

SECCIÓN DE OBRAS DE FILOSOFÍA

EL HUMANISMO DE MARX

EI-370

RE
S

Traducción del original en italiano
por OBERDAN CALETTI

RODOLFO MONDOLFO

EL HUMANISMO DE MARX



FONDO DE CULTURA ECONÓMICA
MÉXICO—BUENOS AIRES

Q. 65.823



Primera edición, 1964

I. EL MATERIALISMO HISTÓRICO COMO HUMANISMO REALISTA

CON MOTIVO de las lecciones que, a pedido del Consejo Interuniversitario Regional, impartí sobre el concepto del hombre en Marx,* pensé que la discusión de este tema exigía una introducción constituida por la exposición de la doctrina filosófica de Marx, es decir del "materialismo histórico", para mostrar cuál es la relación que guarda con la concepción del hombre delineada por el mismo Marx.

Sin embargo, me parece que esa exposición puede considerarse, más que una introducción, una parte importante del curso que se me pidió, pues en realidad, si examinamos sin prevenciones el materialismo histórico —tal como resulta de los textos de Marx y Engels— debemos reconocer que no se trata de un *materialismo*, sino de un verdadero humanismo, que pone en el centro de toda consideración y discusión el concepto del hombre. Un humanismo realista (*reale Humanismus*), como lo llamaron sus propios creadores, y que aspira a considerar al hombre en su realidad efectiva y concreta; a comprender la existencia del hombre en la historia, y a la historia misma como realidad producida por el hombre a través de su actividad, de su trabajo, de su acción social: en el curso de los siglos en que se desarrolla el proceso de formación y transformación del ambiente en que vive el hombre, y se desarrolla el hombre mismo, como efecto y causa a la vez de toda la evolución histórica.

En este sentido, el materialismo histórico no puede confundirse con una filosofía materialista. Por eso Lange, el más importante de los historiadores del materialismo, en su célebre *Historia del materialismo* no se ha ocupado

* Conferencias pronunciadas en las Universidades de Montevideo y de Buenos Aires.

Derechos reservados conforme a la ley
© Fondo de Cultura Económica
Av. de la Universidad, 975 - México 12, D. F.

Impreso y hecho en México
Printed and made in Mexico

en absoluto del materialismo histórico, no obstante conocerlo, porque entendía que no era materialismo. Hasta puedo afirmar que la crítica más decisiva de la teoría materialista es la que han hecho precisamente Marx y Engels a lo largo de toda su obra, a partir de los escritos juveniles que, como las *Tesis sobre Feuerbach* de Marx (1845), contienen precisamente la crítica de todo el materialismo anterior, incluido el llamado materialismo de Feuerbach.

En la primera de estas *Tesis* Marx dice, en efecto:

“El defecto capital de todo el materialismo anterior—incluido el de Feuerbach— reside en el hecho de que el término del pensamiento, la realidad, lo sensible, ha sido concebido bajo la forma de *objeto* o de intuición, y no como *actividad sensitiva humana*, como *praxis*, no subjetivamente. En consecuencia, ocurrió que el aspecto de la actividad fue desarrollado por el idealismo en oposición al materialismo, pero tan sólo en abstracto, pues naturalmente el idealismo no sabe nada de la actividad real sensitiva en cuanto tal. Feuerbach establece la distinción real entre los objetos sensibles y los inteligibles; pero no concibe la actividad humana misma como actividad que *plantee el objeto*. Por eso en la *Esencia del cristianismo* considera sólo al contenido teórico como puramente humano; mientras que la *praxis* se concibe y se fija únicamente en las sórdidas formas judaicas. Por eso no entiende el significado que los *revolucionarios* dan a la actividad práctico-crítica.”

Lo que debe inquirirse en el hombre es su actividad concreta, sensible: esa actividad crítico-práctica que puede también ser una actividad revolucionaria, en cuanto ésta debe partir del conocimiento efectivo de la realidad existente; realidad de la cual, a través de la propia reacción, debe tratar de provocar su modificación, su cambio histórico. Dice Marx justamente en la tercera parte de estas *Tesis*, pasando de la citada afirmación de un activismo

humano a la concepción del historicismo, que la transformación social es siempre obra del hombre mismo.

“La doctrina materialista, según la cual los hombres son el producto del ambiente y de la educación, y varían con el variar del ambiente y de la educación, olvida que el ambiente es modificado por los hombres y que el educador mismo debe ser educado.”

Hay una intervención continua del hombre en las modificaciones del ambiente social, histórico; hay en esta acción un proceso continuo de educación en virtud del cual el mismo educador resulta educado, y actúa después sobre los demás, realizando su educación. Marx agrega: “La coincidencia de la modificación del ambiente y de la actividad humana puede concebirse y entenderse racionalmente sólo como *praxis* revolucionaria y autotransformación.”

¿Cómo se modifica el ambiente social, histórico? Se modifica a través de la actividad del hombre, que Marx llama la *praxis*, que abarca toda forma de actividad humana, teórica y práctica al mismo tiempo. Esta actividad del hombre, que va modificando continuamente la situación existente, al modificar las circunstancias se modifica también a sí misma, produce un cambio interior en el mismo espíritu, tal que su producto reacciona sobre su propio productor. Se verifica una acción recíproca, un intercambio de acciones, o sea, lo que Marx llama la “inversión de la *praxis*” (*umwälzende Praxis*): el efecto se convierte en causa y produce, por medio de la modificación de sí mismo, la modificación continua del hombre.

La filosofía de la *praxis* sostenida por Marx se refiere, evidentemente, al hombre y a su historia, es decir, representa un humanismo historicista.

Marx no considera el conocimiento y la acción del hombre como recepción pasiva de la acción del ambiente: sostiene que el ambiente debe ser modificado por el hombre mismo; no sólo el ambiente influye en el hombre, sino

que, recíprocamente, el hombre crea el ambiente y lo va modificando, de manera tal que siempre existe una acción efectiva del hombre y no una receptividad pasiva frente a la acción del ambiente.

En la segunda de sus *Tesis sobre Feuerbach*, cuando Marx habla del conocimiento humano y de su realidad, afirma que la cuestión de saber si al pensamiento humano le corresponde una verdad objetiva, debe ser considerada en relación con la vida humana y con la actividad que desarrolla el hombre: el hombre necesita del conocimiento para obrar, pero de un conocimiento que sea previsión, que puede ser verdadera, pero a veces también errónea. El problema de si es verdadera o errónea no se resuelve sino en la acción, en la práctica.

El texto de la segunda *Tesis* dice:

“La cuestión de si al saber humano corresponda la verdad objetiva no es una cuestión teórica sino práctica. En la praxis el hombre puede probar la verdad, es decir, la realidad y potencia, la objetividad de su propio pensamiento. La discusión sobre la realidad o irrealidad de un pensamiento aislado de la praxis, es una cuestión puramente escolástica.”

Decir que la verdad del pensamiento sólo puede reconocerse en la praxis, significa que cuando creemos conocer alguna cosa, formulamos previsiones sobre lo que ocurrirá al utilizar ese objeto de nuestro conocimiento. Nuestras previsiones pueden hallar en la experiencia ulterior una confirmación o un desmentido: si encuentran confirmación, quiere decir que nuestro conocimiento era verdadero; si en cambio son desmentidas, significa que estábamos en el error.

