciones; se trataba de proporcionar de alguna manera la imagen de la constancia de un capitalismo ficticio, funcionando en las circunstancias ideales de un equilibrio perfecto y siempre renovado. ¿Cuál era su objetivo cuando se entregaba a esta esquematización a ultranza del proceso de producción capitalista? La respuesta no es difícil para quien esté familiarizado con los principios metodológicos observados en su obra maestra: los esquemas ficticios de la reproducción capitalista son tan sólo construcciones auxiliares, recursos metodológicos de una *sociología de las crisis capitalistas*.

En efecto, los esquemas marxistas son establecidos con ayuda de un postulado arbitrario que se halla en contradicción flagrante, pero querida, con una de las leyes fundamentales del modo de producción capitalista,

llamada por Marx "ley de modificación creciente de la composición orgánica del capital".³⁰ De acuerdo con esta ley —de la que se deduce la "ley de la baja tendencial de la tasa de beneficio", expresión del desarrollo progresivo de la productividad del trabajo—, a medida que evoluciona la producción capitalista se produce una disminución relativa del capital variable en relación con el capital constante y en relación con este mismo capital puesto en circulación. "Ello significa simplemente que el mismo número de obreros, la misma cantidad de fuerza de trabajo —disponibles por un capital variable de valor determinado, y como consecuencia de métodos de producción particulares que se desarrollan en la producción capitalista— ponen en movimiento, utilizan y consumen de modo productivo, en el mismo lapso, una masa sin cesar creciente de medios de trabajo, maquinaria y capital fijo de toda especie, materias primas y auxiliares, y por lo tanto un capital constante de importancia cada vez mayor. Esta disminución relativa y progresiva del capital total es idéntica a la composición orgánica cada vez más elevada del capital social medio."³¹

Los esquemas de la reproducción suponen una productividad constante del trabajo, es decir, una relación fija entre el valor del capital constante y el valor del capital variable. Todo sucede como si, en cada período de actividad industrial, la producción encontrara los capitales e instrumentos técnicos adicionales necesarios para su expansión y al mismo tiempo los obreros suplementarios que dicha expansión exige. En otros términos, los esquemas de Marx corresponden a la ficción implícita en la teoría ricardiana y postricardiana, según la cual el modo de producción capitalista se desarrollaría de acuerdo con un plan previo que apunta a la distribución racional de los medios de producción y de las fuerzas productivas, habida cuenta de la necesidad de satisfacer las diferentes necesidades sociales. "Esta ficción —observa Marx— sólo se explica por la incapacidad de concebir la forma específica de la producción burguesa; esta incapacidad se explica, por otra parte, si se insiste en considerar la producción burguesa como la única posible. Es lo mismo que hace aquel que, creyente en una religión particular, ve en ella la única religión posible, considerando a las demás como religiones falsas."³²

En su esquema de la reproducción ampliada, Marx opera con magnitudes numéricas elegidas, es verdad, en forma arbitraria, pero cuyos valores absolutos se hallan en una relación determinada, calculada con rigor matemático: El capital constante del grupo I (medios de producción) se encuentra en una relación de 5 a 1 respecto del capital variable del mismo grupo; el capital constante del grupo II (objetos de consumo) es igual al capital variable adicionado a la plusvalía acumulada del grupo I. En ambos grupos, la composición orgánica del capital es la misma: la tasa de plusvalía, así como la fracción de plusvalía acumulada, no sufren ninguna modificación en el curso del proceso.³³ Todas las suposiciones ficticias del segundo esquema tienden a mostrar de modo manifiesto en qué condiciones hipotéticas el proceso de acumulación del capital *podría* desarrollarse sin perturbación y de manera continua. Tal es el único significado que el autor les concede; como veremos más adelante, a partir del carácter *irreal* del

esquema de la reproducción ampliada, Marx procederá a formular su teoría de las crisis.³⁴

SUPERPOBLACION OBRERA Y LEY DEL PAUPERISMO CRECIENTE

Se trate de reproducción simple o reproducción ampliada del capital, este proceso de apariencia puramente económica reviste en realidad otro carácter: la reproducción constante de una *relación social*, una relación de dominio y sujeción. “La mera continuidad o repetición periódica del proceso de producción capitalista reproduce y perpetúa su base: el trabajador en calidad de asalariado.”³⁵

Sin embargo, en el proceso de producción capitalista no se trata tan sólo de continuidad y repetición de la producción, sino sobre todo, de aumento del capital; de manera correlativa, la reproducción de la relación social —capital/asalariado— adquirirá una mayor amplitud. No puede ser de otro modo, ya que la relación social de clases refleja de algún modo los cambios sufridos por la composición del capital en el proceso acumulativo. “La reproducción del capital incluye la de su gran instrumento de valorización: la fuerza de trabajo. Luego, la acumulación del capital implica al mismo tiempo el acrecentamiento del proletariado.”³⁶

A medida que el capital aumenta, la relación de dominación y explotación gana en extensión, aunque el asalariado amplíe la esfera de sus satisfacciones gracias a la mejora esporádica de sus condiciones de existencia. “El movimiento ascendente impreso a los precios del trabajo por la acumulación del capital prueba (. . .) que la cadena de oro con la que el capitalista tiene remachado al asalariado y que éste no cesa de forjar, se ha estirado lo suficiente como para permitir una baja de tensión.”³⁷

Las alzas y bajas de la tasa salarial reflejan el movimiento de expansión y contracción del capital en vías de acumulación, pero en ningún caso el aumento del salario puede llegar a poner en peligro el sistema capitalista como tal, o impedir que el capital extienda su esfera de dominación. “El precio del trabajo jamás puede (. . .) elevarse por sobre los límites que dejan intactas las bases del sistema capitalista y que aseguran la reproducción en escala progresiva.”³⁸

El desarrollo de la productividad del trabajo es el más poderoso acicate de la acumulación capitalista. Aquél se expresa mediante cambios graduales en la composición técnica del capital, es decir, por un aumento de la potencia técnica en comparación con la potencia subjetiva de la fuerza obrera. A su vez, la acumulación reaccúa sobre el desarrollo de la producción capitalista, si bien el impulso recíproco de estos dos factores contribuye a una nueva modificación de la composición técnica del capital en detrimento de la fuerza viva del obrero. En forma paralela, la concentración relativa y la centralización de capitales —debidas a la competencia y al crédito— se convierten en poderosos agentes de la acumulación, la que, si bien aumenta el capital social, reduce la magnitud proporcional de su parte variable, en otros términos, provoca una disminución de la demanda relativa de trabajo.

Interviene aquí lo que Marx denomina "producción de una superpoblación relativa", a la que califica de "ley de población" específica del modo de producción capitalista. "(...) Cada uno de los modos históricos de producción social tiene su propia ley de población, ley que le es exclusiva, que desaparece con él y que, por consecuencia, tiene sólo un valor histórico. Una ley de la población abstracta e inmutable sólo existe para la planta y el animal, y sólo cuando no sufren la influencia del hombre."³⁹

Resultado inevitable de la acumulación capitalista, la superpoblación obrera es también condición de existencia y palanca poderosa de la producción. Marx la llama "ejército industrial de reserva", encargado de suministrar la indispensable materia humana de explotación para la necesaria valorización del capital. Su papel primordial consiste en estar a las órdenes de una producción sometida a movimientos rítmicos de expansión y contracción, a vicisitudes que poco a poco adquieren una periodicidad normal. "(...) la superpoblación relativa, una vez que se ha convertido en el pivote sobre el cual gira la ley de la oferta y de la demanda de trabajo, sólo le permite funcionar entre límites que dejan suficiente campo a la explotación y al espíritu dominador del capital."⁴⁰

Por lo tanto, estamos aquí lejos del esquema ficticio de la reproducción ampliada con su armonioso paralelismo entre producción y consumo, entre la oferta en constante aumento de objetos-mercancías y el poder adquisitivo siempre presente para absorber esa producción creciente. Sin preocuparse todavía por el análisis teórico de las crisis de la economía capitalista, Marx se limita a comprobar aquí la regularidad de los fenómenos de estancamiento que caracterizan la industria moderna y que tienen como contraparte la miseria de amplios sectores de la población laboriosa.

Marx subraya con especial cuidado que la mejora esporádica de la condición obrera no puede tener ningún efecto decisivo sobre la tendencia general del movimiento de la acumulación capitalista: "(...) cualquiera que sea la tasa salarial, alta o baja, la condición del obrero empeorará a medida que el capital se acumula."⁴¹

Marx intenta entonces *predecir*, a partir de un análisis de los métodos capitalistas de explotación del trabajo, la consecuencia general del proceso de acumulación: el pauperismo creciente de la superpoblación obrera. Es la "ley general y absoluta de la acumulación capitalista",⁴² ley que, si bien regula el equilibrio entre el progreso de la acumulación y la superpoblación relativos, no hace más que confirmar la creciente sujeción de la clase obrera al poder cada vez más concentrado del capital. "Esta ley establece una correlación fatal entre la acumulación del capital y la acumulación de la miseria, de modo que la acumulación de las riquezas en un polo, es igual a la acumulación de la pobreza, del sufrimiento, de la ignorancia, del embrutecimiento, de la degradación moral, de la esclavitud, en el polo opuesto, del lado de la clase que produce el capital mismo."⁴³

La ley de la acumulación capitalista descansa en la observación empírica de un conjunto de hechos que caracterizan la historia industrial, particularmente en Inglaterra. Expresa una *tendencia* del desarrollo de la economía capitalista, y por lo tanto no puede manifestarse como una ley absoluta que se ejerce siempre y en toda ocasión con rigor matemático. "En verdad,

la acción de esta ley, como la de toda otra, es modificada por circunstancias particulares.”⁴⁴

Sucede algo semejante con otra “ley” que la observación del proceso de producción capitalista permite establecer y que expresa una de las consecuencias decisivas del desarrollo de la fuerza productiva del hombre: la “ley” de la baja tendencial de la tasa de beneficio. Como en el caso de la ley de pauperización creciente de las masas laboriosas, influencias opuestas pueden modificar y hasta anular la acción de esta ley, la cual se limita a traducir una “tendencia” general de la tasa de beneficio.⁴⁵ Una y otra son el resultado de la modificación creciente de la composición orgánica del capital, esto es, de la disminución relativa del capital variable comparado con el capital constante. Afirmar que la masa de trabajo viviente disminuye en relación con los medios productivos empleados en el proceso de trabajo, significa que la parte impaga de este trabajo viviente, que se transforma en plusvalía, se encuentra en una proporción siempre decreciente en relación con el valor del capital total utilizado; implica decir, al fin de cuentas, que la tasa de beneficio que expresa la relación de la masa de plusvalía con el valor del capital total bajará de modo constante. Se trata, con toda evidencia, de una baja puramente relativa, sin relación con la magnitud absoluta del trabajo y del trabajo excedente puestos en movimiento, es decir, que se trata de una disminución de la parte variable del capital total comparada con su parte constante. Esta baja progresiva de la tasa de beneficio no sólo no excluye un alza de la masa absoluta de beneficio, sino que, por lo contrario, la implica necesariamente: “El número de obreros empleados por el capital, luego la masa absoluta del trabajo puesto en movimiento por el capital, luego la masa absoluta del trabajo excedente arrancado, luego la masa de plusvalía producida por el capital, luego la masa absoluta del beneficio, *puede* aumentar, e incluso aumentar de un modo necesario, pese a la caída progresiva de la tasa de beneficio. Esto no sólo *puede* sino que *debe* producirse —abstracción hecha de fluctuaciones temporarias—, sobre la base de la producción capitalista.”⁴⁶

La extensión continua del proceso de trabajo en escala cada vez mayor provoca la intensificación del dominio ejercido por el capital y sus dueños sobre los ejércitos obreros. El acrecentamiento de los medios productivos implica el aumento virtual de la población obrera y, por lo tanto, el aumento del trabajo excedente explotable, o sea, el aumento de la masa absoluta del beneficio capitalista. La concentración creciente de capitales va acompañada por la expropiación progresiva de los productores directos, reunidos bajo el comando de los propietarios de los medios productivos, o arrojados en el ejército industrial de reserva, siempre listo a colocar sus miembros en los puestos asignados por el capital.

Entre los medios para contrarrestar la caída de la tasa de beneficio, Marx recuerda los más generales: la explotación intensiva de la fuerza de trabajo, la disminución del salario por debajo del valor de la fuerza de trabajo, la desvalorización de los elementos del capital constante, la superpoblación absoluta, el comercio exterior, etcétera. Se deduce de esto que el proceso de producción capitalista, que comienza históricamente con la separación entre los productores inmediatos y sus condiciones de trabajo y que continúa

luego con la concentración y acumulación del capital, reviste un carácter tal que es imposible expresar su complejidad mediante un esquema abstracto o unas pocas fórmulas generales erigidas en leyes absolutas. Para acceder a una formulación aproximativa de ley de acumulación, Marx debió partir de una serie de suposiciones ficticias, sin tener en cuenta las circunstancias concretas en las que el proceso productivo se cumple en realidad. Si el esquema de la reproducción ampliada representa un capitalismo ideal, dotado de una vida eterna, la ley de la acumulación y de la baja tendencial de la tasa de beneficio parecen anunciar por lo contrario, el derrumbe automático del sistema capitalista, que mina sus propias bases sociales por las expropiaciones sucesivas a que lo lleva la necesidad de la acumulación. "Este proceso podría provocar con bastante rapidez el derrumbe de la producción capitalista, si no hubiera otras fuerzas en sentido contrario, las que ejercen una fuerza descentralizadora constante al lado de la fuerza centrípeta."⁴⁷

Es cierto que, con frecuencia, Marx muestra la economía burguesa en marcha hacia su fatal destrucción, pero también es cierto, de una manera no menos evidente, que la exposición de esta misma teoría de la crisis, lejos de presuponer una concepción "catastrófica" —esto es, metafísica— de las perspectivas del sistema capitalista, procede desde el punto de vista esencialmente sociológico y dialéctico.

Este último punto de vista aparece con toda nitidez en la tesis general e inicial de *El capital*, según la cual la posibilidad de las crisis es de alguna manera coextensiva a la naturaleza de la producción capitalista: al punto que las crisis aparecen a la vez como expresión y solución del desarrollo anormal de la economía. El secreto de las crisis se halla, por así decir, inscripto en la naturaleza que revisten los productos en el sistema capitalista; se lo encuentra en la forma específica que adquieren los objetos producidos, en una palabra, en su *forma-mercancía*. Esto es lo que olvidan los economistas cuando niegan que la producción capitalista pueda engendrar crisis generales. Ricardo y Say, por ejemplo, pretenden que los productos siempre se compraron con otros productos o con servicios, y que el dinero apenas constituye un instrumento de intercambio. Pero olvidan algo esencial: la mercancía no es sólo un producto destinado, por sus características propias, a satisfacer una necesidad humana, sino que además es un objeto que puede metamorfosearse en dinero. Hablan de "servicios", cuando en realidad se trata de trabajo asalariado cuyo destino específico —determinado por su uso— consiste en aumentar el valor de las mercancías contra las que se cambia. Olvidan considerar la estructura esencial del modo de producción, que exige la metamorfosis de la mercancía y del dinero en capital. "El trabajo sólo es 'servicio' como *valor de uso* (cosa secundaria en la producción capitalista), pese a que en el término 'producto' el carácter de 'mercancía' se haya borrado y la contradicción inherente a la mercancía, suprimido. Por vía de consecuencia, el *dinero* es considerado como simple mediador del intercambio de productos y no como forma (esencial y necesaria) de la existencia de la mercancía que debe plantearse como valor de cambio, es decir, como trabajo general, social."⁴⁸

En efecto, una vez que la mercancía se ha transformado en valor de

uso, es natural olvidar que en ese proceso el dinero tiene una forma independiente pero necesaria en el funcionamiento normal de los intercambios. Ricardo pretende que toda mercancía termina por tener su comprador; olvida la división social del trabajo: desde luego, no hay crisis ni en las sociedades en las que los individuos producen para sí mismos, ni en los regímenes económicos fundados en la esclavitud. La crisis se da justamente cuando la venta ya no es posible, o bien cuando ésta sólo puede operarse a un precio inferior al costo de producción, o sea, con una pérdida real. Por lo demás, el valor realizado en la venta se destina a la multiplicación bajo la forma de capital, en otros términos, debe reintegrarse al proceso de reproducción del capital. Ricardo y sus epígonos postulan un equilibrio metafísico entre compra y venta, atribuyendo al dinero una misteriosa virtud de omnipresencia merced a la cual los actos de intercambio jamás dejan de llevarse a cabo. Para ellos, siempre se realiza la unidad del proceso de producción y de circulación, mientras que en rigor se trata de dos fases del sistema económico completamente independientes entre sí, separadas en el tiempo y en el espacio.

Para Marx, la posibilidad de crisis se encuentra en esta separación entre la compra y la venta, y por lo tanto en el proceso mismo de la metamorfosis de las mercancías. Cuando ambas fases del proceso se desligan en vez de completarse, cuando la producción de la mercancía no está seguida de su metamorfosis en dinero, entonces se produce la crisis. Luego, el optimismo de los economistas clásicos y neoclásicos se explica por el desconocimiento de la naturaleza específica del dinero, en el que sólo reconocen un instrumento formal de la circulación, siendo que en realidad se trata de la medida propiamente dicha del valor en su forma más abstracta, esto es, el valor de cambio determinado como trabajo social. "La posibilidad general de las crisis está dada por la *metamorfosis del capital*, y esto en un doble sentido: por la disyunción entre la compra y la venta, en la medida en que el dinero funciona como *medio de circulación*; luego, como *medida de valores* y como *realización del valor*, en tanto funciona como medio de pago."⁴⁹

Sin adentrarnos en los detalles del análisis marxista de las diversas formas de crisis, hemos accedido a un punto de vista fundamental: de acuerdo con esta teoría, entre las crisis capitalistas y la estructura del capitalismo existe una relación inmanente de causalidad.

SOCIOLOGIA DE LAS CRISIS CAPITALISTAS

El mismo Ricardo había comprendido que la tasa de beneficio —motor y fuerza energética de la producción capitalista— estaba amenazada por el desenvolvimiento de esa producción. Como economista de la burguesía, no podía llevar esta comprensión más allá de cierto horizonte; careciendo de una visión histórica, no podía ver en el modo de producción capitalista una simple fase del desarrollo de las condiciones económicas y sociales; luego, para él, el capitalismo representaba un fin de la historia humana.

Es precisamente en relación con la interpretación de las crisis capitalistas que las teorías ricardianas dejan ver toda la extensión de su debilidad. El

mérito científico de estas teorías consistió en mostrar que la producción de la plusvalía y la retransformación de una parte de ésta en capital es el objetivo inmediato y el móvil determinante de la producción capitalista, prescindiendo del goce individual de los capitalistas o de los obreros. Marx se rehúsa a erigirse en juez moral de Ricardo y a reprocharle por haber visto en la producción de la riqueza un fin en sí. "Pretender —como ciertos adversarios sentimentales de Ricardo— que la producción en cuanto tal no constituye un objetivo, equivale a olvidar que *producir por producir* no significa otra cosa que: desarrollo de las fuerzas productivas humanas, esto es, *desarrollo de la riqueza de la naturaleza humana como fin en sí.*"⁵⁰

Marx prefiere el amoralismo de Ricardo al humanismo de Sismondi. Este tiene razón contra Malthus, pero no contra Ricardo. En efecto, Malthus, apropiándose de las premisas científicas de sus antecesores, deduce consecuencias favorables a las clases poseedoras y rebaja a los obreros al nivel de animales. En cambio, la posición de Ricardo, estoica y objetiva, es realmente científica: es hostil a la burguesía industrial que traiciona su vocación histórica, el desarrollo productivo del trabajo humano y, por lo tanto, de la personalidad humana. Marx, quien se nos presenta como ético del socialismo y, por ello, despreciador de la moral del capital, se esfuerza por justificar la posición científica de Ricardo, colocándose por su parte en una perspectiva histórica que recuerda de modo singular la visión hegeliana de la "marcha de la historia", de la que se diferencia no obstante por una finalidad extraña a la teodicea de Hegel: "(...) el desarrollo superior de la individualidad sólo se obtiene al precio de un proceso histórico en el que los individuos son sacrificados (...) puesto que, como en el reino animal y vegetal, también en el reino humano los progresos de la especie se afirman siempre en detrimento de los de ciertos individuos."⁵¹

Si bien Marx intenta así justificar a Ricardo, en los límites de las doctrinas del gran economista inglés, no por ello escatimará sus elogios a Sismondi. Simples accidentes para Ricardo, las crisis son para Sismondi catástrofes inherentes al sistema capitalista: "sobre todo [Sismondi] capta la contradicción fundamental: por una parte, desarrollo desenfrenado de la fuerza productiva y acrecentamiento de la riqueza que, constituida por mercancías, debe transformarse en dinero; por otra parte, obligación fundamental para la masa de productores de limitarse a las subsistencias elementales".⁵²

Sismondi percibe el dilema: o bien controlar las fuerzas productivas mediante medidas estatales con el fin de armonizarlas con las relaciones sociales de producción, o bien trastocar las relaciones sociales para hacerlas concordar con las fuerzas productivas. Ante esta alternativa, se refugia en el pasado, exalta la economía patriarcal y entiende que la solución para las contradicciones del capitalismo se encuentra en una reforma profunda de los ingresos; su panacea es una nueva reglamentación del ingreso respecto del capital o de la distribución respecto de la producción.