Éste es el mismo punto de vista sostenido a principios del presente siglo por el pragmatismo, que interpretó el conocimiento en términos de previsión. Marx había anticipado semejante idea; pero dice también algo más, puesto

que no se refiere únicamente a la experiencia que sobreviene independientemente de nuestra iniciativa, sino que quiere hablar del experimento activo que decide sobre la verdad de nuestro conocimiento, en cuanto el hombre actúa sobre el objeto y lo conoce justamente en el momento en que trata de modificarlo. Por eso dice en la undécima de sus *Tesis*: “Los filósofos sólo han interpretado de variadas maneras al mundo; pero *de lo que se trata, es de cambiarlo.*”

Por lo tanto, afirma una filosofía activista, voluntarista, dinámica, la filosofía de la praxis, que es exactamente lo más opuesto que pueda darse al materialismo, pasivo, mecanicista, estático.

El centro de toda la teoría filosófica, el núcleo de toda la comprensión de la realidad, la explicación del mundo en el que vivimos y de la existencia del hombre y de la historia humana, no son buscados por Marx en un concepto abstracto, como el de la materia, a la que el materialismo atribuye justamente una existencia en sí y por sí, reduciendo al hombre a un puro producto de la acción de esta materia, a un producto pasivo de la acción del ambiente en el que vive. Para Marx, por el contrario, es precisamente la acción del hombre la que interviene continuamente, la que determina el conocimiento y la misma constitución espiritual propia, formándola y transformándola ininterrumpidamente.

Dado, pues, que Marx concibe el proceso de la historia como un proceso activo de la praxis y de su continua inversión, de la praxis que reacciona sobre el propio productor, que es el hombre mismo, podemos preguntarnos por qué razón Marx y Engels dieron a su teoría el nombre de *materialismo histórico*. Este hecho deriva del ambiente en que Marx y Engels pensaban, actuaban y escribían: un ambiente dominado por el idealismo hegeliano, que consideraba toda la realidad como idea y espíritu, y todo el pro-

ceso de la historia como desarrollo dialéctico de la idea y del espíritu, que se produce en forma automática. Frente a esta concepción, por la cual la subjetividad humana, esto es, la realidad sensible concreta de los hombres, no era —según la frase de Hegel— otra cosa que “*materia* de la astucia de la razón” universal, trascendente, Marx y Engels reaccionan afirmando que esa pretendida *materia* de la astucia de la razón —es decir, los hombres, la humanidad— era, en cambio, la verdadera realidad, central y fundamental, del mundo y de la historia.

Por eso se inclinaron a llamar materialismo a su propia concepción, y a contraponerla como tal al idealismo hegeliano. Pero también existe otro motivo: en ese entonces una parte de la izquierda hegeliana, con Bruno Bauer y los llamados Libres de Berlín, había desarrollado una teoría aristocrática con una concepción de la historia como producto de *élites*, las que se servían de la masa como de *materia* de la propia iniciativa. Marx y Engels quieren reivindicar, precisamente, la importancia de la masa, que para Bauer y sus compañeros era tan sólo *materia* de la acción de las *élites*: también por esta razón hablan de materialismo.

Feuerbach se había anticipado a esta reivindicación de la masa y de su acción histórica, pues había escrito que “la nueva filosofía debe ser un acto nuevo, *colectivo*, libre y autónomo de la humanidad. Lo que queda limitado en una sola cabeza es *teoría*; lo que une a muchas cabezas, hace *masa* y se abre paso en el mundo, es *praxis*”.

Vemos pues, que ya en Feuerbach existía una concepción, por lo menos parcial, de la importancia de la colectividad, de la masa, de la humanidad. Pero lo que en Feuerbach era una concepción esencialmente naturalista, en Marx y Engels se convierte en concepción esencialmente historicista. Cuando declaran que no puede aceptarse la

idea hegeliana que hace de la historia una existencia autónoma, cual si fuera una persona dotada de enorme poder al que se hallan sometidos los hombres, afirman un humanismo historicista.

En su obra juvenil *La Sagrada familia*, Marx escribe: “La historia no hace nada; no posee ningún poder enorme; no interviene en ninguna lucha; es el hombre, en cambio, el hombre efectivo y viviente el que lo ha hecho todo, el que posee, el que combate. La historia no es una realidad cualquiera que se sirve del hombre como de un medio para alcanzar sus propios fines, como si fuese una persona existente por sí misma: no es otra cosa que la actividad del hombre en persecución de sus fines.”

Así se afirma un realismo humanista contra la filosofía hegeliana del espíritu absoluto. Agrega Marx: “La filosofía del espíritu reduce toda práctica y toda actividad humana a un proceso dialéctico (de la idea). Pero las ideas no podrían llevarnos nunca más allá de las viejas condiciones del mundo, sino solamente más allá *de las ideas* de estas condiciones. Para que las ideas se traduzcan en hechos es preciso que los hombres desplieguen una fuerza práctica.” Se reivindica de este modo lo que Hegel consideraba “*materia* de la astucia de la Razón”. Esta “*materia*” de Hegel es, para Marx y Engels, la verdadera autora de la historia. Por eso escribe Marx: “En la historia, la metafísica del espíritu sucumbirá para siempre frente al *materialismo*, que coincide con el *humanismo*.”

Encontramos aquí la declaración de que Marx considera realidad esencial lo que Hegel consideraba *materia*: por eso habla de un materialismo que coincide con el humanismo. Quiere afirmar un humanismo realista, un humanismo que había recibido ya una afirmación parcial por parte de Feuerbach, pero que realiza con Marx un nuevo paso de gran importancia.

Feuerbach había considerado a la humanidad como la

realidad esencial del mundo y de la historia; pero su concepción de la humanidad era esencialmente naturalista. Situaba a la humanidad frente a la naturaleza, considerando la acción que la humanidad ejerce sobre la naturaleza, la lucha que debe sostener continuamente contra las dificultades y los peligros naturales. Pero como la naturaleza es siempre estática, siempre igual y no dinámica por sí misma, no podía llegarse así a una concepción historicista, a una comprensión y explicación del cambio continuo que se produce en la humanidad en el curso de su historia.

Marx quiere considerar al hombre *en la historia*, quiere considerarlo no ya como ser natural, sino como ser esencialmente social. Entonces, las variaciones que el hombre produce en la sociedad y que reaccionan sobre él, las luchas que surgen en la sociedad con las divisiones y formación de castas, clases, etcétera, con el antagonismo de sus intereses, estas luchas determinan siempre la actividad humana, el esfuerzo por dominar siempre al adversario, constituido no ya por la naturaleza estática, sino por las clases opuestas; entonces, en esta lucha continua se producen siempre modificaciones, variaciones sociales, es decir, se produce efectivamente el proceso histórico de la humanidad. Es precisamente esto lo que dice Marx en la tercera de sus *Tesis sobre Feuerbach*: "La coincidencia de las variaciones del ambiente con las variaciones de la actividad humana puede concebirse y entenderse racionalmente sólo como praxis revolucionaria y como autotransformación."

La autotransformación se produce a través del proceso de la transformación que cumple el hombre en la constitución social. Pero en esta transformación el hombre debe ser estimulado por motivos; y los motivos que pueden impulsarlo a la superación de la situación existente deben ser necesidades que el hombre siente, deben ser una insatisfacción de la situación actual, que determina en él una exigencia de superación; sólo así puede alcanzarse una verdadera

comprensión de la historia. Marx dice (*Tesis 11*): "Los filósofos no han hecho otra cosa que *interpretar* al mundo de diversas maneras, pero de lo que se trata es de *transformarlo*."