Marx fundará su teoría de las crisis sobre el concepto de subconsumo obrero relativo, partiendo de la teoría sismondiana y eliminando los elementos incompatibles con sus propias premisas metodológicas.⁵³ Los diversos momentos del proceso de producción capitalista considerado en su

conjunto —producción, distribución, intercambio, consumo— muestran el movimiento general interno de la producción como la interacción de sectores en este punto unidos y conexos: toda modificación importante en uno de ellos provoca cambios más o menos sensibles en los restantes. Pero todos estos momentos no tienen la misma importancia: en este proceso orgánico, el papel primordial e iniciador corresponde al acto productivo como tal. En efecto, la producción otorga materia e impulso a las necesidades humanas, solicita el consumo y le da forma. En lo abstracto, hay identidad entre la producción y el consumo, en el sentido de que la primera aparece como mediación del segundo; incluso, ciertos economistas han llegado a postular una identidad perfecta entre producción y consumo. Say, por ejemplo, afirma que colocándose en el punto de vista del conjunto de un pueblo, producción y consumo se confunden en un todo indiferenciado. “Considerar la sociedad como un sujeto único —responde Marx— es una perspectiva falsa y especulativa (. . .). En la sociedad, una vez que el producto está terminado, la relación entre el productor y dicho producto es puramente exterior, y el retorno del producto al individuo depende de las relaciones de éste con los otros individuos. El sujeto no se apropia del objeto de una manera inmediata. Por lo demás, esta apropiación inmediata del producto no es el objetivo del individuo que produce en la sociedad.”⁵⁴

Entre productores y productos interviene el acto de distribución, el cual es otro modo de la reproducción del capital. La estructura de la distribución refleja la estructura de la producción, de modo que la forma particular en la que el individuo participa en la distribución está determinada por la manera según la cual coopera en la producción. Un obrero, por ejemplo, que no tiene ni capital ni tierra, puede imaginar que su participación en la distribución —bajo forma de salario— corresponde a una ley social que, desde su nacimiento, le asigna un lugar dado en la producción; puede creer que la distribución precede a la producción. En realidad, se trata de una relación social de sujeción, de una imposición social que resulta de una estructura económica en la que el capital y la tierra aparecen como agentes independientes de la producción. En ciertas condiciones históricas, la distribución parece preceder a la producción; es el caso, por ejemplo, de un pueblo conquistador que distribuye la tierra entre sus miembros e impone una cierta forma de propiedad, o que convierte al pueblo conquistado en esclavo; es el caso, también, de una revolución que suprime la gran propiedad terrateniente e instituye la propiedad parcelaria como fundamento de un nuevo modo de producción; es el caso, en fin, de una legislación que perpetúa la herencia de la propiedad terrateniente en beneficio de las grandes familias y al mismo tiempo implanta el trabajo como destino hereditario de ciertas castas sociales. Unos y otros constituyen fenómenos importantes que muestran que el modo de producción está vinculado con condiciones y premisas históricas que, a su vez, se hallan en constante modificación en el curso mismo del proceso productivo. No obstante, por más independiente que la distribución pueda parecer respecto de la producción, conviene recordar que, antes de ser distribución de productos, aquélla se manifiesta como distribución de los instrumentos de producción y como repartición de los miembros de la sociedad entre los

diferentes géneros de producción; en otros términos, como "sujeción de los individuos a determinadas relaciones productivas".⁵⁵

El resultado al que llega Marx al término de esta reflexión sociológica es que los diversos momentos de la producción, lejos de ser idénticos, son "órganos de una totalidad", "diferencias en el interior de una unidad", pero que en todo caso la producción en cuanto tal ocupa un rango predominante como punto de partida del proceso total.⁵⁶ Ironiza a propósito de los economistas que, como J. St. Mill, atribuyen un carácter absoluto a las formas burguesas de producción, siendo que al mismo tiempo consideran las formas burguesas de distribución como relativas, históricas, y por lo tanto transitorias. Puesto que el límite de la distribución se manifiesta en la producción, la causa íntima de las crisis debe investigarse en el mecanismo de la producción, en el cual, en virtud de sus propias leyes, tiende a desarrollar de manera ilimitada sus fuerzas productivas, mientras que los fundamentos sociales sobre los que descansan frenan sus posibilidades de expansión.

La razón última de las crisis debe buscarse, nos dice Marx, en la configuración social del sistema. Sin embargo, para captar mejor el significado de esta investigación morfológica, se debe tener en cuenta el mecanismo del proceso productivo, mecanismo complejo que se revela al análisis como el conjunto de dos fases fundamentales: la fase de la producción inmediata de la plusvalía, materializada como mercancía, por un lado; la fase de la realización de esta plusvalía bajo la forma de dinero, por el otro. Se trata de dos actos, cada uno de los cuales presenta su carácter específico. En el primero, se asiste a la creación de un mundo de mercancías, producto del trabajo excedente de la clase obrera, expresión material de la explotación de la fuerza de trabajo viviente. En el segundo, se trata de la metamorfosis de este mundo de productos en dinero. Cuando ambos actos no se conjugan con el fin de permitir una realización de la plusvalía extraída, estamos en presencia de la crisis de "superproducción", fórmula ambigua que parecería indicar que hay un excedente de productos en relación con las necesidades de la sociedad, cuando la realidad es muy distinta: es cierto que el mercado está saturado, pero las necesidades siguen insatisfechas porque son *insolventes*. "El límite de la producción es el *beneficio de los capitalistas*, y de ninguna manera la *necesidad de los productores*."⁵⁷

Llegamos así a la más clara de las formulaciones marxistas a propósito de la concepción sociológica de las crisis capitalistas. Dada su importancia, la citamos *in extenso*: "Las condiciones de la explotación directa y de su realización no son idénticas. No sólo difieren en el tiempo y en el espacio, sino también en su fundamento. Las primeras no tienen otro límite que la fuerza productiva de la sociedad, las otras son limitadas por la proporcionalidad de las diferentes ramas productivas y la fuerza de consumo absoluto; ella depende de una fuerza de consumo basada en relaciones de distribución antagónicas, que reduce el consumo de la gran masa de la sociedad a un mínimo que varía dentro de límites más o menos estrechos. Por lo demás, se halla limitada por el instinto de acumulación, por el deseo de aumentar el capital y de producir plusvalía en escala creciente. Es esta una ley para la producción capitalista, ley que resulta de las revoluciones

continuas en los métodos mismos de producción, de la depreciación concomitante del capital existente, de la competencia general y de la necesidad de mejorar la producción y extender sus dimensiones, aunque más no sea para conservarla y evitar la ruina. En consecuencia, se debe ampliar el mercado en forma incesante, pese a que sus resortes y condiciones de funcionamiento escapen de más en más al control y adquieran el aspecto de una ley natural independiente del productor. La contradicción interior tiende a compensarse por la extensión del campo exterior de la producción. No obstante, la fuerza productiva, a medida que se desarrolla, entra en conflicto agudo con los fundamentos estrechos sobre los que se asientan las relaciones de consumo.”⁵⁸

En las diversas partes de *El capital* no se encontrarán más explicaciones teóricas respecto de las crisis que esta que acabamos de citar. Dondequiera que evoque el problema de las crisis, Marx insiste en la contradicción fundamental de la economía capitalista, que tiende irresistiblemente a la producción de bienes de consumo —valores de uso—, mientras que en rigor se limita a perseguir el aumento continuo del capital-dinero expresado en valores de cambio. La crisis proviene, pues, de la desproporción siempre creciente de ésta respecto de una capacidad de consumo cuyo ritmo está determinado por un poder adquisitivo *relativamente* limitado, puesto que se halla sometido a las leyes del salario: “La razón última de todas las crisis verdaderas reside siempre en la pobreza y en el consumo limitado de las masas, frente a la tendencia de la producción capitalista a desarrollar las fuerzas productivas como si éstas no tuvieran otro límite que la capacidad de consumo absoluto de la sociedad.”⁵⁹

Luego, al fin de cuentas, el secreto de las crisis se descubre en la estructura misma de la sociedad burguesa. La gran masa de la sociedad, que no posee más que su fuerza de trabajo, sólo puede comprar los productos que entran en su consumo individual; no puede comprar todo lo que ella misma produce, sean objetos de consumo o medios productivos. Los productores no son de ningún modo los consumidores inmediatos de sus productos, aun cuando pagan una parte del valor de estos productos al adquirir los medios de consumo. En el sistema capitalista, productores y consumidores no son idénticos, salvo en casos excepcionales. “La simple relación social entre asalariados y capitalistas implica: 1) que la mayor parte de los productores [obreros] no consumen [no compran] la mayor parte de sus productos, a saber, los medios de producción y las materias primas; 2) que la mayor parte de los productores, es decir, los obreros, sólo pueden consumir un equivalente de su producto, en la medida en que producen un valor superior a este equivalente, a saber, la plusvalía o el producto extra. Para poder ser consumidores o compradores en los límites de sus necesidades, están obligados a producir siempre un excedente que supere sus necesidades.”⁶⁰

Por lo tanto, lo que se denomina “superproducción” no es sino la contradicción, propia de las condiciones de la economía capitalista, entre un consumo reducido a límites bien determinados y una productividad del trabajo en constante aumento. Aquélla no hace más que expresar el movimiento mismo de la acumulación capitalista, fundado en la explotación

creciente de las clases laboriosas. "El verdadero límite de la producción capitalista es el *capital mismo* (...)." ⁶¹

Volvemos así al punto de partida y al núcleo de la reflexión sociológica marxista: el sistema capitalista descansa en la existencia de una clase social que, para subsistir, sólo posee su fuerza de trabajo. En última instancia, todas las contradicciones del sistema remiten a este antagonismo social fundamental, acentuado a medida que el progreso en la productividad del trabajo provoca una disminución de salidas *solventes* ofrecidas a una producción hipertrofiada. ⁶²

Con todo, ni los esquemas hipotéticos de la reproducción capitalista ni la formulación general de la teoría de las crisis económicas —al menos tal como los hemos resumido en las páginas precedentes—, dan cuenta efectiva del esfuerzo de investigación emprendido por Marx para captar la fisonomía de la sociedad de clases en la multiplicidad de sus rasgos. Las premisas metodológicas adoptadas por el autor de *El capital* lo obligaron a mantener, a lo largo de sus desarrollos teóricos, el postulado de la dicotomía social, aunque, por otra parte, estuviera consciente del carácter provisional de una esquematización tan exagerada.

Sin haber escrito el capítulo sobre las "clases", con el que debía terminar el tercer libro de *El capital*, Marx dejó, no obstante, sobre todo en los manuscritos que exponen la historia de las teorías de la plusvalía, numerosas páginas consagradas al análisis del "trabajo improductivo". Mediante este concepto, la teoría económica clásica disimulaba (excepción hecha del cinismo de Malthus) la importancia concedida a las clases que viven de la renta del capital. Esas páginas cubren en parte la laguna dejada en *El capital* a propósito de las clases sociales, y adquieren una importancia específica puesto que en ellas se perfila una sociología de las profesiones intelectuales, de las "clases ideológicas".

NOTAS

¹ *Zur Kritik*..., pág. XXXIX.

² Marx cita sobre todo a Pecqueur, Ch. Loudon, Buret. Cf. *Ökonomisch-philosophische Manuskripte* (1844); MEGA, I, 3, pág. 49 y sigs. Véanse también sus notas extraídas del P. le Pesant de Bois-Guillebert, *ibid.*, pág. 568 y sigs.

³ *Ibid.*, pág. 52.

⁴ MEGA, I, 3, pág. 56 y sigs.

⁵ Véase en particular *Das Kapital*, 3. Buch, II, pág. 841 y sigs. Volveremos más adelante sobre este importante pasaje, cuyo argumento fue retomado por F. Perroux en su obra *L'Europe sans rivages*, París, 1954.

⁶ *Lohnarbeit und Kapital*, MEGA, I, 6, pág. 484.

⁷ *Grundrisse*... (1857-1858), pág. 75 y sigs.

⁸ "No he pintado de rosa al capitalista ni al propietario terrateniente. Pero no se trata aquí de *personas*, sino de *personificaciones de categorías económicas*, los *soportes de intereses y relaciones de clases determinadas*. Menos que cualquier otro, mi punto de vista, según el cual el *desarrollo de la formación económica de la sociedad es asimilable a la marcha de la naturaleza y a su historia*, no puede hacer al individuo responsable

de las relaciones de las que, sociológicamente hablando, es criatura, pese a que intente liberarse de aquéllas." *Le Capital*, trad. J. Roy, t. I, pág. 20. Cf. también, *ibid.*, pág. 302.

⁹ Disponemos de un testimonio irrefutable para probar que Marx estaba plenamente consciente de la total identidad de perspectiva entre sus manuscritos parisienses y *El capital*. H. M. Hyndman relata que un día preguntó a Marx de qué manera había accedido a su teoría sociológica de la plusvalía y del valor, y el autor de *El capital* le respondió que "toda la idea le había llegado en un pantallazo, en ocasión de sus estudios en París", y que su concepción del movimiento histórico del capitalismo hacia el socialismo se había formado "por primera vez, de modo coherente, en ocasión de un examen detallado de los textos de los primeros economistas, socialistas y cartistas ingleses". Cf. H. M. Hyndman, *The Record of an Adventurous Life*, Londres, 1911; en alemán, *Karl Marx - Eine Sammlung von Erinnerungen*, Zurich, 1934, pág. 240.

¹⁰ *Le Capital*, I, t. III, pág. 55. El término alemán *Kapitalverhältnis* ha sido traducido al francés por *rapport social* [relación social]. Cf. *Das Kapital*, I, pág. 645.

¹¹ *Das Kapital*, III, t. I, pág. 293.

¹² *Das Kapital*, III, t. I, pág. 293.

¹³ *Le Capital*, I, t. III, pág. 68. En la edición alemana se habla de "capital social". Cf. *ibid.*, pág. 660 y sigs.

¹⁴ *Das Kapital*, III, pág. 422. Marx toma la expresión *manager* de A. Ure, autor de *Philosophy of Manufactures*, Londres, 1835.

¹⁵ *Ibid.*, pág. 422.

¹⁶ Marx compara el trabajo de vigilancia en la sociedad moderna con el existente en los Estados antiguos; cita sobre todo a Aristóteles, *De la República*. *Ibid.*, pág. 420.

¹⁷ *Ibid.*, pág. 478 y sigs. Véase también *Grundrisse*, pág. 428: "(...) capital-acciones, última forma alcanzada por el capital, que entonces ya no se plantea sólo en sí, por su sustancia, sino también en su forma como fuerza social y como producto social."

¹⁸ *Das Kapital*, III, pág. 482. Véanse además las diversas resoluciones, redactadas o inspiradas por Marx, en los diferentes congresos de la Internacional obrera.

¹⁹ *Ibid.*, pág. 841 y sigs.

²⁰ *Le Capital*, I, trad. Roy, t. I, pág. 19.

²¹ *Mehrwerttheorien*, I, pág. 91. En sus manuscritos se encuentra un análisis detallado del *Tableau* de Quesnay, *op. cit.*, pág. 85 y sigs. y 93 y sigs. Véase además la carta de Marx a Engels, 6 de julio de 1863, a la que agregó un "cuadro económico" que representaba el proceso de conjunto de la reproducción del capital (MEGA, III, 3, pág. 150). Otros dos cuadros, encontrados en los manuscritos de *El capital* de 1862-1863 fueron publicados en el apéndice de la edición popular de *El capital* (Viena-Berlín, 1932, pág. 534), según las fotocopias conservadas en el Instituto Marx-Engels-Lenin de Moscú. El capítulo X del *Anti-Dühring* de F. Engels contiene un análisis crítico del *Tableau* de Quesnay; escrito por Marx, sufrió algunos retoques de Engels. Véase MEGA, *Sonderausgabe*, 1935, pág. 233 y sigs. Este volumen contiene también la reproducción del manuscrito original suministrado por Marx a su amigo, *ibid.*, págs. 341-371.

²² *Mehrwerttheorien*, I, pág. 91.

²³ En su contribución al *Anti-Dühring*, Marx resume así el proceso de circulación resultante del *Tableau* de Quesnay: "Se han arrojado a la circulación: por parte de los colonos, dos mil millones para el pago de la renta y tres mil millones de productos, entre los cuales hay dos tercios de medios de existencia y un tercio de materias primas; por parte de la clase estéril: dos mil millones de objetos manufacturados. Sobre un total de dos mil millones referidos a los medios de subsistencia, una mitad es consumida por los propietarios terratenientes y sus *lateres*, y la otra mitad por la clase estéril en pago de su trabajo. Las materias primas, que ascienden a mil millones, reemplazan el capital de explotación de esta misma clase. En cuanto a los objetos manufacturados en circulación (cuyo monto se eleva a dos mil millones), una mitad corresponde a los propietarios terratenientes, la otra a los colonos, para quienes ésta no es sino una forma del interés de los fondos que emplearon, interés primitivamente obtenido de la reproducción agrícola. En cuanto al dinero arrojado por el colono en la circulación al pagar la renta, vuelve a sus manos por la venta de sus productos. De esa manera, el mismo ciclo puede ser recorrido del mismo modo en el año económico siguiente." MEGA, *Sonderausgabe*, pág. 258.

²⁴ *Kapital*, II, pág. 361.

²⁵ *Ibid.*

²⁶ *Mehrwerttheorien*, I, pág. 34.

²⁷ *Ibid.*, pág. 33.

²⁸ Si bien Rosa Luxemburgo hubo reconocido que la reproducción simple constituye el fundamento de la reproducción ampliada, consideraba que el esquema marxista de esta última era insuficiente. Atribuía la razón de esta pretendida insuficiencia al carácter inconcluso de los manuscritos que componen el segundo libro de *El capital*. Cf. *Die Akkumulation des Kapitals*, ed. Berlín, 1923, pág. 116 y sigs.

²⁹ C', V', PV' definen el capital constante, el capital variable y la plusvalía del grupo I (medios de producción); C'', V'', PV'' definen las cantidades correspondientes al grupo II (objetos de consumo). Luego, el equilibrio económico, en la reproducción simple se expresa mediante la fórmula: $C'' = V' + PV'$.

³⁰ Karl Marx, *Value, Price and Profit* (1865), ed. 1935, pág. 60. Marx indica que la ley fue establecida de manera más o menos exacta por economistas como Barton, Ricardo, Sismondi, etcétera.

³¹ *Das Kapital*, III, pág. 239.

³² *Mehrwerttheorien*, II, vol. 2, pág. 311.

³³ El esquema numérico de Marx puede ser convertido en un esquema matemático si se designan con letras los dos capitales constantes. L. Sartre estableció un esquema más general mostrando que el resultado teórico no cambia nada si se otorgan valores diferentes que 5,1 y 1/2 a la composición orgánica, la tasa de plusvalía, y la fracción de acumulación. Cf. Léon Sartre, *Esquisse d'une théorie marxiste des crises périodiques*, 1937, págs. 17, 22, 25.

³⁴ El desconocimiento de la intención metodológica que preside el esquema marxista yace en el origen de la enorme literatura crítica y apologética en el seno mismo de las diversas corrientes marxistas. Mencionemos las más importantes contribuciones a esta controversia que aun sigue en pie.

El primero en deducir del esquema de Marx la conclusión según la cual gracias a una división proporcional, la producción social podría disponer en todo momento de un mercado suficiente, fue el economista ruso M. Tugan-Baranowsky, cuya posición encontraría su mejor expresión en la obra, escrita en alemán, *Theoretische Grundlagen des Marxismus* (Leipzig, 1905). Siete años más tarde, Rosa Luxemburgo publicará *Die Akkumulation des Kapitals*, "contribución a la explicación económica del imperialismo", en el que intenta demostrar que Marx no había resuelto el problema de la acumulación capitalista a causa del carácter inconcluso del segundo libro de *El capital*; Marx habría dejado sin responder una cuestión fundamental: ¿de dónde proviene la demanda creciente —demanda *solvente*, naturalmente— en relación con la producción en continuo aumento? Ella considera haber encontrado la respuesta en un fenómeno primordial: la acumulación capitalista. R. Luxemburgo pretendía que Marx había incurrido en contradicción al postular una productividad constante del trabajo (ed. 1923, pág. 259). Su obra provocó numerosas críticas de parte de otros marxistas, en especial de Otto Bauer, "Die Akkumulation des Kapitals", *Neue Zeit*, XXXI/1, 1912-1913, quien consideró necesario construir esquemas "más de acuerdo con las ideas de Marx", con el fin de probar, aun suponiendo una composición orgánica creciente del capital, que la reproducción ampliada es posible sin un medio no capitalista, porque la acumulación del capital tiende siempre a adaptarse al crecimiento demográfico. Dieciséis años más tarde, apoyándose en las tesis de Otto Bauer, Hendryk Grossmann, *Das Akkumulation und Zusammenbruchsgesetz des kapitalistischen Systems*; Leipzig, 1929 —texto en el que, por lo demás, sería vano buscar la menor alusión a las ideas marxistas respecto del subconsumo obrero—, se esfuerza por demostrar que a partir de un cierto momento no sólo toda acumulación del capital es imposible, sino que, además, "en virtud de su propio mecanismo económico inmanente, el sistema capitalista avanza inexorablemente hacia su derrumbe (...)" (*ibid.*, pág. 190).

En la obra de P. Sweezy, *The Theory of Capitalist Development*, Nueva York, 1942 [hay trad. cast.], se encontrará una pertinente reubicación de esta controversia; el autor se acerca a la perspectiva ofrecida por Karl Kautsky en su estudio crítico consagrado a las ideas de Tugan-Baranowsky, publicado en 1902 en la *Neue Zeit* con el título "Krisentheorien" (XX/2).