Se trata de transformarlo, es decir, de reconocer la importancia de la actividad transformadora de los hombres; se trata de llegar a una concepción crítico-práctica de la historia, a la comprensión de los conflictos internos que dominan en ella y determinan en los hombres la exigencia de superación; en otras palabras, suscitan la fuerza del impulso para intentar la modificación de la situación existente. Esta fuerza impulsora es la conciencia de una *necesidad*. La necesidad es una realidad que el hombre siente en su interioridad, de la que se da cuenta en su propia conciencia, es una necesidad subjetiva; pero cuando se comunica a una multiplicidad de personas y pertenece a toda la masa de una colectividad puede entonces convertirse de subjetiva en objetiva.

En un escrito de 1846, Marx y Engels dicen: "La necesidad da a los hombres la fuerza. Quien tiene necesidad de ayuda se ayuda a sí mismo. Las condiciones reales de este mundo nos gritan: las cosas no pueden seguir así; es necesario cambiarlas; y nosotros mismos, *nosotros hombres*, debemos cambiarlas. Esta férrea necesidad da difusión y prosélitos a los esfuerzos."

Una férrea necesidad; pero no una necesidad externa a los hombres, sino más bien una necesidad que ellos sienten en su conciencia; es una necesidad objetiva, pero constituida por la unidad de las exigencias subjetivas, de manera que no es una fatalidad, no es algo que domine a los hombres sin la intervención de su propia conciencia y voluntad: está constituida por la misma confluencia de las voluntades humanas. No hay automatismo, no hay una dialéctica de las cosas que se desarrolle por sí, como creyeron erróneamente los falsos intérpretes de la doctrina de Marx.

Contra esta interpretación, por la cual Dühring había atribuido a Marx y Engels un fatalismo automático, reacciona Engels en el *Anti-Dühring*, protestando por la "extravagante afirmación del metafísico Dühring, según la cual la historia, para Marx, se cumple casi automáticamente, sin la acción de los hombres, *que la hacen*, y que estos hombres son movidos como piezas de un juego de ajedrez por las condiciones económicas, *que son pura obra de los hombres*". El mismo concepto repite Engels en la conocida carta de enero de 1894, en la que dice: "No hay, pues, como algunos llegan a imaginar, una acción automática de las condiciones económicas. Los hombres hacen la historia por sí mismos, aunque en un ambiente dado que los condiciona." De modo que Engels no quiere admitir lo que atribuían sus adversarios al materialismo histórico, es decir, que se trate de un automatismo de la economía, de un determinismo económico. La economía, según esta deformación, adquiriría casi una personalidad real, que se desarrollaría por sí misma y ejercería una acción sobre los hombres, que serían únicamente el producto y casi las piezas del tablero de ajedrez movidas por la economía. Contra esta concepción reaccionan Marx y Engels, afirmando que la misma economía es una creación de los hombres, que actúa sin duda sobre ellos como producto que reacciona sobre su productor; pero a su vez los productores reaccionan sobre el producto y desarrollan o limitan o desvían el proceso de su desarrollo.

En ello consiste precisamente el proceso de *inversión de la praxis*: la creación del hombre reacciona sobre él mismo, pero el hombre reacciona ante la reacción de su producto, y en esta cadena de reacciones tiene lugar un intercambio continuo entre los términos de la relación, por el que el hombre, indirectamente, al crear el ambiente y producir sus modificaciones, se crea a sí mismo y produce las modificaciones de su propio espíritu.

Por consiguiente, para este proceso de inversión de la praxis no pueden darse leyes ineluctables que se impongan al hombre; no puede existir en la historia una fatalidad como la que achacaban a Marx y Engels sus adversarios y les atribuyen también ahora muchos que hablan del marxismo como de una teoría que cree en los procesos automáticos de la concentración de la riqueza, de la formación del proletariado cada vez más extenso, de la miseria creciente, de la ley de bronce de los salarios, procesos todos contra los cuales el hombre no podría luchar, leyes fatales, ineluctables. Para Marx y Engels, en cambio, son únicamente *leyes de tendencia*; es decir, cada cosa encerraría en sí la tendencia a desarrollarse en cierta forma determinada; pero esta misma tendencia produce la reacción del hombre; y la reacción humana puede llegar a desviar la tendencia, a anularla o a modificarla en cualquier sentido.

Como dice Engels en el *Anti-Dühring*, "Las fuerzas activas en la sociedad actúan absolutamente como las naturales, ciegas, violentas y destructoras hasta que las conocemos. De modo especial, las fuerzas de producción, en tanto nos negamos a entender su naturaleza y su carácter, actúan fuera de nosotros y contra nuestra voluntad, y terminan por dominarnos. Pero una vez que se haya comprendido su naturaleza, fácil es transformarlas de tiranos demoniacos en siervos voluntariosos. La necesidad es ciega únicamente en tanto no se la comprende."

Por lo tanto, es necesario comprender, pero no tan sólo comprender, sino también obrar. La concepción crítico-práctica del materialismo histórico dice: "No basta conocer para someter las fuerzas sociales a la soberanía de la sociedad: para ello es necesario un *acto social*."

Es necesaria la acción histórica de los interesados, que reaccionan contra las fuerzas ciegas que actúan en la sociedad: éstas han sido creadas por los hombres, pero llegarían a dominarlos si éstos no reaccionaran contra ellas. Para

eso es necesario la conciencia, el conocimiento y la voluntad: una exigencia crítico-práctica domina en la historia. Aquí es donde aparece la función de la conciencia de clase, que Marx y Engels quieren despertar.

El proceso de la historia produce una diferenciación en la sociedad humana. La división del trabajo diversifica la sociedad en grupos, estratos, clases diferentes; se escinden los intereses de los diversos grupos y de los distintos estratos; se crean la distinción y el contraste de las clases. Pero la existencia de una clase, de una clase cualquiera, no es una existencia puramente objetiva; no es una existencia real como puro fenómeno económico, sino más bien, sobre todo, como fenómeno espiritual, es decir, como *conciencia de clase*. No se trata únicamente de una formación automática, sino de una formación lenta y progresiva, que se produce en la misma acción, es decir, en la lucha entre las clases.

Para Marx y Engels, pues, la esencia de la historia está representada por la lucha de las clases, y esta lucha constituye el factor de las transformaciones sociales progresivas. El proceso de la humanidad está constituido por la formación y el desarrollo de lo que Marx y Engels llaman las fuerzas productivas. Ahora bien, estas fuerzas productivas, económicas, necesitan alcanzar siempre, en cada etapa de desarrollo, un cierto grado de equilibrio; han de obtener cierta protección de su propio desarrollo, una organización en formas jurídicas y políticas. Estas formas constituyen, mientras ejercen semejante acción protectora, una necesidad para el desarrollo de las mismas fuerzas productivas, como la cáscara del huevo constituye una protección necesaria para el desarrollo del polluelo. Pero si esta cáscara no pudiera romperse en un momento dado, el polluelo moriría, no podría salir y desarrollarse.