- ³⁵ *Le Capital*, I, trad. J. Roy, t. III, pág. 14.
- ³⁶ *Ibid.*, pág. 55.
- ³⁷ *Ibid.*, pág. 59.
- ³⁸ *Ibid.*, pág. 61 y sigs.
- ³⁹ *Ibid.*, pág. 74.
- ⁴⁰ *Ibid.*, pág. 82.
- ⁴¹ *Ibid.*, pág. 88.
- ⁴² *Ibid.*, pág. 87.
- ⁴³ *Ibid.*, pág. 88.
- ⁴⁴ *Ibid.*, pág. 87. En la edición alemana, esta frase termina con estas palabras: "cuyo análisis daremos en otro lugar"; *Das Kapital*, I, pág. 679.
- ⁴⁵ *Das Kapital*, III, pág. 260. A propósito de esta ley, en uno de sus cuadernos de los *Grundrisse* (pág. 634 y sigs.) Marx registró una serie de ideas cuyo carácter dialéctico conviene destacar: "Desde todos los puntos de vista es ésta la más importante de las leyes de la economía política moderna, así como la fundamental para captar las más difíciles relaciones. Es una ley que, pese a su simplicidad, hasta aquí nunca fue comprendida ni mucho menos enunciada de manera consciente... Se deduce de esto que la fuerza productiva existente bajo forma de capital fijo..., así como la *scientific power*, la población, etc., en una palabra, todas las condiciones de la riqueza... en favor del rico desarrollo del individuo social, se deduce que el desarrollo de las fuerzas productivas... ha alcanzado un cierto punto en el que el capital suprime su propia valorización en lugar de realizarla. Más allá de un cierto punto, el desarrollo de las fuerzas productivas se convierte en un obstáculo para el capital... Llegado a ese punto, el capital —es decir, el trabajo asalariado— se encuentra, respecto del desarrollo de la riqueza social y de las fuerzas productivas, en el mismo tipo de relación que el sistema corporativo, la servidumbre, la esclavitud; en tales circunstancias, el capital, convertido en obstáculo, debe desaparecer necesariamente. La última forma de servidumbre que reviste la esclavitud humana, la forma del trabajo asalariado, por un lado, y la del capital, por el otro, es rechazada de este modo y este despojo es a su vez el resultado del modo de producción que corresponde al capital; las condiciones materiales y espirituales de la negación del salariado y del capital —que son, a su vez, negación de las formas precedentes de la producción social— son resultado del proceso de producción del capital. Contradicciones agudas, crisis, convulsiones, revelan la disparidad entre el desarrollo productivo de la sociedad y sus relaciones de producción existentes. La destrucción violenta del capital, que no es en absoluto un efecto de circunstancias exteriores sino la condición misma de su autoconservación, he aquí la forma sorprendente en la que se exige al capital retirarse y dejar la plaza a un orden superior de producción social." (Los términos en bastardilla aparecen en inglés en el original de Marx.) [N. del A.: M. R.]
- ⁴⁶ *Ibid.*, pág. 245.
- ⁴⁷ *Das Kapital*, III, t. I, pág. 274.
- ⁴⁸ *Mehrwerttheorien*, II, t. 2, pág. 275 y sigs.
- ⁴⁹ *Ibid.*, pág. 287.
- ⁵⁰ *Mehrwerttheorien*, II, t. 1, pág. 309.
- ⁵¹ *Ibid.*, pág. 309 y sigs. Sobre la idea hegeliana de pueblo, considerado como "totalidad ética", cf. J. Hyppolite, *Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel*, 1948, pág. 70 y sigs.
- ⁵² *Mehrwerttheorien*, t. III, pág. 55.
- ⁵³ Cf. Léon Sartre, *Esquisse d'une théorie marxiste des crises périodiques*, 1937, pág. 145.
- ⁵⁴ *Einleitung*, 1857, en *Zur Kritik...*, pág. XXVII.
- ⁵⁵ *Ibid.*, pág. XXX.
- ⁵⁶ *Mehrwerttheorien*, III, pág. 93.
- ⁵⁷ *Mehrwerttheorien*, II/2, pág. 309.
- ⁵⁸ *Das Kapital*, III/1, pág. 272 y sigs. Señalemos que sería vano buscar este pasaje entre las citas, sin embargo tan abundantes, de la obra de H. Grossmann ya nombrada.
- ⁵⁹ *Das Kapital*, III/2, pág. 528.
- ⁶⁰ *Mehrwerttheorien*, II/2, pág. 298 y sigs.
- ⁶¹ *Das Kapital*, III/1, pág. 278.

⁶² La confrontación de los análisis marxistas y las realidades económicas y sociales de nuestra época salen del marco del presente trabajo. Destaquemos, al menos, dos opiniones de autores contemporáneos a propósito del valor y el alcance de la teoría marxista de las crisis: "(...) *Mr. Keynes justifies Marx's intuition that the chronic conflict between productive and consumptive power is the root cause of crisis.*" J. Robinson, *An essay on Marxian Economics*, 1949, pág.71. "(...) Marx ha logrado prever la línea de desarrollo futuro de los gigantes industriales en gestación y la situación social que estaban en vías de engendrar; todo ello, casi sin ser perturbado por la explicación inadecuada ofrecida respecto de tal o cual elemento de su esquema, ni por la falta de rigor de su argumentación que puede verificar a veces el economista profesional." J. Schumpeter, *Capitalisme, Socialisme et Démocratie*, pág.104. [Hay trad. cast.]

Capítulo 5

PROBLEMAS DE SOCIOLOGIA CONCRETA

TRABAJO PRODUCTIVO Y TRABAJO IMPRODUCTIVO

“ELEVARSE de lo abstracto a lo concreto”, tal era el principio metodológico planteado por Marx; iba a consagrarse en consecuencia a un examen especial de ciertos aspectos de la realidad social descuidados adrede, en su esfuerzo de esquematización y abstracción. A pesar de que no pudo terminar esta parte de su investigación, dejó en los manuscritos de *El capital* —y sobre todo en los materiales destinados a la historia de las teorías de la plusvalía— numerosos elementos concretos de una investigación social referida a las clases, las profesiones, las instituciones, etcétera.

Un estudio cuidadoso de sus esbozos permite advertir su preocupación por enfrentar “leyes” y estructuras, “tendencias” y datos inmediatos, con el fin de poner a prueba esas abstracciones y generalizaciones de la vida real y particularizada. La imagen simplificada de una sociedad compuesta de dos clases antagónicas va a ceder el lugar a un cuadro muy variado de la estratificación social.

Sabemos que existen dos tendencias contradictorias que marcan la economía capitalista: reducir al mínimo la cantidad de trabajo necesario para la producción de mercancías con el fin de obtener una plusvalía suficiente o abundante; aumentar al máximo el número de obreros, y por lo tanto la masa de trabajo empleada, para ver acrecentada la masa de plusvalía. La primera de estas tendencias se manifiesta en la existencia de una “superpoblación”, dicho de otra manera, en la existencia de la desocupación; la segunda apunta a la absorción de las fuerzas de trabajo disponibles y por lo tanto a la ampliación del asalariado. Esta contradicción no había escapado a Ricardo, quien no obstante se limitó a afirmar que el aumento del capital provoca de manera necesaria el aumento de las ofertas de empleo, sin precisar demasiado la naturaleza de las actividades ofrecidas. Ricardo “olvida destacar el constante aumento de las clases medias, intermedias entre los obreros, por un lado, y los capitalistas y propietarios terratenientes, por el otro; estas clases medias, que viven casi todas directamente de

la renta, pesan de modo considerable sobre el sustrato obrero mientras que aumentan la seguridad y el poder sociales de la minoría poseedora y dominante".¹

La renta puede aumentar en valor y cantidad sin que la clase obrera en su conjunto obtenga el menor beneficio; sólo "se benefician" los trabajadores supernumerarios, convertidos en domésticos de la clase explotadora y de la "clase no productiva". El acrecentamiento de la fuerza productiva en la gran industria amplía las posibilidades de encontrar empleo en otras esferas, en las que los pauperizados disponibles y los desocupados se hacen domésticos, sirvientes, lacayos, etcétera.² Por supuesto, estas no son las únicas consecuencias sufridas por el asalariado ante el progreso del maquinismo. Este tiene por efecto, además, una ampliación de la esfera productiva, suscitando en especial industrias de productos de lujo, lo que permite a las clases superiores extender el campo de sus goces. Ascética en sus comienzos, poco a poco la burguesía adopta un estilo de vida más rico y refinado, multiplicando las posibilidades de trabajo y las ocupaciones "improductivas". Así, en el curso de su desarrollo, el modo de producción capitalista hace aparecer en el seno de la sociedad una clase cada vez más numerosa de asalariados "improductivos", quienes ejercen las más variadas profesiones manuales, artísticas, literarias y científicas a sueldo del capital.

Las nociones de "trabajo productivo" y "trabajo improductivo", tal como se hallan definidas por Adam Smith, Ricardo, etcétera, son analizadas con todo detalle en los manuscritos de *El capital*.³ Adam Smith había elaborado su teoría en un período en el que la burguesía misma sólo consideraba como trabajo productivo aquel que producía capital. "En el sentido de la producción capitalista, sólo es productivo el trabajo asalariado que, a cambio de la parte variable del capital, no sólo reproduce esta parte del capital (o el valor de su propia fuerza de trabajo), sino que además produce la plusvalía para el capitalista."⁴

Smith había ofrecido la formulación clásica de las concepciones vigentes en su época, pero que luego se habían modificado para dar lugar a perspectivas teóricas más conformes con las necesidades y aspiraciones de una burguesía para la que el enriquecimiento había dejado de ser un fin en sí mismo. Smith definía como "productivo" el trabajo intercambiado de modo directo por el capital; como "improductivo", el trabajo que se cambia por la renta. Sin duda, era una distinción válida desde el punto de vista del capitalista, dueño de las condiciones de producción, "función del capital", que se opone al obrero, "función de la fuerza de trabajo".⁵ "Un actor, por ejemplo, aun un payaso, es un trabajador productivo si trabaja al servicio de un capitalista (el empresario) al que entrega más trabajo del que recibe en forma de salario. Por lo contrario, un sastre que va a casa del capitalista y le repara su pantalón, sólo crea un valor de uso: es un trabajador improductivo."⁶

En su comentario de esa distinción conceptual, que efectúa desde un punto de vista sociológico, Marx evoca el trabajo del siervo que en las ciudades asiáticas efectúa prestaciones que se cambian parcialmente por la renta. En un caso como en el otro, no se puede hablar ni de capital ni de asalariado en el sentido de la economía burguesa. "Esas determinaciones

no son deducidas de los productos materiales del trabajo, no se desprenden ni de la naturaleza del producto del trabajo ni de las prestaciones del trabajo concreto; corresponden a las formas sociales específicas, a las relaciones sociales de producción en las que se realiza el trabajo.”⁷

Smith sólo sentía desdén hacia las actividades llamadas “superiores” y no ahorra sus sarcasmos cuando se refería a los funcionarios, militares, curas, abogados, etcétera, cuyos “servicios” comparaba con los de simples domésticos que no aportan ningún elemento de riqueza a la producción nacional. En cambio, no sólo clasificaba entre los trabajadores productivos a los artesanos, obreros de manufacturas y comerciantes, sino también a los trabajadores intelectuales —ingenieros, directores, representantes, etc.— cuya cooperación es indispensable, en una determinada esfera de la producción, para fabricar mercancías. Como la burguesía en su período heroico, Smith juzgaba con extrema severidad todas las categorías profesionales que no contribuían al proceso productivo propio del capitalismo. Sólo más tarde esa burguesía comprendió que la aparición y multiplicación de los oficios “improductivos” se hallaba en estrecha relación con la estructura de la economía y que debían ser aceptados como un mal menor, considerando su costo de mantenimiento como falsos gastos de producción.

Por su parte, Marx cree reconocer en el modo de producción capitalista una tendencia al aumento numérico de las clases llamadas improductivas, por un lado, y por el otro, a la multiplicación de los intercambios entre la renta del capital y los *servicios*. Atribuye este fenómeno a la mayor productividad del trabajo, que reduce la importancia de la población activa que participa de manera directa en la producción material. En ausencia de una repartición equitativa de los trabajos y las rentas —reparto que tendría como consecuencia una generalización del ocio y por lo tanto de las actividades no materiales—, es inexorable que las clases intermedias y parasitarias compuestas por trabajadores “improductivos” ganen en magnitud si no en importancia social: los trabajadores improductivos “mal pagados a causa de la competencia, ayudan a los otros (capitalistas y poseedores de la renta territorial) a consumir la renta, dándoles en cambio o imponiéndoles un equivalente en forma de servicios: tales son, por ejemplo, los trabajadores políticos improductivos. Se podría admitir que, con excepción de los domésticos, soldados, marineros, agentes de policía, funcionarios subalternos, etcétera, trabajadores improductivos como los maestros, palafreneros, payasos, cantores, etc., son más cultivados que los de antaño y han aumentado en número, sobre todo los peor pagados, como los artistas, músicos, abogados, médicos, sabios, profesores, inventores, etcétera”.⁸

¿Cuál será entonces la suerte de las profesiones intelectuales, literarias, científicas, etcétera? Marx examina el problema desde el ángulo de la división del trabajo y de la conexión entre producción material y actividad espiritual, teniendo en cuenta las condiciones históricas en las que los oficios intelectuales se ejercen y se desenvuelven. Por regla general, se puede comprobar que en la sociedad burguesa las diversas funciones intelectuales se condicionan de modo recíproco, al punto de que los antagonismos resultantes de la producción material reclaman en forma imperiosa la existencia de una “superestructura de estratos ideológicos”, sin considerar el valor

intrínseco de las actividades y creaciones de los ideólogos.⁹ La burguesía reconoce en sus ideólogos “la carne de su carne”, a quienes reclama una producción espiritual que consolide sus bases económicas y sociales y responda por sus privilegios políticos.¹⁰

Las ideas de Smith sobre el trabajo productivo habían chocado con una fuerte oposición; al esforzarse por justificar desde un punto de vista teórico los beneficios capitalistas, los economistas habían subrayado el papel de las capas “improductivas”: el consumo de estas clases es el estímulo indispensable de la producción, a la que ayuda a extender su dominio. Al mismo tiempo, esas ideas constituían una apología en favor de la ociosidad de los ricos, empleando los servicios de los “improductivos”; eran también la justificación de los “gobiernos fuertes”, del aumento de la deuda pública, de las prebendas en beneficio del Estado y de la Iglesia, etcétera. “Lo que el capitalista industrial debe abandonar a los rentistas de la tierra, a los acreedores del Estado, al Estado mismo, a la Iglesia, etc. —quienes sólo consumen a partir de la renta—, disminuye en efecto su riqueza absoluta, pero por lo mismo es estimulada constantemente su ansia de enriquecimiento y queda conservada así su alma capitalista.”¹¹

En todo servicio hay un intercambio entre una suma de dinero y el trabajo directo, que no produce capital pero que se compra como valor de uso con vistas a una actividad determinada. Ciertas prestaciones de servicios toman la forma de mercancía, otras no dejan ningún resultado palpable, como los “servicios” —solicitados o impuestos— de artistas, militares, médicos, funcionarios, etcétera. En la compra de servicios, la relación del trabajo con el capital se borra o se mantiene en razón de que aquél produzca o no trabajo excedente. Pero cualquiera que sea el carácter del servicio, la relación social entre el comprador y el trabajador es de esencia jerárquica: es una relación de mando. Cuanto más explote el capitalista a los trabajadores productivos, más puede éste disponer de trabajos improductivos, de servicios. “De todas las personas, el trabajador productivo es el que menos servicios pide, pese a ser el que más paga por los servicios que se le imponen (Estado, impuesto).”¹²

No es menos cierto que, en la producción capitalista, los trabajos improductivos o servicios sólo son pagados por los salarios de los obreros productivos o por los beneficios de sus empleadores. En última instancia, son los obreros productivos los que crean la base material y las condiciones de existencia de los trabajadores improductivos. El mismo género de trabajo puede ser productivo o improductivo, según se preste o no a la valorización del capital. Para ilustrar esta afirmación, Marx elige ejemplos en el dominio del arte: “Milton (...), que ha escrito *El paraíso perdido*, era un trabajador improductivo. En cambio, un autor que fabrica un libro de acuerdo con un pedido de su editor, es un trabajador productivo. Milton produjo *El paraíso perdido* por la misma razón con que el gusano de seda produce la seda. Era una manifestación creadora de su naturaleza. Más tarde, vendió su obra al precio de cinco libras (...). Una cantante que vende sus canciones por cuenta propia, es un trabajador improductivo. Pero la misma cantante empleada por un empresario que la hace cantar para hacer dinero, es un trabajador productivo, puesto que produce capital.”¹³

Marx hace una revisión de las diversas categorías profesionales que en una determinada rama productiva colaboran en la fabricación de una misma mercancía. En esta revisión, insiste en particular sobre los respectivos roles de los trabajadores manuales e intelectuales. Aunque su relación inmediata con el objeto de la producción revele marcadas diferencias —resultado de una división del trabajo llevada a su máximo—, los peones, obreros, trabajadores del transporte, capataces e ingenieros forman en su conjunto una única categoría social: todos, pese al valor diferente de su fuerza de trabajo, producen el mismo resultado, desde el punto de vista del proceso de trabajo: mercancías. Todos intercambian su fuerza de trabajo por capital, todos reproducen el dinero como capital, todos colaboran en la valorización del valor. Todos, en fin, integran el asalariado, productor del “trabajo extra” de la plusvalía.

ACTIVIDADES CIENTÍFICAS Y ARTÍSTICAS

En las pocas observaciones sobre las profesiones liberales e intelectuales diseminadas en los manuscritos de *El capital*, se esboza una concepción sociológica de las actividades científicas en estrecha relación con las ideas desarrolladas en *La ideología alemana*. En este texto, la “producción de las ideas, de las representaciones, de la conciencia” se halla vinculada con la “actividad material” y el “comercio material” de los hombres.¹⁴ En él, mientras que el conocimiento científico es considerado como un elemento esencial de la “fuerza productiva” de una sociedad dada, la “ideología”, en todas sus formas, es relegada a la “superestructura”. Sin embargo, la observación empírica de las relaciones entre la ciencia y la ideología muestra con frecuencia que sus respectivas esferas se interpenetran: las formas ideológicas del conocimiento pueden servir de inspiración científica e, inversamente, elementos científicos pueden mezclarse con la ideología. En la jerarquía de las ciencias, el conocimiento de la naturaleza ocupa la cima de la escala, puesto que es la menos teñida de ideología y la que se halla en relación más directa con las fuerzas productivas, aunque sólo fuera por intermedio de la técnica.¹⁵

En cuanto a la actividad científica como tal, sabemos que corresponde —según Marx— a un tipo específico de la división social del trabajo. “La división material del trabajo es el presupuesto de la división del trabajo intelectual. Cuando se quiere examinar la conexión entre la producción intelectual y la producción material, es ante todo imprescindible que esta última no sea considerada como una categoría general, sino que debe encarársela en sus formas históricas.”¹⁶ Sólo si se estudia la producción material en sus formas históricas particulares se llega a captar su vinculación con la producción espiritual, el carácter específico de esta última y su interacción. Por eso es que la especialización científica, consecuencia de la acumulación del saber, aparece como un engranaje del proceso de conjunto de la producción material.

Con amarga ironía, en la que se adivina la tragedia de su propia carrera, Marx revela las conexiones a primera vista inverosímiles entre ciertas profesiones “superiores” y los males sociales que constituyen su sustrato y

savia nutricia. Destruye los argumentos de ciertos economistas —quienes alaban las “riquezas interiores” dispensadas por los artistas, escritores, profesores, sacerdotes, soberanos, médicos, etcétera—, atribuyendo la existencia de esas categorías profesionales a los mismos males que están llamados a aliviar: “Se podría decir muy bien que la enfermedad produce los médicos; la ignorancia, los profesores y escritores; la vulgaridad, los poetas y los pintores; la inmoralidad, los moralistas; la superstición, los predicadores; y la inseguridad general, los soberanos.”¹⁷

Merece señalarse el ejemplo tomado para precisar de una manera más concreta el problema en cuestión; concierne a las relaciones entre el “oficio” de criminal y toda una estructura profesional de la sociedad: “Un filósofo produce ideas; un poeta, versos; un pastor, sermones; un profesor, compendios, etcétera. Un criminal produce crímenes (. . .). No sólo produce crímenes, sino también el derecho criminal y, en consecuencia, el profesor que hace cursos sobre el derecho criminal, y hasta el inevitable manual por medio del cual ese mismo profesor lanza al mercado sus cursos en forma de mercancía.”¹⁸

Así como todo el sistema de justicia y de policía descansa en la existencia del crimen y del criminal, así toda una rama de la producción literaria y artística encuentra sus fuentes de inspiración —y por lo tanto sus posibilidades de empleo— en las emociones morales y estéticas que el criminal suscita en el público. Al mismo tiempo, el crimen impulsa las fuerzas productivas, condiciona la sociedad burguesa a las alarmas continuas, retira del mercado de trabajo una parte de la superpoblación y concede a otro sector supernumerario la posibilidad de emplearse en la lucha contra el crimen. El perfeccionamiento de numerosos oficios se debe al crimen; en una palabra: “Por sus maneras siempre renovadas de atacar la propiedad, el crimen provoca sin cesar nuevas medidas de defensa y sus efectos son tan productivos como las huelgas que influyen en la invención de las máquinas.”¹⁹

Marx rinde homenaje al cinismo de Mandeville, para quien las artes y ciencias se originan en lo que llama “el mal mundano” —mal moral o natural—, pero que en realidad es “el gran principio que hace de nosotros seres sociales; el fundamento sólido, la vida y el sostén de todos los oficios y de todas las ocupaciones”.²⁰

Vemos entonces que Marx confió a sus papeles no destinados a la publicación inmediata lo esencial de sus ideas sobre las creaciones intelectuales, ideas que sin duda esperaba retomar más tarde en su obra maestra. A través de esas notas fragmentarias se diseña una concepción a la vez crítica y positiva de la cultura, en la que es muy evidente la influencia de los utopistas. Citemos al menos esta reflexión a propósito de las doctrinas fourierianas sobre el trabajo creador: “El trabajo no puede convertirse en juego, como lo quiere Fourier, a quien corresponde el gran mérito de haber proclamado la supresión, no de la distribución, sino del modo de producción como tal (. . .). El tiempo libre —las distracciones tanto como el tiempo destinado a una actividad superior— transformará al individuo en un sujeto

diferente, y es en esa calidad como puede entrar en el proceso de producción inmediata. Este proceso es al mismo tiempo disciplina —habida cuenta del hombre que en él se forma— y ejercicio, ciencia experimental, material y creadora, ciencia que se objetiva, en relación con el hombre formado que posee en su cabeza el saber acumulado de su sociedad.”²¹

Las exigencias metodológicas de su obra científica, lejos de impedirle a Marx una reflexión sobre los problemas concretos de la vida cotidiana de los trabajadores, lo llevaron, por lo contrario, a confrontar constantemente sus tesis y postulados teóricos abstractos con la realidad social inmediata y a buscar en la *praxis* la respuesta decisiva a las cuestiones generales que el análisis sociológico de las relaciones humanas no podía dejar de sugerirle. Por lo tanto, no es sorprendente que en esta obra tan rica y diversificada se descubran numerosos elementos de lo que se puede denominar “sociología concreta”, de una investigación de los aspectos más comunes de las interrelaciones humanas. Como ético del socialismo, ¿no fue llevado Marx a probar la validez de su teoría sociológica en la actitud y la acción de aquellos a quienes sus enseñanzas estaban destinadas? ¿No fue acaso a causa de su apasionado interés —experimentado en los últimos años de su vida— por los problemas concretos del movimiento de emancipación de la clase obrera por lo que descuidó sus investigaciones teóricas y la terminación de su obra maestra?

Entre los trabajos que testimonian esta preocupación, predominante en la última fase de su carrera, hay tres que nos parecen importantes: el manifiesto sobre la Comuna de 1871, el *Cuestionario para una investigación obrera* (publicado en 1880), y el esbozo de un estudio sobre la Comuna rural rusa, que data de 1881.