Análogo fenómeno es el que sucede en la sociedad con las fuerzas productivas, que se desarrollan bajo la protección

de las formas jurídicas y políticas de cada época; pero en un momento dado estas formas se convierten, de elemento de protección, en obstáculo y peligro que es menester eliminar. Dice Marx en el famoso Prefacio de *La crítica de la economía política*: "En cierto punto de su desarrollo, las fuerzas productivas materiales de la sociedad humana entran en conflicto con las relaciones de producción existentes, es decir, con las relaciones de propiedad en cuyo ámbito se habían movido hasta entonces. Tales relaciones sociales, que hasta ese momento fueron formas evolutivas de las fuerzas de producción, se convierten en obstáculos. Sobreviene entonces una época de revolución social."

Así ha ocurrido en todo el proceso de la historia, que ha sido siempre un proceso de superación, es decir, de transformación revolucionaria de las constituciones económicas, jurídicas y políticas existentes. De la antigua sociedad (esclavitud) a la sociedad medieval (feudalismo), y a la moderna (capitalismo burgués), se ha producido una evolución y un desarrollo que en cierto momento debía romper el ordenamiento antecedente, que se transformaba de elemento de protección en obstáculo para el desarrollo ulterior.

Marx y Engels observan que en la forma actual de la sociedad el capitalismo forja al proletariado, en el cual el hombre se siente reducido a una fuerza de trabajo, a una mercancía que debe venderse. Con ello se produce el fenómeno de la *alienación* del hombre, un fenómeno de deshumanización (*Unmenschlichkeit*), contra el cual el proletariado reivindica la propia cualidad de hombre. En esto consiste la aspiración a superar la sociedad actual, aspiración a una sociedad igualitaria de hombres libres, o, como dice el *Manifiesto comunista* de 1848, a una "asociación en la que el libre desarrollo de cada uno sea condición del libre desarrollo de todos".

Resulta manifiesto que en ese proceso el factor económico es fundamental y constituye (puede decirse) la base

de los demás factores y procesos. Pero la base no es el todo, los fundamentos no son todo el edificio, la raíz no es todo el árbol. La base entra en intercambio de acción con el hombre social: hay un intercambio de acciones mutuas de todos los aspectos de la vida humana con el aspecto económico. No se da únicamente en la economía la causa, y en el resto únicamente el efecto; sino que lo que es causa se convierte en efecto, lo que es efecto se convierte en causa. Se da un intercambio de acción recíproca y continua.

La economía es, como se ha visto creación del hombre, creación que actúa sobre su creador, pero contra la cual el mismo hombre reacciona. No sólo la ha creado, sino que la va transformando continuamente, cosa que hace también por impulso de otras exigencias distintas de la economía, por el impulso de otros elementos de su vida total.

Si consideramos, por ejemplo, el tránsito de la sociedad primitiva, de la horda primordial en la que no existía ninguna forma de propiedad, a la sociedad patriarcal en la que se introduce la propiedad y por lo tanto también la herencia, vemos que esta transformación se produce por iniciativa del hombre que introduce la ganadería. Y la ganadería, que significa una transformación de la economía y origina una propiedad, también introduce la necesidad de una mayor estabilidad y cohesión del grupo social. Esta mayor cohesión determina una convivencia más sólida y continua, en la que los padres llegan a conocer y amar a los propios hijos, que en el régimen anterior de la horda no consideraban ni conocían. Se desarrollan entonces los primeros afectos familiares, y con la costumbre de la propiedad privada se incorpora la trasmisión hereditaria a los hijos.

Tenemos, así, un hecho económico en el punto de partida, y un hecho económico en el punto de llegada: la introducción de la ganadería en el punto de partida, y la propiedad privada con su trasmisión hereditaria en el punto de llegada. Pero el pasaje del primer hecho económico al

segundo no ha sido el resultado de un factor económico, sino de un factor sentimental, o sea el sentimiento de la paternidad, que determina la preferencia hacia los propios hijos y la voluntad de transmitirles la propia propiedad personal.

Este intercambio se produce, pues, entre la estructura fundamental y las superestructuras; es un intercambio en el que no existe tan sólo causa por una parte y efecto por la otra, sino que la causa se convierte en efecto y éste en causa. Así, en la constante *inversión de la praxis* se va determinando el proceso histórico en el que la economía no es el único factor, sino que existe la integridad y unidad de la vida en la multiplicidad de sus aspectos, íntima e indisolublemente vinculados entre sí, que actúan y reaccionan continuamente unos sobre otros.

Es constante en el proceso histórico esta acción recíproca entre la subestructura y las superestructuras; las transformaciones se deben siempre al conjunto, a las relaciones recíprocas de todos los elementos, en la unidad de la vida del hombre.

Sin embargo, por el mismo principio de la inversión de la praxis, la acción histórica de los hombres, por el hecho de cumplirse y de insertarse en la historia, no puede ser arbitraria y depender únicamente de su voluntad; por el contrario, siempre se encuentra condicionada por la situación histórica en la que se cumple. Marx determinó, en el citado Prefacio a la *Crítica de la economía política*, las condiciones que limitan la posibilidad de las transformaciones revolucionarias que la voluntad humana aspira a cumplir.

Para cada transformación social en la historia, se exige una doble madurez histórica: objetiva (de las cosas, esto es de la realidad económico-social) y subjetiva (de las conciencias). En cuanto a la madurez objetiva, Marx escribe: "Una formación social no se extingue antes de que se ha-

yan desarrollado todas las fuerzas productivas de que es capaz; y nuevas relaciones de producción no reemplazan a las anteriores antes de que sus condiciones materiales de existencia se hayan desarrollado precisamente en el seno de la antigua sociedad." En cuanto a la madurez subjetiva, declara: "La humanidad se propone únicamente los fines que puede alcanzar"; lo que significa que en cada momento histórico una colectividad sólo puede proponerse las innovaciones para las cuales se hallan maduras las conciencias, no menos que las condiciones objetivas.

Ambas formas de madurez se asocian y se condicionan recíprocamente: no pueden separarse una de otra. Es indudable que algún individuo o grupo puede, en sus concepciones y aspiraciones, anticiparse a los tiempos; pero caemos entonces en las *utopías*, irrealizables en la historia por ausencia de las condiciones imprescindibles. Engels presentó un ejemplo típico de esta situación en *la guerra de los campesinos* alemanes del siglo xv, cuyo conductor (Münzer) se inspiraba en un programa comunista, irrealizable en la situación histórica de su tiempo. Se hallaba así en un conflicto insoluble entre lo que *podía* hacer en las condiciones reales existentes y lo que *debía* hacer según su programa. "Quien caiga en esa desgraciada situación [concluía Engels] está irremediabilmente perdido."

Aunque puede parecer que la revolución rusa desmintió las exigencias afirmadas por Marx y Engels, en cuanto no se basó en las condiciones positivas de la madurez económico-política (objetiva y subjetiva) que exigía Marx, sino en la condición negativa de la debilidad del régimen zarista, que podía ser derribado fácilmente por un ataque enérgico y decidido. Así, con su conquista del poder, los bolcheviques pretendieron cumplir un salto del régimen feudal, aún dominante en el imperio de los Zares, al régimen socialista, sin pasar por la fase intermedia del desarrollo del capitalismo y de la formación del proletariado y de

su conciencia de clase. Por eso un marxista revolucionario como Gramsci pudo decir que la revolución rusa era "la revolución contra *El capital*", es decir, contra la doctrina de Marx.

Sin embargo, la doctrina de Marx, con sus exigencias de la doble madurez, objetiva y subjetiva —que el mismo Gramsci reconoció como "punto catártico" o "punto de partida de toda la filosofía de la praxis"— no ha encontrado una refutación en el proceso de la revolución rusa, sino, por el contrario, una confirmación.

Desde el primer momento la revolución rusa se vio dominada por las exigencias imprescindibles de la acumulación del capital y del cumplimiento del desarrollo industrial, que son la *conditio sine qua non* de la posibilidad socialista. Y como esta misión preparatoria no podía ser cumplida en Rusia (como lo había sido en las naciones occidentales) por la burguesía capitalista, pues había sido eliminada, debió ser asumida por el Estado omnipotente, mediante la creación de una especie de capitalismo de Estado que tuvo que someter a los trabajadores (de quienes se exigía y se exigen sacrificios y renuncia a toda autonomía) a una dictadura inexorable.

De esta manera no se ha eliminado la alienación del hombre, cuya abolición, según Marx, debía ser misión del proletariado y de su revolución liberadora. Ha faltado, debido a la ausencia de las condiciones establecidas por Marx, la actuación del humanismo marxista, que constituía una exigencia universal de libertad y dignidad de la persona, exigencia, como dice el *Manifiesto*, de "una asociación en la cual el libre desarrollo de cada uno sea condición del libre desarrollo de todos".

La dictadura imperante es negación de todo autogobierno; mantiene la alienación de los trabajadores, que no pueden disponer de sí mismos conforme a su propia elección; prohíbe a sus propios sindicatos cualquier acción de defen-

24 MATERIALISMO HISTÓRICO Y HUMANISMO REALISTA

sa de sus intereses y reivindicaciones, imponiéndoles, en cambio, la función de vigilancia sobre los trabajadores para el aumento de la producción y la disciplina del trabajo en el interés superior del Estado.

El salto de la época capitalista no se ha verificado, y la advertencia de Marx conserva todo su valor. No sin razón un marxista revolucionario como Sorel definió el materialismo histórico como "consejo de prudencia a los revolucionarios". El materialismo histórico, como he dicho, es un humanismo, pero un humanismo *realista*, que ve la humanidad en la realidad de su historia, la cual, es, sin duda alguna, obra de los hombres, pero no obra arbitraria y sin limitaciones, sino condicionada siempre por la realidad existente, en su mismo esfuerzo de superación y transformación.

En este sentido, precisamente, el materialismo histórico fue definido por sus creadores como un *reale Humanismus*, y como tal debemos reconocerlo.

II. LA CONCEPCIÓN DEL HOMBRE EN MARX

EN EL capítulo que antecede, interpretando el materialismo histórico como una forma de humanismo realista, he puesto en evidencia especialmente el carácter activista que adopta en Marx esta filosofía del hombre: es una *filosofía de la praxis*, de la actividad humana que abraza todas las formas, intelectuales y materiales, teóricas y prácticas en que puede manifestarse. Y precisamente en semejante unidad de todos los aspectos y todos los elementos de la vida y de la actividad humana, consiste este humanismo realista que Marx quiere afirmar especialmente contra el idealismo hegeliano.

El idealismo hegeliano veía en los hombres reales y concretos sólo la materia de la historia, el medio de que se sirve la astucia de la Razón universal; en cambio Marx quiere mostrar que ellos mismos son el sujeto de la historia, ellos mismos son quienes hacen la historia, crean la sociedad y la civilización humana, y todas las formas que de la sociedad y la civilización van desarrollándose en la sucesión de los tiempos.

Esta reivindicación del hombre real y activo debe servir, además, para mostrar que el hombre tiene en sí mismo, en su actividad, además del poder de crear la historia, también la capacidad de la libertad de la persona humana. Son conceptos que aparecen sostenidos por Marx en un conjunto de obras juveniles, que permanecieron en gran parte inéditas y desconocidas hasta no hace muchos años; escritos que van desde 1843 a 1845, y que son justamente, además de las notas de *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel* (p. 261-313), la *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, escrita en 1843 y publicada por Marx al año siguiente; la *Sagrada familia*, escrita en colaboración con Engels en 1844 y publicada en 1845 con el título: *La*

sagrada familia o *Critica de la Critica critica, contra Bruno Bauer y consortes*; los *Manuscritos económico-políticos* de 1844, inéditos hasta hace pocos años; la *Ideología alemana*, compuesta también en colaboración con Engels "para ajustar cuentas con la filosofía", y abandonada después manuscrita "a la crítica roedora de los ratones". Su largo subtítulo decía: *Critica de la novísima filosofía alemana en las personas de sus representantes Feuerbach, Bruno Bauer y Stirner, y del socialismo alemán en las personas de sus diferentes profetas*, que eran los escritores de los *Anales Renanos*, Karl Grün, Georg Kuhlmann, etcétera. Finalmente, para completar la nómina, deben recordarse las *Tesis sobre Feuerbach*, escritas por Marx en el mismo año de 1845, y publicadas varios años más tarde por Engels en apéndice a su ensayo sobre *L. Feuerbach y el punto de llegada de la filosofía clásica alemana*.

En todas estas obras el pensamiento filosófico de Marx se determina ya en sus líneas esenciales, y hasta se expresa en forma más amplia y completa que en los escritos posteriores (comprendido *El capital*), que han dejado de tener por objeto los problemas filosóficos para considerar los económicos, políticos e históricos.

Las obras correspondientes a los tres años señalados (de 1843 a 1845) son decisivas para la formación del pensamiento de Marx y para la expresión de sus concepciones filosóficas. Encontramos en ellas una reivindicación del hombre real concreto, del hombre activo capaz de libertad y creador de la historia; del hombre cuyos rasgos esenciales pueden resumirse con una página muy significativa de los *Manuscritos económico-filosóficos* de 1844.

En el tercero de estos manuscritos, en el capítulo "Crítica de la dialéctica y en general de la filosofía de Hegel", vemos justamente un pasaje en el que Marx contrapone el naturalismo o humanismo a los dos sistemas opuestos, idealismo y materialismo, y mostrando que aquél repre-

senta la unificación de los mismos en el concepto del hombre real —ser natural y humano, activo y pasivo al mismo tiempo— hace que el naturalismo desemboque en el historicismo.

"Aquí vemos —escribe Marx— cómo el naturalismo o humanismo, llevado a su propio término, se distingue tanto del idealismo como del materialismo, y es a la vez la verdad que unifica a ambos. Y vemos asimismo que sólo el naturalismo está en condición de comprender la acción de la historia universal." (En la traducción italiana de Norberto Bobbio, Turín, 1949, p. 177, en la trad. castellana de Rocés, México, 1958, p. 59.)

El tránsito del naturalismo (en que se detenía Feuerbach) al historicismo (que es precisamente la novedad de Marx) se cumple a través de la consideración de las exigencias imprescindibles de la realidad del hombre, que es, ante todo, un ser natural viviente (es decir, activo) y por consiguiente no puede tener realidad si no es real el mundo exterior, que es su objeto; y en segundo lugar es un ser humano, y como tal vive y actúa en la especie humana.

La primera refutación de Marx se dirige, pues, contra la reducción de toda la realidad al espíritu o sujeto absoluto, efectuada por Hegel en la *Fenomenología del Espíritu*, que considera la objetividad como una alienación del espíritu, que debe ser reconquistada y reapropiada por éste, es decir, anulada como realidad objetiva exterior. Resumiendo el capítulo final de la *Fenomenología*, Marx expone el pensamiento hegeliano de la siguiente manera: "Lo fundamental es que el *objeto* de la conciencia no es otra cosa que la *autoconciencia*, o que el objeto sólo es la *autoconciencia objetivada*, la autoconciencia como objeto (El postulado del hombre = autoconciencia).