LA “COMUNA” DE PARIS

Sabemos que la historia de la revolución de 1848 fue decisiva en la formación y cristalización de la teoría política de Marx. La prueba fehaciente de esto es que en 1875, cuando Marx formula la doctrina de la dictadura del proletariado a propósito del programa del partido socialdemócrata alemán, pone en ella el mismo tono firme y seguro que en 1852 en su carta a Weydemeyer. Entre ambas fechas se había producido un acontecimiento decisivo, nueva oportunidad para retomar el tema del poder y del papel político del proletariado en la destrucción de la maquinaria estatal y su reemplazo por una democracia obrera. La Comuna parisiense de 1871 fue la inspiración de un conjunto de reflexiones que con todo derecho pueden considerarse como el testamento político de Marx y como la coronación de su obra sociológica.²²

En el tercer capítulo de su *Adress*, Marx expone el tema de la génesis y del desenvolvimiento histórico del poder estatal, para pasar luego al análisis de la estructura política de la Comuna.

Como en el *18 de Brumario*, el autor sitúa el origen del poder centralista del Estado en la época de la monarquía absoluta. La burguesía naciente se servía entonces de este poder en su lucha contra el feudalismo, sin lograr extirpar todos los recursos anacrónicos, como los derechos y privilegios

señoriales y corporativos. Será la Revolución Francesa la que barrerá con todos los vestigios feudales y creará el terreno social sobre el que habrá de edificarse el Estado moderno con sus órganos omnipresentes, el ejército permanente, la burocracia, el clero, la magistratura y la policía; estos órganos, que funcionan según una división del trabajo sistemática y jerarquizada, rodean al cuerpo social como una *boa constrictora*.²³ "Cada diminuto interés privado nacido de las relaciones entre los grupos sociales se encuentra separado de la sociedad como tal, promovido a la independencia y opuesto a esta sociedad bajo la forma de un interés confiado al Estado, administrado por sacerdotes políticos que ejercen funciones jerárquicas definidas con toda exactitud."²⁴

Tal fue el Estado bajo el Primer Imperio. Con los progresos de la gran industria y la creciente intensificación del antagonismo entre el capital y el trabajo, el poder estatal definió de más en más su carácter de aparato creado para oprimir a la clase obrera. Aun en su forma parlamentaria, no era sino un órgano sometido al control de las clases poseedoras, en la que las diversas fracciones se disputaban el dominio. "Así, todas las revoluciones no han hecho más que perfeccionar la maquinaria del Estado, en lugar de romper el abrazo de este íncubo fatal."²⁵ El poder político, que en 1830 pasa de las manos de los propietarios terratenientes a las de los capitalistas, fue utilizado en junio de 1848 para liquidar a los insurgentes. Quedaba demostrado que la república "social" reivindicada por los obreros no era en el fondo más que "la república que aseguraba la sujeción social de los obreros".²⁶

Con Luis Napoleón como presidente, la república parlamentaria era la forma adecuada de la dominación de las clases poseedoras coligadas contra la clase productiva; amenazadas, estas mismas clases poseedoras debieron conceder al ejecutivo poderes siempre mayores, hasta el día en que Luis Napoleón terminó por prohibirles toda intervención en los asuntos estatales; el Segundo Imperio había nacido, "con el golpe de Estado como acta de nacimiento, el sufragio universal como sanción y el sable como centro".²⁷ El bonapartismo fue la única forma posible de gobierno, puesto que la burguesía ya había perdido la facultad de gobernar y la clase obrera aún no la había conquistado. Así, liberada de toda preocupación política, la burguesía pudo consagrarse por entero a sus negocios industriales y comerciales, entregarse a sus orgías financieras cosmopolitas, mientras la miseria de las masas alcanzaba proporciones terribles. "El poder del Estado, colocado en apariencia por encima de la sociedad, era al mismo tiempo el mayor escándalo de esa misma sociedad y la fuente de toda su corrupción (. . .). El imperialismo es el colmo de la prostitución a la vez que la última fórmula del poder estatal instaurado por la sociedad burguesa naciente, convertido en instrumento de su propia emancipación frente al feudalismo. Una vez consolidada, la sociedad burguesa desarrollada había transformado ese poder estatal en un instrumento para la esclavitud del Trabajo por el Capital."²⁸

En 1848, el proletariado parisiense había inaugurado su revolución al grito de "república social", expresando así su aspiración inconsciente a la abolición del poder estatal parasitario y, por lo mismo, a la supresión de

toda dominación clasista. En 1871 realizará esta aspiración en la Comuna, cuyos miembros, elegidos por sufragio universal, eran obreros o representantes reconocidos de la clase obrera. "La Comuna no debía ser un órgano parlamentario, sino un órgano de trabajo, ejecutivo y legislativo a la vez."²⁹

Entre las primeras medidas legales ordenadas por la Comuna, se pueden citar la supresión del ejército permanente, la policía y la burocracia. El ejército fue reemplazado por el pueblo en armas; la policía, despojada de sus atributos políticos fue convertida en instrumento de la Comuna; la administración, hasta entonces reservada a los privilegiados del poder central, fue confiada a simples empleados asalariados, pagados con la tarifa de un obrero medio. Fue quebrado el poder de la Iglesia, instrumento de servidumbre espiritual, y los curas regresaron a la vida terrena; la enseñanza fue abierta a todo el pueblo en forma gratuita, liberada de toda ingerencia del Estado y de la Iglesia. Como los restantes servidores públicos, los magistrados y los jueces eran elegidos, responsables y revocables ante el conjunto de los ciudadanos.

Lejos de pretenderse un fenómeno local, la Comuna de París tenía la ambición de servir como modelo a toda Francia, cuyos grandes centros y aun los pueblitos debían otorgarse la misma forma política: el autogobierno de los productores. "La unidad de la nación no debía destruirse sino, por lo contrario, organizarse por la constitución comunal; debía convertirse en realidad mediante la destrucción del poder estatal que, independiente de la nación y superior a ella, pretendía encarnar esa unidad, mientras que en realidad no era sino una excrecencia parasitaria."³⁰

El sufragio universal debía servir al pueblo constituido en comunas para elegir los servidores responsables de la sociedad, tomando en cuenta su competencia comprobada; en esta elección, todo error debía ser reparado, ninguna función podía erigirse en privilegio definitivo. La Comuna se convirtió así en la base de una república dotada de instituciones democráticas, reduciendo al mínimo los gastos administrativos por la abolición del ejército y el burocratismo de Estado.

Marx rechaza toda analogía histórica entre la Comuna de 1871 y las antiguas formas comunitarias conocidas en Francia e Inglaterra. Esa Comuna que acaba de romper el poder estatal en absoluto era hija de las comunas medievales, que habían sido el fundamento y —en Inglaterra— el complemento de la administración del Estado. La Comuna de París era la localización del poder en el interior de la sociedad misma; la constitución comunal tendía a otorgar al cuerpo social todas las fuerzas que el Estado le había quitado: encontramos aquí la tesis formulada por Marx unos treinta años antes contra las concepciones políticas de J.-J. Rousseau.³¹

Marx llega de este modo a revelar el "secreto" de la Comuna: "En su fundamento, era un gobierno de la clase obrera, el producto de la lucha de la clase productora contra la clase poseedora, la forma política por fin descubierta, con la que podía llevarse a cabo la emancipación económica del trabajo."³²

En esta visión de la Comuna, Marx parece proyectar todas las imágenes e ideas largo tiempo acariciadas pero nunca tan francamente enunciadas sobre la Ciudad socialista. Vea en ella la asociación del trabajo en la

que todo individuo es productor, la propiedad comunal —como la única que puede hacer del productor un propietario individual—, la producción cooperativa en la que todas las células de productores trabajan según un plan de conjunto, el fin de la anarquía de la producción capitalista. No obstante, como si previera que iba a ser tratado de soñador y utopista, atribuye a la clase obrera la voluntad de actuar con vistas a su emancipación, no de acuerdo con un “ideal”, sino con plena conciencia de una “misión histórica”, tomando en cuenta las posibilidades concretas de transformación de la sociedad. “La clase obrera no esperaba milagros de la Comuna.”³³

Tras esta frase escrita en pasado, Marx continúa sus reflexiones en presente, señalando así que se limita a expresar su propia opinión, que adquiere, sin que él se percate, la forma de un postulado normativo: la Comuna “no tiene utopías prefabricadas que va a introducir por decreto en el pueblo. Sabe que para realizar su propia emancipación y, con ella, esa forma superior hacia la que tiende la sociedad de manera irresistible por su propio desarrollo económico, deberá atravesar largas luchas, toda una serie de procesos históricos que transforman las circunstancias y a los hombres. Tienen para realizar no un ideal, sino la tarea de liberar los elementos de la nueva sociedad, que la vieja sociedad burguesa en decadencia lleva en su seno”.³⁴

Una vez más, vemos que Marx coloca en el mismo plano el movimiento autónomo del proceso histórico y la toma de conciencia que ve manifestarse en los obreros, como si se tratara de un fenómeno único y dependiente de un solo determinismo. En realidad, no hace sino introducir en el análisis objetivo de los hechos su concepción personal del comportamiento político del proletariado, comportamiento del cual hace una conducta que eleva al nivel de su propia ética revolucionaria. Cualquiera que sea el alcance educativo de semejante actitud, no podemos por nuestra parte disimular lo que tiene de equívoca. Los verdaderos alcances de la enseñanza marxista sólo pueden captarse si se disocian en esta actitud la empresa teórica, por un lado, y las implicaciones éticas, por el otro. La Comuna había ofrecido a Marx la confirmación de lo que hasta entonces había sido la base fundamental de su empresa de teórico y de educador político del proletariado: la *geschichtliche Selbsttätigkeit*, el poder y la capacidad de creación histórica de la clase obrera.³⁵ Simples obreros se habían mostrado capaces de tomar a su cargo la defensa de sus intereses: “(. . .) fue la primera revolución en la que la clase obrera se había reconocido de pleno como la única capaz de iniciativa social (. . .).”³⁶

Otra lección positiva que Marx entendió poder deducir de la Comuna fue la confirmación de una tesis ya esbozada en 1852, en el *18 de Brumario*, pero que adopta aquí la forma de un axioma político: “La clase obrera no puede simplemente tomar posesión de la maquinaria estatal y manejarla para sus propios fines.”³⁷ En otros términos, la enseñanza primordial de la Comuna tiene una significación política general: cuando el proletariado se apodera del poder estatal debe destruir el aparato del Estado parasitario e instaurar una democracia de tipo obrero.³⁸ Se plantea entonces la cuestión de saber si la destrucción del aparato estatal burgués se identifica con la abolición pura y simple de la forma del Estado, del Estado como tal.³⁹

Si nos atenemos a los diversos escritos de Marx que hemos examinado, la respuesta a esa pregunta no ofrece mayores dificultades: en la fase de transición del capitalismo al socialismo, el interregno constituido por el poder obrero no puede carecer de poder político; en otros términos, este poder será todavía el *poder de una clase* ejercido contra otra clase. Marx, como nos lo muestra su *Crítica al programa de Gotha* ya citado, considera este poder obrero transitorio como una *forma de Estado* que define como "dictadura del proletariado". En 1873, en respuesta a ciertas críticas anarquistas, da una precisión formal de esta tesis: "Cuando la lucha política de la clase obrera adquiere una forma revolucionaria, cuando los obreros sustituyen con su propia dictadura revolucionaria la dictadura de la burguesía (...) con el fin de suprimir la resistencia de esta última, otorgan al Estado una forma revolucionaria y transitoria, en lugar de deponer las armas y abolir el Estado (...)." ⁴⁰ Un año antes, había definido con toda claridad su posición respecto del anarquismo: "Todos los socialistas entienden por *anarquía* que: una vez alcanzado el objetivo del movimiento proletario, la abolición de las clases, desaparece el poder del Estado que sirve para sojuzgar la mayoría de los productores a una minoría de explotadores, y las funciones gubernamentales se transforman en simples funciones administrativas." ⁴¹

Con todo, la teoría política marxista, aunque se precisa a la luz de la experiencia revolucionaria de la Comuna de París, termina al fin de cuentas en una ética política cuyos principios están lejos de acreditar el carácter científico que pretenden tener. En vida de Marx y con su consentimiento tácito, Engels enunció la formulación definitiva de esa ética política afirmando que el primer acto del proletariado en el poder —la transformación de los medios productivos en propiedad estatal— sería también su último acto como tal, puesto que la nacionalización de los medios de producción coincidiría con la supresión del proletariado, la desaparición de las diferencias de clase, el fin del Estado y su reemplazo por una administración cuyas funciones serían sobre todo económicas. ⁴² No obstante, afirma Engels, no se tratará de una metamorfosis instantánea, sino de un proceso de transformación lenta y progresiva, en cuyo desarrollo el poder estatal y su ingerencia en las relaciones sociales se tornarán superfluos por sí solos. Es esta concepción dialéctica del poder obrero lo que Engels opondrá a los discípulos de Lassalle, partidarios del socialismo de Estado, y a los anarquistas, quienes se pronuncian por la supresión inmediata del poder estatal: "El Estado no es 'abolido', sino que se extingue. La sociedad libre no puede tolerar la existencia de un Estado entre ella y sus miembros." ⁴³ Por estas mismas razones, Engels sugiere el empleo del término "comuna" en lugar de "Estado" para designar el tipo de poder obrero que según él debía preceder a la instauración de la ciudad socialista, liberada de todo poder político. ⁴⁴

LA "ENCUESTA" OBRERA

Destinado a comenzar una amplia investigación sobre la situación de los obreros en las ciudades y campañas francesas, el *Questionnaire* redactado

por Marx en 1880 debía suministrar los datos necesarios para una serie de monografías profesionales, que aparecerían luego en un volumen.⁴⁵ Lo que diferenciaba en el fondo este trabajo de las tentativas análogas emprendidas en Francia era su *carácter clasista*: los obreros eran exhortados a explicarse por sí mismos y para sus fines propios, con vistas a una descripción de su situación económica y social.⁴⁶ En un preámbulo, Marx insiste de modo particular sobre el aspecto revolucionario y autoeducativo de la empresa, subrayando que sólo los obreros pueden describir “con conocimiento de causa los males que padecen”, “sólo ellos, y no los salvadores providenciales, pueden aplicar con energía los remedios a las miserias sociales que sufren”.⁴⁷

Por lo general, las primeras investigaciones realizadas en Francia a iniciativa de instituciones académicas o estatales, habían estado impregnadas de espíritu filantrópico; algunas eran dirigidas contra los intentos de ayuda mutua entre obreros y las teorías socialistas en su conjunto, a las que oponían las obras de beneficencia y caridad debidas a proyectos clericales o patronales; imbuidas de malthusianismo, otras se complacían en condenar los efectos desastrosos de la industrialización creciente, aconsejando la moderación a los patronos y la abstención a los obreros.⁴⁸ En su preámbulo, Marx denuncia la actitud inhumana de la burguesía francesa, que tiene mil razones para temer una investigación imparcial y sistemática a propósito de las “infamias de la explotación capitalista”; recomienda al gobierno republicano imitar al gobierno monárquico de Inglaterra, que no temió nombrar comisiones especiales e inspectores de fábrica encargados de investigar “los hechos y delitos de la explotación capitalista”. A la espera de esas medidas oficiales, los obreros procederán por sí mismos a establecer “cuadernos de trabajo”, primera tarea que incumbe a la “democracia socialista”, etapa preparatoria de la “renovación social”.

La intención profunda que cabe descubrir en el *Questionnaire* es la de despertar en los obreros una clara toma de conciencia respecto de su situación como seres alienados en la sociedad capitalista; más aún, se trata, como lo deja entender el preámbulo en una frase lapidaria, de persuadir a la clase obrera de que “el futuro le pertenece”. La investigación no debía tener como finalidad pura información y documentación estadística, pese a que las preguntas planteadas apuntaban a los menores detalles de la condición social del trabajador. Los “cuadernos de trabajo” no debían parecerse en nada a los “Cuadernos de quejas” del Tercer Estado, sino que por lo contrario debían condenar sin reservas un régimen social y económico del que los obreros no podían esperar ninguna solución fundamental para sus condiciones de vida.

En resumen, el cuestionario era a la vez un instrumento de educación sociológica y una invitación a la acción política con una finalidad creadora: la realización del socialismo. Cuatro puntos principales son tratados en la composición del documento:

I. Estructura de la empresa y condiciones de seguridad (preguntas 1 a 29).

II. Duración del trabajo; trabajo infantil (preguntas 30 a 45).

III. Salarios y gastos de subsistencia; **desocupación, jubilación** (preguntas 46 a 81).

IV. Lucha contra la explotación y condiciones **generales: físicas, intelectuales y morales** (preguntas 82 a 101).

Las preguntas de la primera sección apuntan a la situación ecológica de la empresa (ciudad o campo), el número de personas empleadas, la naturaleza del oficio (manual, mecánico, trabajo a domicilio, trabajo regular o temporario, etcétera), el empleo de máquinas, la división del trabajo, las condiciones higiénicas, la protección contra accidentes de trabajo, el control ejercido por la municipalidad o el gobierno respecto de las condiciones higiénicas de la fábrica, etc. Entre las preguntas más significativas de esta sección, se pueden citar:

2. La fábrica en la que usted trabaja, ¿pertenece a un capitalista o a una compañía por acciones?

6. Indique el número de capataces y otros empleados que no son asalariados ordinarios.

9. La industria de su patrón, ¿trabaja exclusiva o principalmente para las necesidades locales, para el mercado interior general o para la exportación?

11. Si su fábrica está situada en el campo, ¿su trabajo industrial le alcanza para vivir o bien debe ayudarse con un trabajo agrícola?

15. (...) Describa la especialidad en la que está usted empleado. Hable no sólo de la parte técnica, sino también de la fatiga muscular y nerviosa que le impone y de los efectos generales sobre la salud de los obreros.

16. Describa las condiciones higiénicas de la fábrica: dimensiones de las piezas, lugar asignado a cada obrero; ventilación, temperatura, blanqueado de los muros, retretes, limpieza general, ruido de las máquinas, limaduras metálicas, humedad, etcétera.

18. En su industria, ¿hay emanaciones tóxicas especiales que engendran enfermedades específicas en los obreros?

20. La fuerza motriz, los aparatos de transmisión y las máquinas, ¿están protegidos de manera de evitar todo accidente?

En la misma sección, se advierten varias preguntas referentes al trabajo en las minas, las fábricas metalúrgicas, las fábricas de productos químicos, etc.; en ellas se destacan las medidas de protección tomadas por los empleadores para prevenir accidentes. No se olvidan la iluminación, la protección contra incendios, el servicio de enfermería, como tampoco la situación del obrero víctima de un accidente de trabajo:

26. En caso de accidente, ¿el empleador está *legalmente* obligado a indemnizar al obrero o a su familia?

27. Si no es así, ¿alguna vez ha indemnizado a quienes se han accidentado mientras trabajaban para enriquecerlo?

Las preguntas de la segunda sección nos introducen de una manera más directa en los lugares de trabajo. El obrero es invitado a indicar las horas de labor cotidianas y semanales, el número de días feriados en el año, las interrupciones de la jornada de trabajo. Dos preguntas se refieren a las comidas durante la jornada de trabajo:

33. Las comidas, ¿son hechas a intervalos determinados o de un modo irregular? ¿Son hechas dentro o fuera de la fábrica?

34. ¿Trabaja usted durante las horas de comida?

Viene luego una serie de preguntas referentes al trabajo nocturno, al trabajo de los niños y de los "jóvenes menores de dieciséis años". Se llama en especial la atención del obrero sobre el problema de la instrucción recibida por sus hijos y por los jóvenes obreros fuera del lugar del trabajo:

40. ¿Existen escuelas para los niños y los jóvenes empleados en su oficio? Si es así, ¿cuáles son las horas de escuela? ¿Quiénes las dirigen? ¿Qué se enseña en ellas?

Se piden otras precisiones sobre la prolongación de la jornada de trabajo en los períodos de intensa actividad industrial, la limpieza y mantenimiento de las máquinas, las penalidades previstas en caso de retraso. La segunda sección termina con la siguiente pregunta:

45. ¿Cuánto tiempo pierde usted para llegar hasta la fábrica y cuánto para volver a su casa?

La tercera sección del cuestionario enfrenta al obrero con quien lo emplea, comprador de su fuerza de trabajo. Cerca de veinte preguntas son consagradas a las diversas estipulaciones del contrato de trabajo, sobre todo al salario. La mayor parte de las preguntas son formuladas como para permitir que el obrero capte la naturaleza radicalmente antagónica de los lazos que lo unen a su empleador y el carácter aleatorio de las oportunidades de trabajo. Se acentúa la diferencia entre el salario por hora y el salario a destajo, como si se tratara de advertir a los obreros de las eventuales manipulaciones tendientes a quitarles una parte de su provecho. Pagado a destajo o a la hora, el obrero no debe olvidar que está otorgando crédito a su patrón, puesto que no recibe su salario hasta haber ejecutado la tarea prevista en el contrato. Las fluctuaciones del salario y del mercado de trabajo, las modalidades de pago (regateos, etcétera), son objeto de varias preguntas detalladas que tornan palpable la precariedad de la condición obrera.

Con no menos detalle, la investigación se detiene en el presupuesto de gastos del obrero y de su familia. En este sentido, la pregunta 69 nos parece particularmente sugestiva:

69. ¿Cuál es el precio de los siguientes objetos necesarios?:

a) Alquiler de su vivienda; condiciones de locación; número de cuartos que la componen y de personas que la habitan; reparaciones, seguro; compra y mantenimiento del mobiliario, calefacción, iluminación, agua, etcétera.

b) Alimentación: carne, pan, legumbres, papas, etc.; leche, huevos, pescado, manteca, aceite, grasa, azúcar, sal, especias, café, achicoria, cerveza, sidra, vino, etc. . . . , tabaco.

c) Vestimentas para los padres y los hijos, limpieza, aseo, baños, jabón, etcétera.

d) Gastos diversos: correo, préstamos y depósitos en las casas de empeño, gastos escolares de los niños, gastos de aprendizaje, compra de periódicos y libros, etc. . . . , contribuciones para sociedades de socorros mutuos, huelgas, coaliciones, sociedades de resistencia, etcétera.

e) En ocasiones, gastos causados por el ejercicio de su oficio.

f) Impuestos.

El obrero es exhortado a establecer un presupuesto completo, semanal y anual de sus ingresos y de sus gastos, a observar en forma regular los

aumentos en los precios de alimentos, alquiler, etc., por un lado, y las variaciones en los salarios, por el otro; a tomar nota de las bajas de los salarios en los períodos de receso y crisis industrial y del alza “en las pretendidas épocas de prosperidad”.⁴⁹ Se lo invita a comparar la remuneración de su trabajo con el precio de los objetos que produce o de los servicios que suministra.