"Se trata, por lo tanto, de superar el objeto de la conciencia; la *objetividad* como tal vale para una actitud del hombre *enajenada*, que no corresponde a la *esencia hu-*

mana, a la autoconciencia. La reapropiación de la esencia objetiva del hombre —engendrada como una esencia ajena bajo la determinación de la enajenación— no sólo tiene, por lo tanto, la significación de superar la *enajenación*, sino también la objetividad, lo que quiere decir, por lo tanto, que el hombre vale como una esencia *no objetiva, espiritualista*” (pp. 56 ss. de la traducción de W. Rocés, pp. 173 ss. de la trad. de Bobbio).

A esto Marx opone su concepción realista del hombre, que exige la realidad de la naturaleza. “*El hombre* —dice Marx— es inmediatamente un *ser natural*. Como ser natural, como ser natural viviente, está en parte dotado de *fuerzas naturales*, de *fuerzas vitales*, es decir, es un ser natural *activo*” (y estas fuerzas existen en él como disposiciones y facultades, como *impulsos*); “en parte es, en cuanto ser natural, objetivo, dotado de cuerpo y de sentidos, un ser *pasivo*, condicionado y limitado a la par de los animales y de las plantas: vale decir, los *objetos* de sus impulsos existen fuera de él, como *objetos* independientes de él, pero estos objetos son *objetos* de su *necesidad*, *objetos* esenciales, indispensables para llevar a cabo y confirmar sus fuerzas esenciales. Que el hombre sea un ser real y objetivo dotado de *cuerpo*, de fuerzas naturales, de vida, de sentidos, significa que tiene por objeto de su ser, de sus manifestaciones vitales, *objetos reales y sensibles*, o que puede *exteriorizar* su propia vida tan sólo sobre objetos reales y sensibles”. Ser nosotros objetivos, naturales, sensibles, y al mismo tiempo tener objeto, naturaleza y sentidos fuera de nosotros, o ser nosotros mismos objeto, naturaleza y sentidos con relación a un tercero, es la misma cosa. “*El hombre* es una *necesidad* natural: necesita, por lo tanto, de una *naturaleza* fuera de sí, de un *objeto* fuera de sí, para satisfacerse y calmarse. . .

“Un ser que no tenga la propia naturaleza fuera de sí no es un ser *natural*, no participa del ser de la naturaleza.

Un ser que no tenga un objeto fuera de sí, no es un ser objetivo. Un ser que no sea él mismo objeto con relación a un tercero, no tiene ser alguno para su objeto, es decir, no se comporta objetivamente y su ser no es objetivo.

“Un ser no objetivo es un *no ser*” (pp. 59 ss. de la trad. de Rocés).

Pero esto reza también para los animales, es una condición común a todos los seres sensibles; y es preciso, pues, además de esto, considerar también el carácter diferencial entre el hombre y los animales. Precisamente por eso Marx prosigue: “Pero el hombre no es solamente un ser natural; es también un ser natural *humano*, es decir, es un ser que es por sí mismo, y por consiguiente un ser *genérico*; como tal debe realizarse y confirmarse tanto en su ser como en su saber. Por eso los objetos *humanos* no son los objetos naturales, tal como se presentan de modo inmediato. . .

“Ni la naturaleza objetivamente, ni la naturaleza subjetivamente, se halla inmediatamente presente al ser *humano* en forma adecuada. Y así como todo lo que es natural debe tener un *origen*, así también el *hombre* tiene su acta de origen, la *historia*, que para él, sin embargo, es un acta de origen de la que tiene conocimiento. . . La historia es la verdadera historia natural del hombre. . .” (*ibid.*, p. 60).

Así, mientras el animal puede y debe ser considerado en la naturaleza, el hombre, en cambio, debe ser considerado en la historia. El realismo, es decir, la afirmación de la realidad de la naturaleza y del hombre como ser natural, es para Marx el punto de partida; pero el punto de llegada es el historicismo, que se alcanza a través de la consideración más cabal de que el hombre es un *ser natural humano*.

Marx sostiene esta afirmación del naturalismo contra el idealismo hegeliano. Pero su crítica a Hegel había comenzado a desarrollarse ya el año anterior, en los escritos de

1843. En la *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, especialmente en la *Einleitung*, publicada en los *Deutsch-franz. Jahr.*, su preocupación fundamental, relativa al concepto del *hombre real*, se afirmaba ya como crítica de toda concepción abstracta y sobre todo como defensa de la dignidad humana y exigencia de una revolución que rompa todas las *cadena radical* que humillan al hombre y le niegan una condición humana, y que cumpla en la lucha la *reconquista total del hombre*.

En este escrito, publicado en los *Deutsche Französische Jahrbücher* de 1844, Marx declaraba que "la crítica de la filosofía alemana del derecho y del Estado, que tuvo en Hegel su máxima expresión, más consecuente y rica", es crítica de la "filosofía especulativa del derecho, *abstraída del hombre real*". Y justamente al contraponer su realismo a este idealismo, se siente llevado a integrar el concepto del hombre con el de las masas, en el que vuelve a encontrar la fuerza histórica capaz de poner en marcha, revolucionariamente, la reivindicación universal de la cualidad de hombre.

"Por cierto que el arma de la crítica no puede sustituir a la crítica de las armas, y el poder material debe abatirse por medio del poder material; pero también la teoría se convierte en poder material en cuanto se adueña de las masas. Y la teoría es capaz de adueñarse de las masas cuando argumenta y demuestra *ad hominem*, y argumenta y demuestra *ad hominem* cuando se hace radical. Ser radical significa atacar el problema en su raíz. Y la raíz, para el hombre, es el hombre mismo. La prueba evidente del radicalismo de la teoría alemana, y por lo tanto de su energía práctica, consiste en saber partir de la decidida superación *positiva* de la religión. La práctica de la religión desemboca en la doctrina de que *el hombre es la esencia suprema para el hombre*, y por lo tanto, el *imperativo categórico* es *derribar todas las relaciones* en que el hom-

bre es un ser humillado, subyugado, abandonado y despreciable" (pp. 9 ss. de la trad. Rocés).

Marx afirma así la exigencia de una revolución radical. Pero una "revolución radical sólo puede ser la revolución de necesidades radicales", y por eso necesita de una clase que sea portadora de estas necesidades radicales, la que no puede ser ni la burguesía ni la clase media.

"Para que coincidan *la revolución de un pueblo* y la *emancipación de una clase especial*. . . para que *una clase* valga por toda la sociedad, es necesario que todos los defectos de la sociedad se condensen en una clase, que. . . concite la repulsa general. . . sea considerada como el *delito notorio* de toda la sociedad, de manera que su liberación aparezca como la autoliberación universal."

Por eso la "posibilidad *positiva* de la emancipación" reside en la formación de una "clase *con cadenas radical*, . . . de una esfera que posea un carácter universal por sus sufrimientos universales. . . que es, en una palabra, la *pérdida total* del hombre y por lo tanto puede conquistarse a sí misma mediante la *reconquista total del hombre*. Esta disolución de la sociedad como clase especial es el *proletariado*". Y de aquí la conclusión: "Así como la filosofía encuentra en el proletariado sus armas *materiales*, el proletariado encuentra en la filosofía sus armas *espirituales*. . . La filosofía no puede realizarse sin la superación del proletariado, y el proletariado no puede superarse sin la realización de la filosofía" (*ibid.*, pp. 11 ss.).