Muchas preguntas sugieren al obrero que lleve una especie de “diario” de su actividad profesional, mencionando con todo cuidado las “interrupciones en el trabajo” debidas “a la modificación de los modos productivos” y a las “crisis particulares y generales”.⁵⁰ “Relate —se le dice— sus propios períodos de desocupación involuntaria.”⁵¹ Pero el obrero no sólo debe interesarse en su destino individual y en la situación de su familia: el cuestionario lo insta a señalar con toda atención las condiciones de trabajo impuestas a las mujeres y los niños que forman parte de la misma empresa; a preocuparse por la suerte de los obreros “desplazados por la introducción de máquinas” o por otros perfeccionamientos de los procedimientos de fabricación.⁵² Por último, es invitado a interesarse por los hombres de su clase que han alcanzado la edad de merecer un retiro tranquilo:

80. ¿Conoció usted obreros ordinarios que havan podido retirarse a los 50 años y vivir del dinero ganado en su calidad de asalariados?

La pregunta siguiente, con la que termina la tercera sección, sugiere al obrero una investigación referente al número de años durante los cuales, en su propio oficio, “un obrero de salud media puede continuar trabajando”. Conviene destacar que en la misma sección, entre los principales puntos de la investigación que los interesados deben emprender, figura el problema de las repercusiones del progreso del maquinismo y de la productividad del trabajo sobre la intensidad de la jornada de labor.⁵³

Los problemas de la lucha obrera contra la explotación capitalista forman el tema de la cuarta y última sección.⁵⁴ Esta parte se abre con una pregunta concerniente a las “sociedades de resistencia”.⁵⁵ Vienen a continuación preguntas que apuntan a las huelgas en los diferentes oficios; se propone a los obreros interrogados proceder a una verdadera historia de sus luchas por mejorar sus condiciones económicas; el número, la duración, el carácter (general o parcial) y los resultados de las huelgas figuran entre los puntos sobre los que se solicitan aclaraciones.⁵⁶ Una pregunta particular es reservada para precisar las causas y objetivos de los movimientos huelguísticos:

86. [Las huelgas], ¿tenían por finalidad un alza de los salarios o eran hechas para resistir a una reducción de salarios, a la prolongación de la jornada de trabajo, o eran causadas por otros motivos?

En el mismo orden de ideas, el cuestionario tiende a reunir testimonios sobre la solidaridad obrera:

89. ¿Su oficio ha sostenido las huelgas de obreros pertenecientes a otras actividades?

Se pide idéntica precisión respecto de las maniöbras patronales con vistas a imponer reducciones de trabajo, aumentos en la duración de la

jornada o interferencias en las huelgas.⁵⁷ Varias preguntas tienen por tema la actitud de la patronal y del gobierno.⁵⁸

Las sociedades de socorros mutuos no son olvidadas. El cuestionario enumera sus diversas categorías y solicita a los interrogados que se procuren los estatutos y reglamentos.⁵⁹ Al respecto, se reclaman ciertos detalles sobre la estructura del mutualismo, insistiendo en especial sobre el poder de control que los obreros pueden ejercer en lo que concierne a la gestión de los fondos.⁶⁰ Igual precisión respecto de las sociedades cooperativas: se les interroga sobre la naturaleza de la dirección y el empleo de obreros no integrados en la empresa.⁶¹

Una de las últimas preguntas tiene que ver con las empresas que acuerdan una participación en sus beneficios a los obreros:

99. ¿Existen en su oficio fábricas en las que la retribución de los obreros es en parte pagada bajo la denominación de salario y en parte en nombre de la pretendida coparticipación en los beneficios? Establezca una comparación con las sumas recibidas por otros obreros, en los casos en los que no existe la supuesta coparticipación en los beneficios. Enumere cuáles son los compromisos de los obreros que viven bajo aquel régimen. ¿Pueden hacer huelgas, etc., o sólo les es permitido ser humildes servidores de sus patronos?

El cuestionario termina con una interrogación que es como un llamado a la toma de conciencia, por parte del obrero, de la condición humana y social en la que viven, él y sus camaradas, hombres y mujeres, bajo la férula del capitalismo.⁶²

Un examen somero de este documento muestra la correspondencia entre los diversos puntos de la encuesta y los tres grandes problemas tratados en el libro primero de *El capital*: la producción de la plusvalía absoluta (jornada de trabajo), la producción de la plusvalía relativa (división e intensificación del trabajo, legislación industrial, etc.) y el salario (por hora, a destajo). Las ilustraciones y estadísticas aportadas por el autor en su obra de 1867 debían completarse y renovarse mediante testimonios provenientes de los obreros mismos, al punto de que el *Questionnaire* debía convertirse en un verdadero manual obrero de economía política. Sin embargo, la intención de Marx apuntaba aun más lejos, a juzgar por ciertos giros estilísticos empleados en la formulación de tal o cual punto de la encuesta.

En verdad, con esta empresa deseaba incitar a los proletarios franceses a estar conscientes de su alienación social y a tender a un modo de emancipación que superara de lejos la conquista de efímeras ventajas materiales. Toda la obra marxista respondía al postulado de la autoemancipación obrera en el sentido de una liberación positiva y creadora; como no dejaba de subrayarlo el preámbulo del *Questionnaire*, la clase obrera no puede emanciparse sin dar la espalda a los "salvadores providenciales".⁶³

LA "COMUNA" RUSA

El cuestionario de 1881 nos muestra hasta qué punto las afirmaciones más abstractas de *El capital* son accesibles al lenguaje cotidiano y a los espíritus menos enterados de los problemas de teoría económica pura. Tras

este primer ejemplo de sociología concreta, podemos volvernos hacia una tentativa análoga pero de un género muy diferente y de alcances más generales: la aplicación de la teoría y del método sociológico marxista a un problema que excede el ámbito de la sociedad y de la economía estrictamente capitalista.

La posibilidad de este texto le fue ofrecida dos años antes de su muerte, cuando un grupo de jóvenes revolucionarios rusos en el exilio dirige un conmovedor llamado al autor de *El capital*, en el que le pide exponga sus ideas sobre el “destino posible de [la] comunidad rural [rusa] y la teoría de la necesidad histórica, para todos los países, de pasar por todas las fases de la producción capitalista”.⁶⁴

El problema de las perspectivas sociales en Rusia tenía para estos revolucionarios una significación y una amplitud eminentemente prácticas. “De tal o cual manera de enfocar la cuestión —escribe V. Zassoulitch a Marx— depende incluso el destino personal de nuestros socialistas revolucionarios.”⁶⁵ La comuna rural rusa (*mir*), ¿podía desarrollarse en la vía socialista o estaba condenada a desaparecer puesto que Rusia debía seguir el mismo camino que los países de Europa occidental, es decir, adoptar el modo de producción capitalista? Según que se eligiera uno u otro término de esta alternativa, el “socialista revolucionario” debía “sacrificar todas sus fuerzas a la liberación de la comuna y a su desarrollo” o bien “entregarse a cálculos más o menos mal fundados para saber en cuántas decenas de años la tierra del campesino ruso pasaría de sus manos a las de la burguesía, en cuántas centenas de años el capitalismo alcanzaría en Rusia un desarrollo semejante al de Europa occidental”.⁶⁶ Aun cuando aceptaran la segunda alternativa, sólo les quedaría a los socialistas rusos una actividad propagandística “entre los trabajadores de las ciudades, continuamente sumergidos en la masa campesina” expulsada de su tierra hacia las ciudades en busca de sustento.⁶⁷ ¿Es cierto —pregunta V. Zassoulitch— que la condena de la primera perspectiva se halla implícita en los análisis teóricos proporcionados por *El capital*, como lo pretenden ciertos marxistas?

Estas preguntas de los populistas rusos no estaban desprovistas de fundamento, ya que determinados pasajes del prefacio de *El capital*, referentes al porvenir social de Alemania, podían aplicarse también a Rusia. De *te tabula narratur*, había respondido Marx al lector alemán escéptico en cuanto a la suerte reservada a su país por “la inexorable fatalidad” y las “leyes de hierro” del desarrollo capitalista: “El país de industria más desarrollada muestra a los que le siguen en la escala industrial la imagen de su propio futuro.”⁶⁸ No obstante, no es esta la primera vez que Marx afronta el problema: en el curso de sus contactos epistolares con el traductor ruso de *El capital*, Nicolas F. Danielson —adepto, también él, del *narodnitchestvo*—, ya había tenido ocasión de reunir una importante documentación sobre la estructura agraria de la economía rusa y renovar así sus investigaciones sobre la comunidad primitiva.⁶⁹ Se puede incluso afirmar que ese fue su tema predilecto a medida que sus lecturas le permitían hacerse una idea más rigurosa de los diversos tipos arcaicos de propiedad comunal.⁷⁰ Merced a un mejor conocimiento de la literatura consagrada a la materia, su posición teórica a propósito de las formas primitivas del

comunismo agrario se fue modificando, hacia una concepción favorable de su papel en la evolución histórica de las sociedades humanas.

Así, en 1877, Marx es llevado a rechazar una interpretación de su pensamiento científico presentada por un socialista ruso que tendía a hacer pasar su sociología del capitalismo como una "teoría histórico-filosófica del desarrollo universal, impuesta de una manera ineluctable a todos los pueblos, cualesquiera que sean las circunstancias en las que estuvieran colocados".⁷¹ Para confundir a su exégeta demasiado celoso, Marx recuerda ciertos pasajes de *El capital* referentes al destino de los plebeyos en la antigua Roma: "En su origen campesinos libres, cada cual cultivaba por cuenta propia sus parcelas. En el curso de la historia romana, fueron expropiados. El mismo movimiento que los separó de sus medios de producción y subsistencia no sólo implicó la formación de grandes propiedades terratenientes, sino también de grandes capitales monetarios. Así, un buen día hubo, de un lado, hombres libres desprovistos de todo salvo de su fuerza de trabajo, y enfrente, para explotar este trabajo, los detentadores de todas las riquezas adquiridas. ¿Qué sucedió entonces? Los proletarios romanos no se convirtieron en trabajadores asalariados sino en *mob* haragán (. . .); junto a ellos no se desplegó un modo de producción capitalista, sino esclavista. Luego, acontecimientos de una analogía sorprendente pero acaecidos en medios históricos diferentes condujeron a resultados por entero dispares. Si se estudia cada una de esas evoluciones por separado y después se las compara, se encontrará con facilidad la clave de estos fenómenos, pero jamás podrá llegarse hasta ella con la ganzúa de una teoría histórico-filosófica cuyo supremo valor consiste en ser suprahistórica."⁷²

En el mismo texto, Marx afirma no haber condenado jamás los esfuerzos de los socialistas rusos tendientes a "encontrar una vía de desarrollo diferente de aquella que Europa occidental ha seguido y sigue".⁷³ Declara haberse limitado a rechazar ciertas ideas de Alexandre Herzen, para quien la comuna rusa "no sirve más que para argumentar que la vieja Europa podrida debe regenerarse por la victoria del paneslavismo".⁷⁴ Tras recordar su propio aprendizaje del idioma ruso⁷⁵ y sus largos años de estudio de las publicaciones oficiales y otros tipos que le informaron sobre el desarrollo económico de Rusia, subraja que en *El capital* se había tratado la tendencia histórica de la acumulación capitalista en Europa occidental, sin hacer la menor alusión a dicho país. No obstante, si se quisiera inferir de este "esbozo histórico" el caso particular de las perspectivas sociales rusas, como máximo se podría formular el siguiente juicio hipotético: "Si Rusia tiende a convertirse en nación capitalista a imitación de las naciones de Europa occidental y *durante los últimos años se ha dado de pleno a esta empresa*, no alcanzará tal resultado sin antes haber transformado a una buena parte de sus campesinos en proletarios; después, aprisionada en las redes de la economía capitalista, sufrirá sus leyes implacables, como otras tantas naciones profanas."⁷⁶

Cuatro años más tarde, en su respuesta a Vera Zassoulitch, Marx no aportará ningún cambio notorio a esta fórmula hipotética, en la que se observa su extrema prudencia: no pronunciará ningún veredicto definitivo sobre el porvenir de la *obchtchina*, limitándose a disipar, en la redacción defini-

tiva de su carta, "el equívoco a propósito de mi supuesta teoría". Subraya, en efecto, que su análisis de la génesis y del desarrollo de la producción capitalista remite en forma exclusiva a Europa occidental, con exclusión de toda otra parte del mundo: *de modo expreso*, la "fatalidad histórica" de este movimiento está restringida a los *países de Europa occidental*. El porqué de esta restricción se indica en un pasaje del capítulo XXXII: "La *propiedad privada*, fundada en el trabajo personal . . . será reemplazada por la *propiedad privada capitalista*, fundada sobre la explotación del trabajo ajeno, sobre el asalariado." ⁷⁷

Ahora bien, destaca Marx, el problema se plantea de una manera diferente en Rusia, donde no se trata de la transformación de un tipo de propiedad privada en otro, sino de la propiedad comunitaria —la *obchtchina*— en propiedad privada. En consecuencia, ¿qué pronóstico puede formularse en cuanto a las perspectivas de la comuna agraria en Rusia? La respuesta de Marx, como se verá enseguida, es muy poco "marxista": "El análisis ofrecido en *El capital* no proporciona razones ni en favor ni en contra de la vitalidad de la comuna rural, pero el estudio especial que he llevado a cabo —cuyos materiales me procuré en las fuentes originales— me ha convencido de que esta comuna es el punto de apoyo de la regeneración social en Rusia. Sin embargo, para que pueda funcionar como tal, sería necesario eliminar, ante todo, las influencias deletéreas que la asaltan por doquier y asegurarle luego las condiciones normales de un desenvolvimiento espontáneo." ⁷⁸

Marx había preparado una respuesta muy detallada a las preguntas planteadas por los socialistas rusos refugiados en Ginebra, a juzgar por los cuatro borradores publicados por D. Riazanov.⁷⁹ Se reconoce en esas notas el esbozo de una teoría sociológica del desarrollo de la economía rusa, de acuerdo con tres puntos: comparación entre la economía campesina rusa y el capitalismo occidental, estructura social de la comuna rusa y posibilidad de sobrevivencia de la *obchtchina*, y por último, la *obchtchina* y la revolución rusa.

La estructura agraria de Rusia es de carácter comunitario: "Rusia es el único país europeo en el que la 'comuna agrícola' se ha mantenido en escala nacional hasta la fecha." ⁸⁰ De ahí que las premisas de un análisis sociológico referido a la economía rusa sean diferentes de aquellas de las que se debe partir para el estudio del modo de producción capitalista. En la base de la evolución de este último, recuerda Marx, existe "la separación radical entre el productor y los medios de producción" o "la expropiación de los cultivadores", dicho de otra manera, la sustitución de una forma de propiedad privada por otra forma de propiedad privada. En uno de sus borradores, cita los siguientes pasajes extraídos del capítulo sobre la "tendencia histórica de la acumulación capitalista": "El movimiento de eliminación que transforma los medios de producción individuales y desperdigados en medios de producción socialmente concentrados, que convierte la pequeña propiedad de la mayoría en la propiedad colosal de unos pocos, esta dolorosa, esta espantosa expropiación del pueblo trabajador: he ahí los orígenes, he ahí la génesis del Capital . . . La *propiedad privada*, fundada en el trabajo personal . . . será suplantada por la *propiedad privada*

capitalista, fundada sobre la explotación del trabajo ajeno, sobre el asalariado.”⁸¹

Este proceso de transformación, observable en los países de Europa occidental, no existe en Rusia, donde “la tierra en manos de los campesinos jamás ha sido su propiedad privada”.⁸² Marx retoma esta misma idea en sus distintos borradores, en diversas formas, destacando que “el precedente occidental” es inaplicable a Rusia, donde “se trataría de sustituir la propiedad comunista por la propiedad capitalista”.⁸³ “En todo caso, quienes creen en la necesidad histórica de la disolución de la propiedad comunal en Rusia de ninguna manera pueden probar esta necesidad recurriendo a mi exposición de la marcha inexorable de las cosas en Europa occidental. Por lo contrario, deberían proporcionar argumentos nuevos por completo independientes del desarrollo que yo mismo he ofrecido.”⁸⁴

Fiel a su principio metodológico, Marx intenta demostrar que si existe una “fatalidad histórica” en la disolución de la *obchtchina*, no es forzoso que esta perspectiva esté subordinada al desenvolvimiento económico occidental. Al abordar el problema de la *obchtchina* comprueba que, en los orígenes de las sociedades occidentales, se encuentran comunidades agrícolas análogas a las subsistentes en Rusia; se las encuentra en Asia, y sobre todo en las Indias Orientales, donde “la supresión de la propiedad común del suelo no fue más que un acto de vandalismo inglés, que llevaba al pueblo indígena no hacia adelante, sino hacia atrás”.⁸⁵

Las formas comunitarias arcaicas descansan en relaciones de consanguinidad entre sus miembros: la estructura de estos organismos se asemeja a un árbol genealógico. Esos lazos de sangre desaparecieron en las comunas agrícolas, agrupaciones sociales de hombres libres. Así, la formación arcaica de la sociedad revela una serie de grupos sociales “que difieren por tipo y por época, marcando sucesivas fases de evolución”.⁸⁶ El tipo ruso de comuna agrícola tenía su equivalente occidental en la comuna germánica descrita por Tácito, pero que a su vez debía provenir de un tipo más antiguo; se conservan rasgos de este antecedente, dice Marx, “hasta nuestros días; por ejemplo, en mi país, el distrito de Tréveris”.⁸⁷ El historiador G.-L. Maurer pudo reconstruir la antigua comuna a partir de la nueva: “La nueva comuna —en la que la tierra laborable pertenece en *propiedad privada* a los cultivadores, a la par que los bosques, campos de pastoreo, tierras baldías, etc., siguen siendo todavía *propiedad común*— fue introducida por los germanos en todos los países conquistados. Gracias a los caracteres tomados de aquel prototipo, durante la Edad Media se convirtió en el único centro de libertad y vida populares.”⁸⁸

Por lo contrario, en las comunidades más primitivas, la habitación era colectiva; asimismo, el trabajo se hacía en común y el producto —considerado propiedad comunitaria— se repartía (excepto la parte reservada a la reproducción) en función de las necesidades de consumo. La comuna agrícola reciente concede a cada familia de campesinos una casa con sus dependencias; la tierra laborable, propiedad inalienable de la comuna, “se divide, según lapsos periódicos, entre los miembros de la comuna agrícola, de modo que cada uno explota por cuenta propia los campos que le son asignados y de cuyos frutos se apropia a título particular”.⁸⁹ Mientras que

el tipo de producción colectiva era resultado de la debilidad de los individuos, que no podían vivir en forma aislada, el tipo más reciente, que asocia rasgos de individualismo y colectivismo, representa una etapa superior del desarrollo, cuyo porvenir es difícil prever, al menos en Rusia, donde este carácter dualista también contiene gérmenes de disgregación. Veamos cómo describe el aspecto positivo de ese dualismo: "Se entiende que el *dualismo* inherente a la constitución de la comuna agrícola puede dotarla de una vida vigorosa. Emancipada de los fuertes y estrechos lazos del parentesco natural, la propiedad común del suelo y las relaciones sociales que de ella surgen le garantizan un asiento sólido, al tiempo que la casa y el patio —dominio exclusivo de la familia particular—, el cultivo parcelario y la apropiación privada de sus frutos conceden a la individualidad un desarrollo incompatible con la estructura de las comunidades más primitivas." ⁹⁰

Pero, con el transcurso del tiempo este mismo dualismo puede convertirse en fuente de descomposición, puesto que la posibilidad de una apropiación privada de los frutos del cultivo puede llevar a la acumulación gradual de la riqueza mobiliaria (animales, dinero, siervos), y llegar a ser así un disolvente de la primitiva igualdad económica y social: puede llegar a introducir en el seno mismo de la comuna, "conflictos de intereses y de pasiones opuestos a la propiedad común de las tierras laborables, luego de las forestas, campos de pastoreo, tierras baldías, etc., que, una vez convertidos en anexos comunales de la propiedad privada, a la larga terminarán por disolverla" ⁹¹

Por lo tanto, ¿qué posibilidades tiene la comuna rusa de escapar a los peligros de una desintegración interior? ¿Por qué no comparte el destino de otras comunas, que sólo han sido formas de transición entre la propiedad comunitaria y la propiedad privada? En primer término, responde Marx, porque el "medio histórico" de la comuna rusa favorece su sobrevivencia y desarrollo. "Su dualismo innato admite una alternativa: su elemento de propiedad prevalece sobre su elemento colectivo, o éste sobre aquél. Todo depende del medio histórico en el que se halla situado." ⁹² En efecto, hay que guardarse de colocar todas las comunidades primitivas en el mismo plano y establecer una ley uniforme de desarrollo y decadencia. "Como en las formaciones geológicas, también en las formaciones históricas existe toda una serie de tipos primarios, secundarios, terciarios, etcétera." ⁹³

Pese al estadio rudimentario de las investigaciones sobre la historia de los tipos comunitarios de propiedad, se admite en adelante —piensa Marx— que "la vitalidad de las comunidades primitivas era incomparablemente mayor que la de las sociedades semitas, griegas, romanas, etc., y *a fortiori* la de las sociedades modernas capitalistas" ⁹⁴ Por lo demás es sabido que las causas de su decadencia son de orden económico e histórico. A partir de estos conocimientos, ¿no sería posible aventurar algunas hipótesis plausibles respecto de la suerte reservada a la *obchtchina*?