Es evidente que la filosofía de que habla Marx no es la filosofía hegeliana, de la idea, sino que pretende ser la filosofía del hombre, y del hombre considerado como *ser natural humano*, según las expresiones que hemos citado del *Manuscrito* del año siguiente.

Marx desarrolla este punto en la *Sagrada familia*, la obra escrita en colaboración con Engels en el mismo año 1844, y en ella expresa el repudio de la concepción hege-

liana de la historia, considerada como un enorme poder trascendente que domina a los hombres y se sirve de ellos como del medio para sus propios fines.

Pero más que a Hegel mismo, la *Sagrada familia*, ataca a los hermanos Bauer y a los *Libres* de Berlín, que sostenían una concepción aristocrática, pues contraponían el *espíritu*, que es propio de las *élites* intelectuales (con las que se identificaban ellos mismos), a la “masa en su maciza cualidad de masa”. Pero el mismo Marx, que ya había afirmado en el escrito del año anterior la función histórica y revolucionaria de la masa (el proletariado), ataca, con Engels, en la *Sagrada familia*, las concepciones de los Bauer, y se adhiere a la filosofía de Feuerbach, que había declarado que “la teoría que no se limita a una o a pocas cabezas, sino que constituye masa, es la que se abre camino en el mundo, es *praxis*”.

Así, la teoría que se apodera de los espíritus de la colectividad (cosa que, según el escrito marxiano de 1843, puede ocurrir en las condiciones históricas de una clase oprimida, constreñida a luchar por su emancipación), puede traducirse en una realidad histórica, y convertir la filosofía —que es pura teoría cuando reside en una sola cabeza— en *praxis* que tiene como instrumento y medio propio de realización a la colectividad. Para Marx y Engels la misión de efectuar semejante tránsito de la teoría a la *praxis* es precisamente función del humanismo, que afirman como nueva filosofía.

Ya Feuerbach había considerado esta función del humanismo como fuerza de unificación entre los hombres, pues consideraba a la humanidad coligada internamente, en las relaciones recíprocas entre sus componentes, por la fuerza del amor. Para él, el amor era la fuerza unificadora de la humanidad, cosa que lo impulsaba a una especie de religión de la humanidad, a un culto del hombre. Marx y Engels, luego de una adhesión transitoria a esta concepción,

reconocen que el hombre de que hablaba Feuerbach era un hombre abstracto, no el hombre real, históricamente concreto. Y la conciencia de esa abstracción se expresa en ellos en la sucesiva crítica a Feuerbach, desarrollada el año siguiente en la *Ideología alemana*.

Como dirá Engels más tarde en su ensayo sobre *Feuerbach y el punto de llegada de la filosofía clásica alemana*, “el paso que no daba Feuerbach debía, sin embargo, ser dado. El culto del hombre abstracto, que constituía el modelo de la nueva religión de Feuerbach, debía necesariamente ceder el puesto a la ciencia del hombre real y de su desarrollo histórico”. No obstante, Engels admite que este reconocimiento del hombre real era un “desarrollo ulterior del punto de vista de Feuerbach, pasando sobre el mismo Feuerbach”.

Semejante proceso de superación se perfila ya en parte en la *Sagrada familia*, y lo prosigue además Marx en el desarrollo que el mismo año da a su orientación en los *Manuscritos económico-filosóficos*, donde quiere determinar la concepción del hombre como *hombre social*, creador y resultado a la vez de la sociedad en la que vive. La concepción y su desarrollo se concretan luego en la *Ideología alemana* y en las *Tesis sobre Feuerbach*, que corresponden a 1845.

En estas obras encontramos la primera afirmación explícita del materialismo histórico. El tránsito del naturalismo feuerbachiano al historicismo, que constituye la concepción propia de Marx y Engels, se cumple dentro de su misma concepción del hombre. Esta concepción quiere afirmar las exigencias reales de la vida, y especialmente la exigencia en que se encuentra el hombre, para poder vivir, de producir los medios necesarios para su propia subsistencia. En esta producción y creación que el hombre cumple, consiste el fundamento y elemento esencial de la creación de la historia.

Marx dice en la *Ideología alemana* (p. 27 de la trad. de

Roces, Montevideo, 1958; y p. 17 de la edición Adoratskij, Berlín, 1932): "Debemos comenzar reconociendo el primer supuesto de toda existencia humana, y por lo tanto también de toda historia, esto es, que los hombres deben estar en condiciones de vivir para poder 'hacer historia'. Pero para vivir es necesario comer, beber, tener una habitación, un vestido y algunas otras cosas. El primer hecho histórico es, pues, la producción de los medios para la satisfacción de estas necesidades, es decir, la producción de la misma vida material, y sin duda alguna, éste es un hecho histórico, una condición fundamental de toda historia, que aun hoy, lo mismo que millares de años atrás, debe realizarse cada día y cada hora sólo para mantener en vida a los hombres. . . En consecuencia, la primera exigencia de toda concepción histórica es que se observe este hecho fundamental en todo su significado y en todo su alcance y se lo haga llegar al [reconocimiento de] sus derechos."

Aquí Marx se encuentra obligado a destacar y a explicar la diferenciación entre el hombre y el animal; y la reconoce en la creación de la técnica, en el trabajo que es obra del hombre y del ambiente social, quienes, precisamente, en virtud de la técnica, se van creando y desarrollando. De esta manera se tiene la creación de la historia, y en ella el hombre va modificándose y desarrollándose a sí mismo, de tal manera que la historia representa una autocreación del mismo hombre.

Esta diferenciación entre el hombre y los animales había sido establecida ya por Marx en los *Manuscritos económico-filosóficos* (pp. 89 ss. de la traducción italiana de Bobbio), donde escribía: "El animal es inmediatamente una cosa sola con su actividad vital. No se distingue de ella. . . El hombre hace de su actividad vital el objeto mismo de su voluntad y de su conciencia. . . la actividad vital consciente del hombre distingue al hombre inmediatamente de

la actividad vital del animal. Sólo por esto, precisamente, es un ser de la especie. . .

"La creación práctica de un *mundo objetivo*, la *transformación* de la naturaleza inorgánica, es la prueba de que el hombre es un ser genérico dotado de conciencia, es decir, un ser que se conduce respecto del género como respecto de su propio ser, o respecto de sí mismo como respecto de su ser genérico. Ciertamente, también el animal produce. Se construye un nido, hace sus habitaciones como las abejas, los castores, las hormigas, etcétera. Sólo que el animal produce únicamente lo que necesita en forma inmediata para sí y para sus crías; produce en forma unilateral, mientras que el hombre produce de modo universal; el animal produce solamente bajo el imperio de la necesidad física inmediata y el hombre aún libre de la necesidad física, y produce verdaderamente sólo cuando está libre de ella; el animal se reproduce sólo a sí mismo, mientras que el hombre reproduce la naturaleza entera; el producto del animal pertenece inmediatamente a su cuerpo físico, mientras que el hombre se pone libremente frente a su producto. El animal construye tan sólo según la medida y la necesidad de la especie a la que pertenece, mientras que el hombre sabe producir según la medida de toda especie y sabe predisponer dondequiera la medida inherente a ese determinado objeto. . .