Para contestar a esta pregunta, comienza por considerar la "situación histórica" de la comuna rusa. Después de la emancipación de los campesinos (1861), el Estado ruso no ha cesado de infligir toda clase de

exacciones fiscales a la *obchtchina*, con el fin de permitir el enriquecimiento de "nuevas columnas sociales". La vida de la comuna fue puesta en peligro por una verdadera conspiración de fuerzas e intereses poderosos, entre los que ya podían advertirse los signos precursores de la explotación capitalista, la Bolsa, los bancos, el gran comercio, los ferrocarriles, etc., y pese a estos peligros, la comuna rural rusa, "única en Europa (...), es todavía la forma orgánica y predominante de la vida rural de un inmenso imperio (...). La propiedad común del suelo le ofrece la base natural para la apropiación colectiva, y su medio histórico, la contemporaneidad de la producción capitalista, le otorga las condiciones materiales plenas del trabajo cooperativo, organizado en una vasta escala. En consecuencia, puede incorporarse las adquisiciones positivas elaboradas por el sistema capitalista sin pasar por sus horcas caudinas. De modo paulatino, puede reemplazar la agricultura parcelaria por la agricultura combinada, con ayuda de máquinas que invitan⁹⁵ la configuración física del suelo ruso. Una vez normalizada en su forma presente, puede convertirse en el *punto de partida directo* del sistema económico al que tiende la sociedad moderna y puede hacer piel nueva sin necesidad de comenzar por su suicidio".⁹⁶

El carácter de "microcosmos localizado" que distingue la comuna rusa y que en este país, como por doquier, ha favorecido el enraizamiento de un despotismo centralizado, es un obstáculo fácil de eliminar, merced a las adquisiciones del progreso técnico. "Se trataría tan sólo de sustituir el *volost* —instituto gubernamental— por una asamblea de campesinos elegidos por las mismas comunas y que serviría como órgano ejecutivo y administrativo de sus intereses."⁹⁷ Marx enuncia otras ventajas de la comuna rusa, en especial la experiencia secular del contrato del *artel*, asociación de artesanos que remonta a la lejana antigüedad y que puede facilitar la transición del trabajo parcelario al trabajo colectivo en gran escala. Recordando los trabajos de Henry Morgan, expresa su convicción de que la comuna rural "responde a la corriente histórica" de su época y de que el "nuevo sistema" hacia el que tiende la sociedad moderna "será un renacimiento, bajo una forma superior, de un tipo social arcaico".⁹⁸

En una palabra, la comuna rusa, si bien se halla en peligro de desaparecer aún puede ser salvada. Pero su salvación no es un problema de especulación teórica: "Para salvar la comuna rusa es necesaria una revolución rusa (...). Si la revolución se hace a tiempo, si concentra todas sus fuerzas para asegurar el libre desenvolvimiento de la comuna rural, ésta se desarrollará como un elemento regenerador de la sociedad rusa y como un elemento de superioridad respecto de los países sometidos por el régimen capitalista."⁹⁹

Un año antes de su muerte, Marx completará esta idea en el prefacio a la segunda edición rusa de *El manifiesto comunista*, donde liga la suerte de la comuna rural y de la revolución rusas al destino de una "revolución obrera en Occidente".¹⁰⁰

AMBIGÜEDAD Y SUBJETIVIDAD

No se debe subestimar la importancia del documento presentado. Escrito hacia el fin de la vida del autor, éste expresa su pensamiento íntimo y definitivo sobre el poder creador de los movimientos de masa en la transformación de las estructuras sociales de los tiempos modernos. Toda idea de fatalidad histórica omnipresente es dejada de lado, aunque se manifiesta la fe en la aspiración profunda de los hombres por una vida liberada de imposiciones materiales e ideológicas. En ningún lugar y en ningún momento vemos aparecer en estas reflexiones la menor alusión a la necesidad de un aparato político todopoderoso que reemplazaría la activa espontaneidad de los campesinos rusos para conducirlos al camino de su liberación, o de un partido político dispensador de tal liberación.

El estudio consagrado a la comuna rusa parece contradecir la visión de la tendencia histórica del capitalismo formulada en *El capital*, visión de alcances casi apocalípticos: "A medida que disminuye el número de potentados del capital que usurpan y monopolizan todas las ventajas de este período de la evolución social, aumentan la miseria, la opresión, la esclavitud, la degradación, la explotación, pero también la resistencia de una clase obrera siempre en aumento y de más en más disciplinada, unida y organizada por el mecanismo mismo de la producción capitalista. El monopolio del capital se convierte en un impedimento para el modo productivo que ha crecido y prosperado con él y bajo sus auspicios. La socialización del trabajo y la centralización de sus resortes materiales llegan a un punto en el que ya no pueden contenerse en su envoltura capitalista. Esta envoltura estalla en pedazos. La hora de la propiedad capitalista ha sonado. Los expropiadores son a su vez expropiados."¹⁰¹

Es fácil advertir que Marx se esfuerza de alguna manera por penetrar en el interior de un proceso social sin preocuparse en absoluto por diferenciar, en su exposición del encadenamiento de causas materiales y causas morales, los datos empíricos de la economía, por un lado, y las reacciones de la clase obrera, por el otro: sin distinción, los engloba por igual en la misma inmanencia de un determinismo único, haciendo que los fenómenos se sucedan de acuerdo con un criterio uniforme que no deja ninguna escapatoria a los individuos presos en el engranaje del mecanismo capitalista. En esta operación, adrede confunde la hipótesis científica y el postulado ético. Decimos *adrede*, puesto que disponemos de un curioso documento, redactado por el autor de *El capital*, para servir como modelo a una crítica de su obra.¹⁰² En efecto, refiriéndose a esa obra, Marx dice que es conveniente diferenciar, por un lado, los "desarrollos positivos" y, por el otro, "las conclusiones tendenciosas" que el autor deduce. Según ese crítico imaginario, los primeros producen un enriquecimiento real de la ciencia, mientras que, en lo que a las tendencias se refiere, conviene establecer una nueva distinción: "Cuando el autor demuestra que, desde una perspectiva económica, la sociedad actual está grávida de un tipo social nuevo y superior, no hace más que revelar, desde el punto de vista social, el proceso evolutivo mostrado por Darwin en el dominio de la historia natural (. . .). En cambio, la tendencia *subjetiva* del autor —impuesta tal

vez por su posición política y su propio pasado— es decir, la manera según la cual se representa a sí mismo o presenta a los otros el resultado final del movimiento actual, del proceso social actual, no tiene relación con su análisis real. Si se pudiera entrar en los detalles, sin duda se podría mostrar que su análisis 'objetivo' refuta sus propias fantasías 'subjetivas'." ¹⁰³

A la luz de un análisis circunscripto, este juicio irónico del mismo Marx a propósito de su obra teórica y política se revela como el reconocimiento de una ambigüedad fundamental en su carrera de teórico. ¹⁰⁴ Al asumir esta ambigüedad, deja sentada su voluntad de solidarizarse con quienes exhortaba a luchar por una causa que supera los intereses inmediatos de su condición humana. Al postular que la caída de la burguesía es tan inevitable como el triunfo del proletariado, entiende reforzar su predicación ética recurriendo a un análisis sociológico nutrido en las más ricas fuentes intelectuales pasadas y presentes. Así, el anuncio del advenimiento inevitable de una sociedad liberada de toda alienación aparece como un juicio de valor, fundado sobre una investigación científica realizada en diversos dominios del conocimiento. La investigación empírica de los fenómenos sociales e históricos se corresponde, en la esfera de los valores éticos, con la elección de los instrumentos inmediatos que puedan servir a una finalidad lejana, pese a que la exigencia fundamental de esta ética requiera la inmediatez del fin y del medio en la conciencia y en la praxis revolucionarias: el hombre no puede asumir nuevas servidumbres en problemático beneficio de metamorfosis imprevisibles. El hombre de Marx asume la finalidad histórica que elige a sabiendas según una interpretación sociológica de la historia: se rehúsa a someterse a los imperativos categóricos que podrían proponerle ocasionales salvadores providenciales. ¹⁰⁵

La doctrina marxista lanza un patético llamado al individuo cualquiera que éste sea, una exigencia ética, una exhortación al cambio fundamental, interior y exterior. El individuo al que este llamado apunta, es el hombre moderno, corrompido por la gangrena universal denominada "alienación de sí", afección generalizadora de todos los miembros de la sociedad capitalista sin distinción de clases. ¹⁰⁶

"Hay un hecho llamativo que caracteriza nuestra época (...). Por un lado, hemos visto nacer fuerzas industriales y científicas que ninguna época anterior ha podido imaginar. Por otro lado, se perciben los síntomas de un desastre que podría eclipsar los horrores indecibles de la caída del Imperio romano." "En nuestros días, cada cosa parece grávida de su opuesto. La máquina que posee el maravilloso poder de reducir el trabajo y hacerlo más productivo, aporta hambre y exceso de fatiga. Por un extraño capricho del destino, las nuevas fuentes de riqueza se convierten en fuentes de miseria. Se diría que cada victoria de la técnica se paga con una degradación moral. A medida que el hombre se torna dueño de la naturaleza, se hace esclavo de sus semejantes y de su propia infamia. Para resplandecer, la pura luz de la ciencia parecería exigir las tinieblas de la ignorancia. Todas nuestras invenciones y todos nuestros progresos no parecen tener otro resultado que el de dotar de vida e inteligencia a las fuerzas materiales y de rebajar al hombre al rango de una fuerza material. Este contraste de la industria y de la ciencia modernas respecto de las condiciones sociales

de nuestro tiempo es un hecho patente, aplastante, innegable. Ciertos partidos políticos pueden deplorarlo, otros pueden desear ser liberados de la técnica moderna y con esto, de los conflictos modernos. O aun, pueden creer que un progreso tan notable en la industria necesite, para ser perfecto, de un retroceso no menos notable en el orden político. Por nuestra parte, no nos dejamos engañar por el espíritu pérfido que no se cansa de señalarnos todos estos contrastes. Sabemos que las fuerzas nuevas de la sociedad reclaman hombres nuevos que las dominen y las hagan cumplir la buena obra. Esos hombres nuevos son los obreros." "Ellos son los productos de los tiempos nuevos, al igual que las máquinas. Ante los signos que desconciertan a la burguesía, a la aristocracia y a los pobres anunciadores de la decadencia, nosotros reconocemos a nuestro viejo amigo, al topo que sabe trabajar tan rápido bajo tierra, al digno pionero: la Revolución . . ." ¹⁰⁷

NOTAS

¹ *Mehrwerttheorien*, II/2, pág. 368.

² En *El capital*, Marx cita una estadística de 1861 en la que se muestra que sobre una población activa de 8.000.000 de individuos de ambos sexos, había 1.208.648 domésticos de toda clase, contra 1.098.261 trabajadores agrícolas y aproximadamente 1.500.000 obreros textiles, mineros y metalúrgicos. Cf. *Le Capital*, I, trad. J. Roy, t. II, pág. 126 y sigs.

³ En especial en *Mehrwerttheorien*, I, págs. 253-428.

⁴ *Ibid.*, pág. 253.

⁵ *Ibid.*, pág. 424.

⁶ *Mehrwerttheorien*, I, pág. 259 y sigs.

⁷ *Ibid.*, pág. 259.

⁸ *Ibid.*, pág. 325.

⁹ *Ibid.*, pág. 384.

¹⁰ *Ibid.*, pág. 404.

¹¹ *Ibid.*, pág. 378 y sigs.

¹² *Ibid.*, pág. 421.

¹³ *Ibid.*, pág. 416.

¹⁴ *Die deutsche Ideologie*, en MEGA, I, 5, pág. 15.

¹⁵ "La naturaleza no constituye máquinas, locomotoras, ferrocarriles, *electric telegraphs*, *self-acting mules*, etc. Todos ellos son productos de la industria humana, son materiales naturales transformados en órganos de la voluntad humana que domina la naturaleza, órganos de su acción en la naturaleza. Son órganos del cerebro humano producidos por la mano del hombre. Poseen la potencia objetivada del saber. El desarrollo del capital fijo muestra hasta qué punto el saber social general —*knowledge*— se ha convertido en una fuerza productiva inmediata; muestra hasta qué punto las condiciones del proceso social de la vida han sido puestas bajo el control del *general intellect* y han sido transformadas conforme con esa inteligencia general." *Grundrisse . . .*, 1857-1858, t. I, pág. 594.

¹⁶ *Mehrwerttheorien*, I, pág. 381.

¹⁷ *Ibid.*, pág. 384.

¹⁸ *Ibid.*, pág. 385.

¹⁹ *Ibid.*, pág. 386.

²⁰ B. de Mandeville, autor de *The Fable of the Bees* (1706), es citado varias veces en *El capital*, I. Marx no escatima elogios a su respecto.

²¹ *Grundrisse* . . . , pág. 599 y sigs. El análisis de la estructura de la jornada y de la duración del trabajo, comenzado por Marx, fue retomado con buen éxito por P. Naville, *La vie de travail et ses problèmes*, París, A. Colin, 1954.

²² Cf. *Address of the General Council of the International Working Men's Association on the Civil War in France, 1871*. Publicado en Londres en junio de 1871. Citamos según el texto inglés reproducido en: K. Marx y Frederick Engels, *Selected Works in Two Volumes*, Moscú, 1950; vol. I, págs. 453-494. Utilizamos además los borradores de este mismo texto, publicados en el tomo XI de los *Archivos* de Marx y Engels (edición rusa) *Partisdat*, s. l., 1934, pág. 242 y sigs. (Una trad. franc. apareció en París, Editions Sociales, 1953.)

²³ Cf. el primer borrador: "The centralized state machinery (...) entoids the living civil society like a boa constrictor", *op. cit.*, pág. 318.

²⁴ *Ibid.*

²⁵ Cf. primer borrador, *op. cit.*, pág. 319.

²⁶ Cf. *Civ. War*, pág. 469.

²⁷ *Ibid.*

²⁸ *Ibid.*, pág. 470.

²⁹ *Ibid.*, pág. 471.

³⁰ *Ibid.*, pág. 472.

³¹ *Ibid.*, pág. 473. Adviértase que F. Engels, cuando en 1891 reeditó el escrito de Marx, afirma en su prefacio que puesto que la Comuna de París no había terminado por completo con el Estado, no era en suma sino un ejemplo de "dictadura del proletariado". Cf. *AS*, II, pág. 472.

³² *Ibid.*, pág. 474.

³³ *Ibid.*

³⁴ *Ibid.*

³⁵ *Manifest der kommunistischen Partei*, en *MEGA*, I, 6, pág. 554.

³⁶ *Civ. War.*, *op. cit.*, pág. 475.

³⁷ *Ibid.*, pág. 468.

³⁸ El 12 de abril de 1871, Marx escribe a Kugelmann: "Leyendo el último capítulo de mi *18 de Brumario*, como verás, he mostrado que la próxima tentativa revolucionaria en Francia ya no deberá consistir en hacer pasar la maquinaria burocrática y militar a otras manos, como fue el caso hasta aquí, sino de *romperla* . . . Tal es lo que han intentado nuestros heroicos camaradas de París." Cf. *Briefe an Kugelmann*, Berlín, Dietz, s. f., pág. 100. El pasaje del *18 de Brumario* al que Marx alude es el siguiente: *Alle Umwälzungen vervollkommen diese Maschine, statt sie zu brechen*, cf. *AS*, II, pág. 424. En su prefacio de junio de 1872 a la reedición de *El manifiesto comunista*, Marx y Engels vuelven a insistir una vez más sobre la lección política que habían obtenido de la experiencia de 1871. Cf. *op. cit.*, *AS*, I, pág. 195.

³⁹ Esta cuestión ha sido objeto de numerosas y a veces interesantes controversias, suscitadas sobre todo por el trabajo de Lenin, *El Estado y la Revolución*, escrito en agosto-septiembre de 1917 y publicado tras el golpe de Estado bolchevique de octubre de 1917. El mérito indiscutible de Lenin fue el haber utilizado todos los textos de Marx y Engels que permitían contestar negativamente a la cuestión citada, esto es, opuso la concepción marxista a la concepción anarquista. Pero la crítica leninista apuntaba también a la posición socialdemócrata alemana y sobre todo a Karl Kautsky, quien subestimaba la importancia revestida por la destrucción del aparato del Estado burgués por parte del proletariado triunfante. La discusión fue continuada, de manera académica, por Hans Kelsen (*Sozialismus und Staat. Eine Untersuchung der politischen Theorie des Marxismus*, Leipzig, 1921) y Max Adler (*Die Staatsauffassung des Marxismus*, Viena, 1922). Kelsen opone el "anarquista" Marx al hegeliano Lassalle, defensor del socialismo de Estado. Adler, quien reconoce el mérito del trabajo de Lenin, critica al mismo tiempo su tendencia blanquista: el autor ha asimilado la dictadura de clase del proletariado a la dictadura de una vanguardia comunista. En el mismo sentido, se expresa Karl Diehl, *Die Diktatur des Proletariats und das Rätssystem*, Jena, 1920, 2ª edición y F. Lenz, *Staat und Marxismus* (1921).

⁴⁰ "Indifferenza in materia politica", artículo publicado en italiano en *Almanacco Repubblicano per l'Anno 1874*, Lodi, 1873, pág. 141 y sigs.

⁴¹ *Les prétendues scissions dans l'Internationale*, Ginebra, 1872, pág. 3.

43 Cf. F. Engels, *Herrn Eugen Dühring's Umwälzung der Wissenschaft*, 1ª edición, en volumen, 1878. Cf. MEGA, *Sonderausgabe*, Moscú-Leningrado, 1935, pág. 291.

44 *Ibid.*, *op. cit.*, pág. 292. En la edición de 1894, Engels reemplaza la última frase mediante observaciones que critican la fórmula lassalliana del "Estado popular libre" y la tesis anarquista de la supresión inmediata del Estado.

45 Cf. carta de Engels a A. Bebel, 18-28 de marzo de 1875, en A. Bebel, *Aus meinem Leben*, Stuttgart, 1911, t. II, pág. 318 y sigs. Véase también: G. Bourgin, *La Commune*, París, 1953, pág. 55 y sigs.

46 El *Questionnaire* apareció en la *Revue Socialiste* de B. Malon, el 20 de abril de 1880. No se nombra al autor, pero Marx menciona su trabajo en una carta a F. Sorge del 5 de noviembre de 1880, *Briefe an F. A. Sorge u. Andere*, 1906, pág. 170. El documento fue publicado aparte, en una edición de 25.000 ejemplares, sin que la investigación aportara resultados interesantes.

47 Cf. H. Weiss, "Die 'Enquête ouvrière' von Karl Marx", en *Zeitschrift für Sozialforschung*, París, V/1, 1936, pág. 77.

48 Preámbulo al *Questionnaire*.

49 Cf. Hilde Rigaudias-Weiss, *Les Enquêtes ouvrières en France entre 1830 et 1848*, París, 1936. Véase también E. Labrousse, *Le mouvement ouvrier et les idées sociales de France de 1815 à la fin du XIX^e siècle*, París, "Les cours de la Sorbonne", s. f., pág. 130 y sigs.; en especial: "La mentalité sociale de la bourgeoisie conservatrice", e "Idées des réformateurs sociaux".

Entre las encuestas obreras de carácter francamente "obrerista" se debe señalar el libro de Eugène Buret, *De la misère des classes laborieuses en Angleterre et en France* (1840), que Marx cita en su manuscrito parisiense de 1844.

50 Pregunta 74.

51 Pregunta 75.

52 *Ibid.*

53 Preguntas 63 y 77.

54 Pregunta 78.

55 Señalemos que en la época de redacción del *Questionnaire*, los artículos 414, 415 y 416 del Código penal (francés) estaban todavía en vigor. La constitución de sindicatos profesionales, en ciertas condiciones, sólo fue autorizada cuatro años más tarde por la ley del 21 de marzo de 1884, que abolió a la vez el artículo 416 del Código penal y la ley Le Chapelier de 1791. Cf. E. Dolleaus, *Histoire du mouvement ouvrier*, 1946, vol. II, pág. 23 y sigs.

56 Pregunta 82. "La sociedad de resistencia es una mutualidad de combate que cubre, además de los riesgos tradicionales —enfermedad, deceso, a veces la vejez— los riesgos de lucha, y sobre todo la desocupación causada por huelga." E. Labrousse, *Le mouvement ouvrier...*, *op. cit.*, pág. 82.

57 Preguntas 83 a 87.

58 Pregunta 91.

59 Preguntas 92 a 94.

60 Pregunta 95.

61 Preguntas 96 y 97.

62 Pregunta 98. He aquí un pasaje característico: "[Las cooperativas] ¿emplean obreros exteriores a la empresa, de la misma manera que lo hacen los capitalistas?"

63 Pregunta 100. A continuación viene la pregunta 101 reservada a "Observaciones generales".

64 Respecto de este texto de Marx se podrían citar las palabras que inspiran a Georges Friedmann ciertos pasajes de *El capital*: "(...) Marx, del que muchos discípulos contemporáneos retoman los mismos textos sin intentar continuar su pensamiento, designa un vasto campo de meditaciones e investigaciones a todos aquellos que se sienten atraídos no por una escolástica áspera y vanidosa, sino por una doctrina abierta y viviente." *Où va le travail humain?*, 1950, pág. 372.

65 Vera Zassoulitch a Karl Marx, 16 de febrero de 1881, en francés; *Marx-Engels Archiv*, I, 1926, pág. 317. La autora de la carta, célebre por su atentado contra el prefecto de Petersburgo en 1878, hablaba en nombre de una fracción de los populistas rusos (*narodniki*), a la que pertenecían por ese entonces Plekhanov, Axelrod y Deutsch. En 1870 se había formado en Ginebra la sección rusa de la Asociación Internacional

de Trabajadores, que había designado a Marx como su representante en el seno del Consejo General, de Londres.

⁶⁵ *Marx-Engels Archiv*, t. I, pág. 316.

⁶⁶ *Ibid.*, pág. 316.

⁶⁷ *Ibid.*, pág. 316 y sigs.

⁶⁸ *Le Capital*, libro I, trad. Roy, t. I, pág. 18.

⁶⁹ Cf. Maximilien Rubel, "La Russie dans l'œuvre de Marx et d'Engels. Leur correspondance avec Danielson", en *Revue Socialiste*, abril de 1950.

⁷⁰ Sobre todo después de haber leído la obra de G.-L. Maurer, *Einleitung zur Geschichte der "Mark-Hof-Dorf-und Stadtverfassung und der öffentlichen Gewalt"* (1854), Marx se hizo una idea extremadamente favorable sobre la institución comunal primitiva, en la que incluso llegó a reconocer la prefiguración de la futura forma de la organización económica y social. Cf. carta de Marx a Engels, 14 y 25 de marzo de 1868. A partir de 1875 y hasta su muerte, Marx llenó centenas de páginas con extractos y notas de lecturas cuyo tema era la historia y la estructura económica de la comuna lugareña. Además de Maurer, leyó y tomó notas de G. Hansen (trabajo sobre la *Gebotschaft* de Tréveris); Bogisic, *Le droit coutumier des Slaves méridionaux*; A. Leroy-Beaulieu, *La commune agraire russe*; Utiechenovitch, *La commune familiale des Slaves méridionaux*; Haxthausen, *La constitution agraire de la Russie*; Danielson, *Statistiques sur l'agriculture russe*; Enschat, *Communautés de marché*; Kovalevski, *Histoire de la propriété foncière*; Phear, *Le village hindou*; H. S. Maine, *Origine de la propriété foncière*; Demelitch, *Le droit coutumier des slaves*, etc. Cf. Fondo de manuscritos de Marx (cuadernos de extractos), conservado en el Instituto Internacional de Historia social, en Amsterdam.

⁷¹ Respuesta al *narodnik* Nicolas Mikhailovski, quien había afirmado que según "el sistema filosófico" de Marx, Rusia (como toda otra nación) debía pasar fatalmente por la fase capitalista en el curso de su camino histórico. La carta de Marx, redactada en francés, quedó inédita hasta 1884. Cf. Nicolai-On, *Histoire du développement économique de la Russie...*, París, 1902. La carta de Marx está reproducida en un anexo de esa obra, pág. 507 y sigs.

⁷² *Ibid.*, pág. 507 y sigs.

⁷³ *Ibid.*, pág. 507.

⁷⁴ *Ibid.* Marx no nombra aquí a A. Herzen, pero habla de un *belletriste* ruso a quien había criticado en el apéndice a la primera edición alemana de *El capital*. Ese no puede ser otro que Herzen, a quien tratara de "medio ruso y perfecto moscovita" que predecía "el rejuvenecimiento de Europa por el *knout* [látigo]".

⁷⁵ Marx comenzó a estudiar el ruso en 1868. El Fondo de manuscritos de Amsterdam (véase *supra*, nota 70) conserva un cuaderno de 50 páginas *in-folio*, en el que Marx se había compuesto una gramática rusa con un cuidado digno de un buen estudiante.

⁷⁶ *Ibid.*, pág. 508 y sigs.

⁷⁷ Carta de Marx a V. Zassoulitch, 8 de marzo de 1881. Escrita en francés, la carta fue hecha pública en 1924 en *Materialy po istorii rouskovo revolutsionnovo dvizhenia*, t. II de *Iz arkhiva P. B. Axelroda*, Berlín, 1924, pág. 11. Citamos según la edición *Marx-Engels Archiv*, I, 1926, págs. 341-342.

⁷⁸ *Marx-Engels Archiv*, I, pág. 341 y sigs.

⁷⁹ *Ibid.*, págs. 318-340.

⁸⁰ *Ibid.*, pág. 323. Según las estimaciones de que se podía disponer en el momento en que Marx redactaba este trabajo, la extensión de las tierras comunitarias rusas (situadas en la Gran Rusia) estaba cifrada entre 80 y 100 millones de hectáreas, contra cerca de 120 millones de hectáreas en los dominios estatales y 5 millones para los pequeños cultivadores. Marx parece haber consultado, además de las fuentes oficiales rusas, las estadísticas mencionadas por A. Leroy-Beaulieu, "L'Empire des Tsars et les Russes", aparecido en la *Revue des Deux Mondes*. Cf. *ibid.*, 1º de agosto de 1876, pág. 282. Esta estadística no era muy exacta, puesto que las cifras para 1905, mucho mejor establecidas, daban: Estado, 164,3 millones de hectáreas (38,05 %); comunas, 155,3 millones (34,3 %) y particulares, 99,5 millones (23 %). Cf. Olga Domanewska, *Socialisme agraire en Russie*, Berlín, 1931, pág. 105 y sigs.

⁸¹ *Ibid.*, pág. 318. Marx cita según la edición francesa de su obra (trad. J. Roy, t. III, pág. 204).

- * ⁸² *Ibid.*
- ⁸³ *Ibid.*, pág. 330 y sigs.
- ⁸⁴ *Ibid.*, pág. 330.
- ⁸⁵ *Ibid.*, pág. 335.
- ⁸⁶ *Ibid.*, pág. 335.
- ⁸⁷ *Ibid.*, pág. 336. Véase además *supra*, nota 70.
- ⁸⁸ *Ibid.*, pág. 336.
- ⁸⁹ *Ibid.*, pág. 337.
- ⁹⁰ *Ibid.*
- ⁹¹ *Ibid.*
- ⁹² *Ibid.*, pág. 338.
- ⁹³ *Ibid.*, pág. 320.
- ⁹⁴ *Ibid.*, pág. 320. Marx denuncia la hipocresía de sir Henry Maine, "quien fuera un ardiente colaborador del gobierno inglés en su obra de destrucción de las comunas indias" quien, sin embargo, afirmaba que los esfuerzos del gobierno en favor de esas comunas habían fracasado "ante la fuerza espontánea de las leyes económicas". *Ibid.*, pág. 320.
- ⁹⁵ Léase: "máquinas que sirven", "que se adaptan". En el original francés redactado por Marx dice: *Des machines qu'invite la configuration*.
- ⁹⁶ *Ibid.*, pág. 338. Los primeros tres borradores ofrecen la misma idea con diferentes variantes.
- ⁹⁷ *Ibid.*, pág. 324.
- ⁹⁸ *Ibid.*, pág. 320. Marx cita, sin precisar su fuente, H. Morgan, *Ancient Society*, Londres, 1887, pág. 552, refiriéndose a un "autor norteamericano en absoluto sospechoso de tendencias revolucionarias".
- ⁹⁹ *Ibid.*, pág. 329.
- ¹⁰⁰ *El manifiesto comunista*, prefacio del 21 de enero de 1882. Cf. *AS*, I, pág. 198. Véase también M. Rubel, "F. Engels et le socialisme messianique russe", en *Revue Socialiste*, noviembre de 1951, pág. 450 y sigs.
- ¹⁰¹ *Le Capital*, I, trad. Roy, t. III, pág. 216.
- ¹⁰² Carta de Marx a Engels, 7 de diciembre de 1867.
- ¹⁰³ Engels reproduce casi textualmente esta "autocrítica" de su amigo. Cf. Engels, informe en *Der Beobachter*, Stuttgart, 27 de diciembre de 1867, en *Marx-Engels Archiv*, II, 1927, pág. 433 y sigs.
- ¹⁰⁴ "Lo real en Marx, es ambiguo, ni perfectamente transparente para el hombre, ni tampoco opaco: es el mundo que se presenta como tarea." Rolland Caillois, "Le monde vécu et l'histoire", en *Cahiers du Collège philosophique*, 1948, pág. 68.
- ¹⁰⁵ Cf. M. Rubel, "Introduction" a *Pages choisies de Karl Marx pour une éthique socialiste*, París, 1948, pág. XLIX.
- ¹⁰⁶ Véase nuestra crítica al interesante ensayo de G. Kars, "Un correctif à la pensée marxienne", en *Revue Socialiste*, marzo de 1951, pág. 303 y sigs. La réplica del autor mantiene, contra Marx, la distinción entre el hombre individual y el hombre social. Cf. del mismo autor, su nota en *Revue Socialiste* de junio de 1951, pág. 90 y sigs.
- ¹⁰⁷ "Speech at the Anniversary of the People's Paper", en *People's Paper*, 19 de abril de 1856.

CONCLUSION

HEMOS seguido en este libro el camino intelectual de Karl Marx desde su monografía del liceo hasta el esbozo de su estudio sobre las perspectivas sociales de la comuna campesina rusa, esbozo que, por última vez, evoca ese arquetipo social que no ha dejado de inquietar su espíritu.

¿Es un simple azar que ya la monografía adolescente anuncie el postulado fundamental que será el principio y el tema conductor de toda su carrera? En rigor, no es ese el caso. Muy por lo contrario, tenemos derecho a pensar que por vocación y bajo la influencia de la educación y el ejemplo paternos, el joven Marx se adhirió de entrada a la ética saint-simoniana que le enseñara su futuro suegro, Ludwig von Westphalen, a quien el aspirante al doctorado había de dedicar su tesis. Esta adhesión a una doctrina social nacida en Francia marca la ruptura de la nueva generación alemana respecto del ideal ético del individualista Goethe, del culto narcisista del yo espiritual.

Por su carácter y por las circunstancias, Marx se vio comprometido en una carrera de luchador y de reformador social: la primera etapa fue el combate junto a los Jóvenes Hegelianos contra el espíritu teológico de las universidades prusianas. A partir de sus primeros contactos con el "Sistema", Marx siente un peligro que lo amenaza y del que sólo la "rabia irónica" le permite escapar. Su tesis contiene trazas manifiestas de una especie de autodefensa contra la atracción hegeliana, de la que jamás podrá escapar por completo; pero ya están presentes el rechazo a la especulación y a la ideología, la duda sobre el acuerdo y la armonía metafísica entre la idea y la realidad. Al comparar la época postaristotélica y la era posthegeliana, se sorprende por el carácter catastrófico, común a ambas. La tendencia política no se halla ausente en este escrito académico: alude a un "partido liberal" llamado a poner en acción las promesas de una filosofía que tiende a la universalidad y a la totalidad. En suma, esto ya es la condena de la filosofía como tal, puesto que Marx se rehúsa a creer que se pueda recomodar el mundo desgarrado ajustando el "sistema" a esta realidad. Desde entonces, opone al espíritu especulativo la "energía prác-

tica”, que no se vuelve contra una u otra filosofía sino contra el mundo tal cual es. Como Temístocles, que aconseja a los atenienses abandonar su ciudad amenazada de ruina y fundar en otro lugar una nueva Atenas, Marx aspira a un mundo al que quisiera edificado sobre nuevas bases. Realizar la filosofía es negarla; es, ante todo, construir un “Estado razonable”.

Para Hegel, el Estado es la realidad de la idea moral. Pero, ¿de qué Estado se trata?, ¿del que no tolera la expresión de la verdad?, ¿del que se declara fundado sobre los dogmas de una religión? Marx intentará demoler la construcción hegeliana en el mismo terreno elegido por Hegel: si lo real es racional, ¿por qué Hegel sólo tiene sarcasmos para la democracia, la revolución, el pueblo? ¿Por qué deifica la monarquía prusiana y su Estado cristiano? Puesto que Hegel critica ciertas formas de gobierno, ¿por qué razón Marx no podría criticar este Estado que, según su filósofo, encarna la reconciliación de la idea con la realidad?

Esta crítica llega al centro del sistema: hasta la hipóstasis de las ideas. Feuerbach ya había indicado el camino: lo que él hizo con la religión, Marx lo hará con la política. Dios es la proyección que el hombre alienado realiza de su yo profundo hacia un ser perfecto. El Estado hegeliano no es diferente de semejante proyección consoladora. Por lo tanto, la lucha debe desplazarse del terreno de la religión (la que se supone ya vencida en espíritu) al de la política: Marx descubre que la alienación social es la fuente de todas las demás alienaciones del hombre, sean religiosas, morales o políticas. Fiel a una tradición que remonta a Grotius y Leibniz, Marx va a tomar partido por la sociedad contra la autoridad estatal, contra la burocracia y su señor —el monarca—, en quien Hegel depositaba la voluntad y la soberanía populares.

De descubrimiento en descubrimiento, el pensamiento marxista llega a cuestionar la propiedad. Contra la “religión de la propiedad privada”, ya había tomado la defensa de las categorías sociales más desheredadas, cuando el gobierno prusiano reconoció el peligro de tolerar semejantes críticas a las instituciones consideradas sagradas. Cansado de luchar contra una censura cada vez más persecutoria, Marx se exilia.

Transporta a París un importante bagaje intelectual. Sus cuadernos de lecturas y diversos esbozos y proyectos sirven de testimonio. Su espíritu está ricamente nutrido de filosofía antigua y moderna; sus cuadernos abundan en extractos de sus autores preferidos: Aristóteles, Spinoza, Leibniz, Hume. Pero también contienen preciosas notas, cuyo carácter sociológico es evidente: ha leído obras sobre el culto fetichista de los griegos, romanos, hindúes, egipcios. La mitología del arte, el sabeísmo,¹ los cultos orgiásticos, etc., no tienen secretos para él. Ya ha desbrozado el campo de la historia moderna: le son familiares la historia de Francia y sobre todo la de la Revolución Francesa y las jornadas de julio, así como la historia de Alemania, de Inglaterra, de América del Norte. Ha leído y anotado con todo cuidado el *Contrato social* de Rousseau, el *Espíritu de las leyes* de Montesquieu, *El príncipe* de Maquiavelo.

París le revela su vocación. Rousseau le había deido un sentimiento de profunda insatisfacción: pese a la emancipación política, el hombre sigue estando desgarrado, oscilando entre el ciudadano y el hombre social. Los

ecos del socialismo y del comunismo franceses llegados a Colonia, no lo habían convencido. Pero, en París, no son sólo las teorías y las ideas lo que lo asaltan, sino también el movimiento mismo “de la clase más numerosa y miserable”, a la que puede conocer en su realidad específica. Algunos meses antes de su llegada, Flora Tristan había lanzado su ardiente llamado a una unión internacional de obreros y obreras.

Marx abraza esta causa y se impregna del mensaje tristaniano: la liberación de los proletarios, por los mismos proletarios. Terminaba el culto de la minoría liberadora, concebido por Saint-Simon y predicado por sus discípulos: la emancipación proletaria no depende de ninguna mediación, cualquiera que ella sea, política, espiritual o moral.

Dispone entonces del vínculo entre la filosofía y la realidad: el proletariado, en su movimiento de emancipación, realiza —es decir, torna superflua— toda filosofía, todo pensamiento especulativo. Por esa época, Marx carece de una concepción sociológica respecto del proletariado. Su concepto es tan sólo ético, es un juicio de valor emergido de una visión global de la miseria proletaria. No obstante, su intuición del antagonismo sociedad/Estado ya había superado la esfera afectiva pura: el Estado y la miseria son inseparables. Entre el Estado y la sociedad, la reconciliación es imposible: es cuando percibe la antinomia entre revolución social y revolución política.

Siguiendo a Engels, aprende a conocer mejor la condición histórica y económica del proletariado. Advierte que al igual que en filosofía y en religión, también en economía política existe una “superestructura ideológica”, esto es, que las categorías de la ciencia económica disfrazan relaciones sociales bien concretas. Fiel a su hábito, se sumerge en la lectura de los economistas; sus manuscritos, sus cuadernos de notas atestiguan su revuelta: Goethe y Shakespeare son citados para dar más fuerza a sus protestas e invectivas contra un mundo en el que el dinero es la medida de todas las cosas. La visión del hombre helénico forma algo así como la trama secreta de su crítica a la división del trabajo, que hace del hombre un ser mutilado.

De este modo Marx ha encontrado una “clave” para la explicación y la crítica de los hechos de la civilización y la cultura: la moral, el derecho, la política, los sistemas filosóficos son “modos” de la producción material. El hombre piensa y sueña lo que hace. La historia del trabajo es el “libro abierto de las facultades humanas”, la fuente de la psicología humana que revela el vínculo del hombre con la naturaleza. Transformar las condiciones de trabajo es llevar a cabo la reconciliación del hombre con la naturaleza y consigo mismo. Hegel había rozado esta verdad, pero al fin de cuentas había quedado prisionero de un espiritualismo abstracto que abandona a los hombres a su estado de miseria y de opresión. Se había limitado a considerar al hombre como cerebro (conciencia de sí) cuyo objetivo es pensar en el absoluto. Más allá de Hegel, Marx reencuentra los pensadores de lo concreto y de lo humano terreno: Saint-Simon y Proudhon (primera época). La dialéctica del trabajo le revela el secreto de la creación histórica, vislumbrado por Vico: el hombre es su propio creador, el creador de su historia. Más allá de Hegel, se encuentra con los enciclopedistas franceses

y los materialistas ingleses, quienes comprendieron el juego de interacción entre el hombre y su medio. Feuerbach ha terminado el materialismo antiguo: Marx introduce en esta doctrina la intuición hegeliana del trabajo productor y acaba la síntesis de las corrientes intelectuales anteriores: la verdad se encuentra en el pensamiento-praxis.

Pensando en esa teoría Marx forja su vocabulario técnico —fuerzas productivas, relaciones sociales, estructura económica, superestructura ideológica, conciencia de clase—, y prepara el terreno para emprender una tarea de demolición: su primer blanco será el neo-hegelianismo. Proudhon (a quien acusa de parodiar a Hegel) será el segundo: por así decir, nuestro autor se libera de todos los residuos hegelianos antes de dar su propio mensaje.

Pero este mensaje presenta ambigüedades: Marx no ha superado los desgarramientos que marcaron con tanta profundidad su adolescencia. En su odio hacia los males de una civilización absurda, en forma deliberada confunde lo posible y lo inevitable, con el fin de que su teoría alcance la cohesión deseada.

Se comprende, no obstante, por qué *El manifiesto comunista* ha tenido los alcances históricos que se conocen y que haya impresionado los espíritus de numerosas generaciones. Su estilo es aforístico, deja suponer una larga e intensa meditación. En este texto, Marx condensa en unas pocas fórmulas contundentes las adquisiciones de diez años de estudio en casi todos los dominios del conocimiento. Se encuentran allí afirmaciones que parecen otras tantas profecías, pero no se debe olvidar que esas predicciones categóricas son el fruto de reflexiones y de trabajos realizados a partir de la observación constante de la historia concreta. Si hubiera llevado a cabo la obra proyectada antes de 1848, se podría reconocer que, para él, se trató siempre de sacar una lección pragmática de una investigación gracias a la cual le había sido posible captar ciertas leyes o, si se prefiere, ciertas tendencias de la evolución capitalista. Marx creyó entonces que el fin del capitalismo estaba próximo: llegó 1848, pero fue el derrumbe de todas las esperanzas revolucionarias. Era necesario recomenzar, abandonar la arena política, separarse de los vaivenes de los vencidos y repensar la historia.

Durante casi diez años, el investigador no avanzó mucho en la elaboración de la gran obra que el "partido Marx" esperaba de él. Porque no quería transigir con las normas de la sociedad burguesa, fue obligado a sufrir sus leyes. Pobre, perseguido por los acreedores, el periodismo apenas le permitía subsistir, a él y a los suyos; sólo pudo sobrevivir merced al socorro de su amigo.

En 1857 reanudó su trabajo, creyendo una vez más que la crisis económica iba a ser decisiva para la revolución. Las páginas escritas en algunos meses y que sólo conocemos desde hace poco, se encuentran entre las más originales que haya elaborado. Nos revelan un Marx dominando un campo de conocimientos que pocos espíritus contemporáneos habían sabido realmente explorar: la ciencia de las relaciones humanas, o sociología. Estaba perfectamente consciente de estar produciendo una obra original o, con mayor exactitud, de estar elevando el conocimiento de la sociedad al rango de ciencia, al mismo título que una ciencia de la naturaleza. La origina-

lidad de su obra residía en poner al descubierto el mecanismo del devenir social a partir de un elemento central, primordial: el trabajo. Idea inicial de su obra, le era menester demostrar mediante un análisis metódico, de qué manera la sociedad vive y se degenera por el trabajo, por un cierto modo de trabajo.

Así nació *El capital*, que para Marx no debía ser sino la primera parte de una obra más vasta que incluiría el conjunto de los fenómenos económicos y sociales del mundo moderno. Cuando se lee el "Prefacio" de 1859 —esa Carta de la sociología marxista—, una vez más llama la atención el tenor aforístico de las fórmulas empleadas. No obstante, aun en este caso es menester que se sepa —y lo sabemos desde hace pocos años— que esos aforismos que han hecho correr tanta tinta y que durante medio siglo fueron objeto de interminables discusiones y controversias, expresan la quintaesencia de una serie de importantes manuscritos de 1844, 1845, 1846, 1857-1858. Este último no sólo representa la primera forma de *El capital*, sino que además contiene el esbozo de los cinco libros restantes que proyectaba escribir.

Después de *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, el trabajo científico de Marx vuelve a interrumpirse, al punto de que en 1861 retoma *ab ovo* la obra comenzada en 1857. En el curso de esta segunda elaboración de *El capital*, que dura alrededor de cuatro años, el autor redacta la imponente masa de manuscritos de los que obtiene el libro I; tras su muerte, Engels y Kautsky encontrarán en ella los materiales de los libros II, III y IV.

Pese a esto, no se puede considerar *El capital* como un trabajo terminado: sabemos cuál fue la sorpresa del mismo Marx ante la amplitud que iba a tomar su obra en el curso de su redacción, mientras se acumulaban en su escritorio las centenas de cuadernos de estudio que abarcaban los más diversos dominios del saber.

Comoquiera que sea, una cosa es evidente hoy: Marx no creó ni tenía la intención de crear un nuevo sistema de economía política. Lo que en rigor hizo y lo que quería ofrecer a los hombres que luchan por una transformación radical del mundo, fue una explicación teórica y crítica del modo de producción capitalista. Hoy, en conocimiento de sus trabajos inéditos, ya no podemos engañarnos a propósito de la verdadera naturaleza de la obra marxista. La ambición y el deseo de Marx fueron que el conocimiento científico de la sociedad sirviera a una causa eminentemente revolucionaria: la supresión del capitalismo y la edificación de una sociedad en la que estarían ausentes la explotación y la opresión del hombre por el hombre.

Frente a esta voluntad de acción y de pensamiento anónimos, el marxismo —ideología de superstición en la que el culto del nombre y de la letra sustituye la imitación y el espíritu— aparece como una aberración; una aberración históricamente eficaz, sin duda, mistificación exitosa, contra la cual nadie podría tener razón, salvo el mismo Marx.

Para concluir, importa poner de manifiesto esta comprobación: es casi imposible llegar a separar, en los escritos y en los comportamientos per-

sonales de Marx, la parte correspondiente a la motivación ética y la parte de juicio científico. Al examinar con atención esta obra, nos enfrentamos con una actitud global, indivisible en su principio, pero que de hecho el análisis no pudo sino descomponer en lo que denominó, después de preceder, sus elementos constitutivos. Elementos, desde luego, que son tantos como las disciplinas que podrían recurrir a Marx como a su ilustrador. Es uno de los rasgos enfermizos de la lógica discursiva el tener que separar algo que forma una unidad, el tener que considerar uno tras otro los modos de pensar que no obstante aparecen en la pura simultaneidad. Y aun en ese plano, los datos colocados en serie se descubren ante la observación como animados de continuidad.

Al decir esto, nos atenemos al hecho de que si bien deducimos en Marx una teoría sociológica y una empresa ética, en ningún instante hemos pensado forzar el pensamiento marxista a entrar en el lecho de Proculo de un determinado sistema teórico o moral. Se concuerda en que hay algo de nuevo en Marx: ¿puede decirse que sea el aporte del especialista en tal o cual dominio? Cualquiera que sea la importancia que se conceda a su esfuerzo de investigador o de hombre metódico, no se puede olvidar cuánto debe a Saint-Simon, Fourier, Weitling, Proudhon, Blanqui, Lorenz von Stein; lo que Hegel y Feuerbach fueron para sus comienzos; y Ricardo, Ferguson, Vico, Mandeville, más tarde. ¿No se ha llegado a hablar de una pura y simple ausencia de originalidad? Marx se rehusaba a que se lo situara por encima de quienes lo habían formado, tanto como a que se multiplicaran citas y referencias. Su innegable novedad está en otra parte, y él mismo lo ha enunciado con estas simples palabras: "haber puesto en forma científica por primera vez una importante concepción de las condiciones sociales."² Este rigor científico puesto al servicio de lo que es importante (y sabemos bien qué es lo importante para Marx), resulta del concurso obligado del análisis y de la requisitoria, la unidad natural del enunciado y de la denuncia.³

Luego, no sólo no hay en él ninguna especialización sino que, más aún, debemos abstenernos de verlo como una tentativa filosófica para elevarse por encima de las diferentes especializaciones mediante la actividad sistemática y mediadora del pensamiento: para Marx, esta filosofía era a su vez fragmentaria, puro producto —también ella— de la división del trabajo y de su alienación. O al menos, ella no le pareció concebible: aun cuando fuere necesario filosofar, esto no puede realizarse sino en y por la práctica, que por lo tanto la torna inútil en tanto proyecto. Habrá que suponer que las razones de Marx son de otro orden; por nuestra parte, podemos definir ese otro orden como ético en la medida en que la ética es, en el pensamiento de un hombre, lo que por instinto lo aleja de toda particularización empobrecedora y lo libera a ésta con el fin de que pueda lanzar sobre las diferentes actividades una mirada de conjunto, cada vez más elevada, que lo remite una y otra vez a la verdad práctica. Es así como Marx quería no quitar los ojos de la vida social de su época.

Un paralelo se impone a nuestra reflexión, paralelo que puede ayudar a esclarecer aun más el retrato espiritual de Marx: pensamos en Sören Kierkegaard, su contemporáneo. "En su revuelta cristiana contra lo existente,

Kierkegaard se cruza con la revuelta absolutamente no cristiana de Marx, ambos opuestos a la conciliación hegeliana.”⁴ Esta comparación no es válida si no se la completa mediante una aproximación que permita circunscribir una actitud común a estos dos pensadores, en apariencia irreconciliables.

En Kierkegaard, la oposición a Hegel se enuncia en términos que a primera vista parecen por entero ajenos a la preocupación manifiesta de Marx: la ausencia de una ética es denunciada por el pensador danés como la tara original del “Sistema”. No obstante, cuando se examina en sus detalles la marcha del razonamiento kierkegaardiano, es innegable su parentesco con la crítica marxista del historicismo hegeliano: “(...) todo lo que dice Hegel a propósito del proceso y del devenir es ilusorio. Es por ello que a su sistema le falta una ética, es por esto que el sistema es mudo cuando las generaciones vivientes y el individuo viviente lo interrogan con toda seriedad acerca del devenir, es decir, con vistas a la acción.”⁵ Su rechazo de Hegel alcanza su total significación en la perspectiva de la ética imitativa de Cristo. La alienación religiosa viene a ser en él la exigencia ética absoluta.

Hemos tenido oportunidad de ver que Marx, al llevar a cabo su investigación científica y su postulación libertaria, llega a concebir la acción revolucionaria del proletariado como una condición de la salvación de la humanidad, y por lo tanto como un imperativo espiritual. Al aceptar de golpe lo posible y lo necesario —no como categorías abstractas sino como órganos de un cuerpo de pensamiento—, se hace detentador de una ética en la que el visionario ocupa el lugar del normativo. Comparándolo con los estoicos y Spinoza, sus antecesores confesados como tales y con Nietzsche y Kierkegaard, sus contemporáneos, se verá que si bien Marx —hombre de ciencia— es en cierto sentido un iniciador, no se puede decir en cambio que haya innovado por el mero hecho de haber impreso un carácter ético a su teoría de la organización social. Pero allí donde ciencia y ética se encuentran, allí radica la originalidad de Marx.

¿Significa esto que la ética marxista, concertada a una investigación científica cuya primera exigencia es la objetividad —es decir, la consideración de lo mensurable—, ha sufrido algo así como su contagio y, en consecuencia, ha limitado la emancipación humana a lo que ésta pueda tener de económicamente ponderable? La regeneración deseada por Marx, ¿tiene una dimensión tan sólo temporal? Más aún, esa liberación material que debe acompañar el establecimiento de relaciones normales de trabajo, ¿implica *ipso facto* la solución de todos los problemas de orden psicológico o espiritual? El lector actual, enfrentado con el conjunto de la obra reconstituida, puede responder con una negativa.

Marx comparte con Kierkegaard la admiración por la filosofía griega, en la medida en que ésta vinculaba la vida del pensamiento con la existencia concreta, con la vida como arte de existir. Pero mientras que para el “caballero de la fe” el arte de existir se reduce en última instancia al martirio voluntariamente asumido, y así como el cristiano —ante las exigencias de la subjetividad radical— afronta el problema de la imitación de Cristo y por ello, todas las imposibilidades que el hombre encuentra en las fronteras de lo absoluto, así también el “crítico social” mezcla en su requisitoria contra el modo de vida burgués los acentos de una reivindicación espiritual que

* rompe las limitaciones de la conciencia de clase: "La clase poseedora y la clase proletaria representan el mismo estado de autoalienación del hombre."⁶

¿Existe una actitud permanente en la vida de Marx, una trama continua en su pensamiento respecto de la cual podamos sostener que este paralelo es válido, aunque sólo sea a título de referencia?

Para responder a esta pregunta será más justo y riguroso acudir a una de esas pruebas textuales e irrefutables, en la que se puede advertir lo que separaba a Marx —convencido del futuro perdurable del reino de la necesidad— de Engels, quien concebía un "salto" del reino de la necesidad al de la libertad.⁷ Leamos qué dice *El capital* sobre el proceso de asimilación que liga y ligará el hombre a la naturaleza: "(...) la libertad no puede consistir sino en esto: el hombre socializado, los productores asociados, regulan de manera racional este proceso de asimilación que los une a la naturaleza y lo someten a su control común, en lugar de dejarse dominar por él como una fuerza ciega, cumpliéndolo con el menor esfuerzo posible y en las condiciones más conformes con su dignidad y su naturaleza humanas. Pero ese dominio será siempre el dominio de la necesidad. El desarrollo de la potencia humana, que constituye su objetivo propio, el verdadero reino de la libertad, comienza más allá de esta esfera. Pero este otro reino sólo puede desarrollarse sobre la base del reino de la necesidad."⁸

¿Qué pensar de una libertad que coexiste con la necesidad, con una necesidad al fin presente bajo su verdadero rostro, sino que esa libertad es de esencia trágica? Desde luego, Marx no pretende franquear los límites de lo racional y de lo real; sin embargo, más allá del reino de la necesidad reivindica una libertad que, por su promesa de enriquecimiento ilimitado de la interioridad humana, tiende a precipitar al individuo en los confines de lo trágico. Marx no careció de esa cultura y de esa amplia información que a justo título podían pasar por puras determinaciones intelectuales de su labor; pero toda su carrera se confundió con la de un extranjero viviendo al margen de la sociedad oficial, de la ciencia oficial, rechazado por la clase de la que provenía, penetrado de ese sentido de lo trágico que leía en sus autores preferidos: Esquilo, Dante, Shakespeare, Goethe.⁹

Más aún que en el caso de Kierkegaard —cuya vida demuestra la imposibilidad de imitar a Cristo—, la vida de Marx es la mejor ilustración y la cabal demostración de su pensamiento. Al condenarse a una existencia de paria, elige ser el aguafiestas de una sociedad que encuentra su tranquilidad en un cómodo positivismo. Como Kierkegaard (y más tarde Nietzsche), Marx se erige en juez incorruptible de su época, y le lanza la exhortación de un cambio total. Estos dos espíritus originarios de los mismos horizontes intelectuales pero siguiendo caminos divergentes, terminan por cruzarse en su condena de un mundo que siempre sabe ajustar su moral a las injusticias sobre las que funda su existencia parasitaria. Sören Kierkegaard no hubiera desaprobado una afirmación de este género: "A medida que la humanidad se adueña de la naturaleza, el hombre parece dejarse dominar por sus semejantes y por su propia infamia."¹⁰

Concuera con las afirmaciones de Marx pensar que una vez que el hombre haya reducido en la medida de sus posibilidades sus preocupaciones

materiales, tomará contacto con otras necesidades, más imperativas aún, de orden espiritual. Un hombre más cercano a nosotros, el poeta y ético Karl Kraus, propone a nuestra meditación una idea semejante: "Las instituciones humanas deben volverse lo bastante perfectas como para que podamos reflexionar en paz sobre la imperfección de las instituciones divinas."¹¹

A partir de ese momento, tan alejado de lo que Kierkegaard denunció como autosatisfacción del sujeto absoluto —ideal de los propietarios de este siglo— como de la miserable condición del explotado-mercancía, el hombre deberá abordar problemas de naturaleza muy diferente. Hasta aquí la humanidad sólo ha podido percibir esos problemas a través de ciertos individuos, a quienes las condiciones de trabajo existentes otorgaron una situación intelectual privilegiada. La visión trágica de la existencia extendida a la conciencia genérica de la humanidad, tal es lo que se tiene derecho de suponer implícito en estas palabras: *el desenvolvimiento de la potencia humana*. Si un Nietzsche eligió atormentarse por su presente y en su momento, Marx creyó necesario consagrar su atención a un problema preliminar, lo que explica esta caída, de un prosaico voluntario, en el párrafo que citamos:

"(...) este otro reino sólo puede desarrollarse sobre la base del reino de la necesidad. *La reducción de la jornada de trabajo en su condición fundamental.*"

NOTAS

¹ En el Corán, religión de los astros. [T.]

² Carta de Marx a Lassalle, 12 de noviembre de 1858.

³ Karl Jaspers, al presentar a Marx con los rasgos del sabio y del "creyente", vino a darle a su imagen una fisonomía extrañamente caricaturesca. Cf. K. Jaspers, *Vernunft und Widervernunft im gegenwärtigen Philosophieren*, Munich, 1950.

⁴ K. Loewith, "L'achèvement de la philosophie classique par Hegel et sa dissolution" chez Marx et Kierkegaard", en *Recherches philosophiques*, IV, 1934-1935, pág. 263.

⁵ S. Kierkegaard, *Post-Scriptum aux Miettes philosophiques*, París, Gallimard, trad. franc. de P. Petit, s. f., pág. 205, nota.

⁶ *La Sagrada Familia*, en MEGA, I, 3, pág. 206.

⁷ F. Engels, *Anti-Dühring*, en MEGA, Moscú-Leningrado, 1935, pág. 295.

⁸ *Le Capital*, libro III, pág. 872 (trad. franc.). "Por su extraordinaria densidad, este texto podría servir como epígrafe al esfuerzo contemporáneo de las ciencias del hombre aplicadas al trabajo industrial." G. Friedmann, *Où va le travail humain?*, 1950, pág. 368.

⁹ Sin olvidar por esto a Hegel, cuyo pantragicismo no ha escapado a J. Hyppolite. Véase la obra de este último *Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel*, París, Rivière, 1950.

¹⁰ Karl Marx, "Anniversary Speech", en *People's Paper* del 19 de abril de 1856.

¹¹ Karl Kraus, *Sprüche und Widersprüche*, Viena, 1924, pág. 103.

BIBLIOGRAFIA

*Escritos de Karl Marx*¹

A. MANUSCRITOS:

Inventario del fondo de manuscritos de Marx, conservados en el Instituto Internacional de Historia Social, Amsterdam (inédito).

B. EDICIONES COLECTIVAS:

1. *Obras completas desde 1835 hasta 1848:*

Karl Marx/Friedrich Engels, *Historisch-kritische Gesamtausgabe*. Werke, Schriften, Briefe. Erste Abteilung. Band 1. Werke und Schriften bis Anfang 1844 nebst Briefen und Dokumenten. Erster Halbband. Frankfurt a. M. 1927. LXXXIX, 626 págs.

– Zweiter Halbband. Berlín 1929, XLV, 371 págs.

– Band 3. Die heilige Familie und Schriften von Marx von Anfang 1844 bis Anfang 1845. Berlín 1932, XXI, 640 págs.

– Band 5. Marx und Engels: Die deutsche Ideologie. 1845-1846. Volktausgabe, Viena-Berlín 1932, XIX, 636 págs.

– Band 6. Marx und Engels: Werke und Schriften von Mai 1846 bis März 1848. Berlín 1932.

– Band 7. Marx und Engels: Werke und Schriften von März bis Dezember 1848. Moscú 1935, XXII, 768 págs.

Citado con la sigla: MEGA.

2. *Obras desde 1849 hasta 1850:*

Aus dem literarischen Nachlass von Karl Marx und Friedrich Engels 1841-1850. Herausgegeben von Franz Mehring. Vierte Auflage. Dietz Nachf. Berlin und Stuttgart, 1923. 3 volúmenes. [Artículos de *Neue Rheinische Zeitung* 1849 y de *NRbZ-Revue* 1850.]

Citado con la sigla: LN.

¹ Cf Maximilien Rubel, *Bibliographie des œuvres de Karl Marx* con un apéndice conteniendo un repertorio de las obras de Friedrich Engels. París, Rivière, 1956.

3. Obras desde 1852 hasta 1862:

Gesammelte Schriften von Karl Marx und Friedrich Engels 1852 bis 1862. Herausgegeben von N. Rjasanoff. Die Uebersetzungen aus dem Englischen von Luise Kautsky. Zweite Auflage. Stuttgart, 1920. 2 volúmenes. [Edición que llega hasta 1856. Artículos de *New York Tribune*, *People's Paper*, *Neue Oder Zeitung*.]

Sigla: GS.

- *The Eastern Question*. Publicado por Eleanor Marx Aveling y Edward Aveling. Londres, 1897, 656 págs. [Artículos de *New York Tribune* y de *People's Paper* 1853-1856.]

- *Marx on China 1853-1860*. [Artículos de *The New York Tribune*. Londres, 1951, XXIII, 98 págs.]

- *Revolution in Spain*. By Karl Marx and Frederick Engels. Nueva York, 1939, 255 págs. [Artículos de *The New York Tribune* 1854 y 1856, etc.]

- *Articles on India*. Bombay, s.f. (1943), 93 págs. in-16. [Artículos de *The New York Tribune* 1853.]

- *The Story of the Life of Lord Palmerston*. Edited by Eleanor Marx. Londres, 1899. [Ocho artículos de *People's Paper*, oct.-dic. 1853.]

- *Secret Diplomatic History of the Eighteenth Century*. Edited by his daughter Eleanor Marx Aveling. Londres, 1899, 96 págs. [Artículos de *The Free Press*, Londres, 1856-1857.]

- *The Civil War in the United States*. By Karl Marx and Frederick Engels. Nueva York, 2ª ed. 1940, XXV, 325 págs. [Artículos de *The New York Tribune* y de *Die Presse* (Viena), 1861-1862, etc.]

4. Escritos escogidos de diversas épocas:

- *Ausgewählte Schriften in zwei Bänden*. Zurich, 1934. Dos volúmenes: XX, 492 págs. y XX, 725 págs. [Contiene: *Die Klassenkämpfe in Frankreich* (1850), *Der Achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte* (1852), *Kritik des Gothaer Programmes* (1875), etc.]

Sigla: AS.

- Karl Marx and Frederick Engels. *Selected Works in Two Volumes*. Moscú, 1950. [El primer volumen contiene: *The British Rule in India* (1853), *The Future Results of British Rule in India* (1853), *Speech at the Anniversary of the People's Paper* (1856), *Inaugural Address of the Working Men's International Association* (1864), *Wages, Price and Profit* (1865), *The Civil War in France* (1871), etc.]

C. ESCRITOS AISLADOS, NO INCLUIDOS EN LAS EDICIONES COLECTIVAS:

- *Enthüllungen über den Kommunistenprozess zu Köln* (1853). Reeditado por Fr. Engels, 1885. Nueva edición por F. Mehring, Berlín, 1914, 147 págs.

- *Der Ritter vom edelmütigen Bewusstsein*. Nueva York, 1853, 16 págs. [Panfleto contra A. Willich.]

- *Grundrisse der Kritik der politischen Oekonomie (Robentwurf) 1857-1858*. Berlín, 1953. Un volumen de 1102 págs.
- *Zur Kritik der politischen Oekonomie*, 1859, 11ª ed. Berlín, 1930, L, 202 págs.
- *Herr Vogt*. Londres, 1860. Nueva ed. fotostática por R. Franz. Leipzig, VIII, 199 págs.
- *DAS KAPITAL*. Kritik der politischen Oekonomie. Erster Band. Buch 1: Der Produktionsprozess des Kapitals, 1867 (2ª ed. 1872). Volksausgabe, Viena-Berlín, 1932, LXIII, 965 págs.
- Zweiter Band. Buch 2: Der Zirkulationsprozess des Kapitals, 1885. Volksausgabe, Viena-Berlín, 1933, 639 págs.
- Dritter Band. Buch 3: Der Gesamtprozess der Kapitalistischen Produktion, 1894. Volksausgabe. Zürich, 1934, 2 tomos, XIII, 942 págs.
- Theorien über den Mehrwert. Aus dem nachgelassenen Manuskript "Zur Kritik der politischen Oekonomie" von Karl Marx, herausgegeben von Karl Kautsky. Stuttgart, 1905-1910, 3 volúmenes.
- *LE CAPITAL*. Critique de l'économie politique. Livre premier. Le développement de la production capitaliste. Traducción de Joseph Roy, totalmente revisada por el autor. París, 1872-1875. Reeditado por Editions Sociales, París, s. f. (1948), 3 tomos.
- Documents de l'Association Internationale des Travailleurs. Publicados en: *Beehive* (1869), *The Eastern Post* (1871-1872), *Der Vorbote* (Ginebra, 1865-1867), *Der Volksstaat* (Leipzig, 1872), *Die Neue Zeit*, etcétera.
- *Les prétendues scissions dans l'Internationale*. Circular privada del Consejo General de la A.I.T. Ginebra, 1872, 40 págs. Reimpreso en *Le Mouvement socialiste*, julio-agosto 1913. Trabajo escrito en colaboración por Marx y Engels.
- *L'Alliance de la démocratie socialiste et l'A.I.T.* Rapports et documents... Londres y Hamburgo, 1873. [Sólo la conclusión es de Marx.]
- Artículos contra Gladstone en *Whitehall Review*, Londres, 3 de febrero de 1877; *Vanity Fair*, 3 y 10 de marzo de 1877.
- Diversos trabajos sobre Rusia y la Cuestión de Oriente: Respuesta a Mikhailovski (1877), publicada póstumamente, *Le Mouvement socialiste*, 24 de mayo de 1902. Esbozo de un estudio sobre la *obchtchina*, publicado por primera vez en *Marx-Engels Archiv*, I, 1926, págs. 318-340.
- Aus der "*Kritischen Geschichte*", Capítulo X de *l'Anti-Dühring* de Friedrich Engels.
- *Questionnaire pour une Enquête ouvrière*. *Revue socialiste*, 20 de abril de 1880.
- *Considérants* du programme électoral des travailleurs socialistes. *Egalité*, París, 30 de junio y 28 de julio de 1880.

D. CARTAS:

- Karl Marx/Friedrich Engels: Briefwechsel. Marx/Engels Gesamtausgabe. Dritte Abteilung. 4 volúmenes. 1929-1931.
- Briefe und Auszüge aus Briefen von J. Ph. Becker, J. Dietzgen, Fr.

- Engels, Karl Marx u. A. an F. A. Sorge und Anderes. Stuttgart, 1926, XII, 422 págs.
- Briefe an Kugelmann. *Die Neue Zeit*, XX/2, 1902. Edición completa: Berlín (s.f.), 140 págs.
 - Briefe an Weydemeyer und Frau. Aus der Waffenkammer des Sozialismus, Frankfurt a. M. 1907, págs. 38-75.
 - Freiligrath und Marx in ihrem Briefwechsel. Von F. Mehring. Ergänzungshefte zur Neuen Zeit, n° 12. Stuttgart, 1912, 36 págs.
 - Der Briefwechsel zwischen Lassalle und Marx. Ferdinand Lassalle, Nachgelassene Briefe und Schriften, III. Stuttgart-Berlín, 1922, VII, 411 págs.
 - Die Briefe von Karl Marx und Friedrich Engels an Danielson (Nikolai-on). Mit einem Vorwort von Prof. Gustav Mayer herausgegeben und eingeleitet von Kurt Mandelbaum. Leipzig, 1929, XXXIX, 76 págs.
 - Cartas de K. Marx a P. Lavrov. En versión rusa en *Letopisi marksisma*, V, 1928.
 - Cartas de K. Marx a Schweitzer. *Die Neue Zeit*, XV/1, 1896, pág. 5; J.-B. Schweitzer: Politische Aufsätze und Reden, Berlín, P. Singer, 1912, pág. 279 y sigs.
 - Karl Marx/Friedrich Engels: Briefe an A. Bebel, W. Liebknecht, K. Kautsky und Andere. Teil I 1870-1886. Moscú-Leningrado 1933, XVI, 598 págs. in-12.
 - Karl Marx/Fr. Engels: Ausgewählte Briefe. Zürich, 1934, VIII, 467 págs. [Cartas a Annenkov, Schweitzer, Beesley, Franckel y Varlin, Nieuwenhuis, etc.]
 - Perepiska K. Marksa i F. Engels as russkimi politicheskimi deiateliami. Institut M-E-L. Ogiz, s.l. 1947, 307 págs. [Cartas a diversos correspondientes rusos: Outine, Lavrov, Kovalevski, Zassoulitch, etc.]

SIGLAS:

- DBrZ = *Deutsche Brüsseler Zeitung*.
- NRhZ = *Neue Rheinische Zeitung*.
- NYT = *New York Tribune*.
- NZ = *Die Neue Zeit*.
- RhZ = *Rheinische Zeitung*.

SE ACABÓ DE IMPRIMIR
EL DÍA 11 DE MAYO DE 1970 EN LOS
TALLERES GRÁFICOS DIDOT, S. C. A.
LUCA 2223, BUENOS AIRES