"Sólo en la transformación del mundo objetivo el hombre se muestra realmente como un *ser genérico*. Esta producción es su vida activa como ser genérico. Mediante ella, la naturaleza aparece como su obra y su realidad. El objeto del trabajo es, pues, la *objetivación de la vida del hombre como ser genérico*, en cuanto se duplica no solamente, como en la conciencia, intelectualmente, sino también activamente, realmente, y se mira así en un mundo creado por él mismo. . ."

Ésta es la distinción entre hombre y animal que Marx

presenta en los *Manuscritos económico-filosóficos*. Pero en la *Ideología alemana* esa distinción se perfila en forma un tanto diferente y más compleja, que ofrece la posibilidad de establecer la diferenciación entre el carácter estático de la producción del animal, siempre igual e invariable, y el dinamismo de la producción humana, que va diversificándose y desarrollándose continuamente. Esta posibilidad procede del hecho de que en la *Ideología alemana* Marx introduce el concepto de la producción de los *medios de vida*, realizada por el hombre y no por los animales.

Marx escribe (*Deutsche Ideologie*, p. 10 de la edición Adoratskij; p. 19 de la trad. de Rocés): "Pueden diferenciarse los hombres de los animales, por medio de la conciencia, por la religión o por lo que se quiera. Pero los hombres mismos se diferencian de los animales desde el momento mismo en que empiezan a *producir* sus medios de vida... En cuanto los hombres producen sus medios de vida, indirectamente producen su misma vida material."

Hay, por tanto, una diferencia, pues mientras aquí Marx habla de *producción de los medios de vida*, en los *Manuscritos* hablaba sólo de la producción de refugios (nidos, habitaciones), que también puede ser propia de los animales. Animales como los pájaros, las abejas, los castores, las hormigas, se construyen nidos y refugios en forma constantemente igual, mientras que el hombre que crea y produce sus *medios de vida*, se siente continuamente impulsado a modificar las creaciones antecedentes, a introducir innovaciones, a desarrollar en el curso de la historia sus invenciones; se siente impulsado por las mismas exigencias de su vida, por el desarrollo y la multiplicación de sus necesidades y deseos de mejoramiento.

Así tenemos el paso de la estaticidad característica de los animales al dinamismo propio de los hombres. Los animales dependen estáticamente de la naturaleza, siempre igual. El hombre, en cambio, con su creación dinámica del am-

biente social, se encuentra en relación con este ambiente social, con la sociedad en continuo cambio y en incesante transformación, y debe modificar, por lo tanto, continuamente su acción, desarrollar sus capacidades y sus producciones; en otras palabras, debe entrar en la historia.

La creación que realiza el hombre es creación de su propia vida, en realidad, una creación progresiva de sí mismo. Crea sus propias modificaciones en el curso de la historia; se va formando y transformando por medio de su actividad. En la misma *Ideología alemana* Marx dice: "El modo como los hombres producen sus medios de vida... no debe considerarse tan sólo bajo el aspecto constituido por la reproducción de la existencia física de los individuos. Es ya, más bien, un modo determinado de la actividad de estos individuos, un modo determinado de manifestar su vida, una determinada manera de vida de los mismos. Los individuos son tal como ellos manifiestan su vida. Lo que son coincide, pues, con su producción, tanto con *lo que* producen cuanto con el modo *como* lo producen. Lo que los individuos son depende, por lo tanto, de las condiciones materiales de su producción" (pp. 10 ss. de la edición Adoratskij; pp. 19 ss. de la trad. de Rocés).

En el desarrollo de la producción y de las fuerzas productivas, Marx observa que se va produciendo y desarrollando la división del trabajo. Una división del trabajo se manifiesta ya en la familia y en la tribu, con la distinción entre el patriarca y los miembros de la familia y de la tribu y los esclavos; a continuación, agrega Marx, se produce la separación entre el trabajo agrícola y el trabajo industrial, la distinción entre el campo y la ciudad; y esta diferenciación progresiva trae consecuencias sociales. "Cada fase de la división del trabajo determina también las relaciones de los individuos entre sí con relación al material, al instrumento y al producto del trabajo" (ed. cit. p. 11; p. 20 de la trad. de Rocés).

Así, de las relaciones materiales, es decir de la actividad económica de los hombres, nacen las relaciones espirituales, políticas, jurídicas etc.; y éstas se van modificando en tanto se modifican aquéllas. Dice Marx: "Por consiguiente, la realidad es ésta: determinados individuos, que en su actividad productiva obran de una manera determinada, entran entre sí en estas determinadas relaciones sociales y políticas. La observación empírica, en cada caso particular debe mostrar empíricamente y sin mistificación alguna ni especulación, la conexión de la estructura social y política con la producción. La organización social y el Estado provienen constantemente del proceso de la vida de determinados individuos; pero de estos individuos, no ya como pueden aparecer en las representaciones propias o ajenas, sino cómo son *realmente*, es decir, cómo obran y producen materialmente, y por consiguiente, cómo desarrollan su actividad bajo límites, supuestos y condiciones materiales determinadas e independientes de su arbitrio.

"La producción de las ideas, de las representaciones, de la conciencia está, ante todo, entrelazada con la actividad material, y el material comercio de los hombres es el lenguaje de la vida real. La representación, el pensamiento, el comercio espiritual de los hombres aparecen aquí aun como emanación directa de su comportamiento material. Y lo mismo vale para la producción espiritual tal como se manifiesta en el lenguaje de la política, de las leyes, de la moral, de la religión, de la metafísica, etcétera, de un pueblo. Los hombres son los productores de sus representaciones, de sus ideas, *praemissis praemittendis*; pero los hombres reales, operantes tal como están condicionados por determinado desarrollo de sus fuerzas productivas y del comercio correspondiente a las mismas hasta sus más amplias formaciones. La conciencia no puede ser nunca otra cosa que el ser consciente, y el ser de los hombres es su real proceso de vida." (Ed. cit., p. 15; p. 25 de la trad. de Rocés).

Aquí encontramos, pues, una inversión total, completa, del punto de vista de la concepción idealista, y Marx quiere ponerlo de relieve. Dice, en efecto, en las siguientes líneas: "Todo lo contrario de la filosofía alemana, que desciende del cielo a la tierra: aquí se asciende de la tierra al cielo. Es decir, no se parte de lo que dicen los hombres, de lo que imaginan, se representan, y ni siquiera de los hombres dichos, pensados, imaginados, representados para llegar, partiendo de aquí, a los hombres de carne y hueso; se parte, en cambio, de los hombres realmente operantes, y partiendo de su real proceso de vida, se expone también el desarrollo de los reflejos y ecos ideológicos de este proceso de vida. . .

"La moral, la religión, la metafísica y las otras ideologías, y las formas de conciencia correspondientes a ellas, no pueden con ello conservar más tiempo la apariencia de la subsistencia autónoma. No tienen en absoluto una historia propia, no tienen ningún desarrollo propio; pero los hombres que desarrollan su producción material y su comercio material cambian, junto con esta realidad, también su pensamiento y los productos de su pensamiento. No es la conciencia lo que determina la vida, sino por el contrario, es la vida lo que determina la conciencia."

Pero la vida de que habla Marx es la vida en su totalidad, en la multiplicidad integral y plena de sus formas, en la unidad de todos sus aspectos, que se hallan vinculados recíproca e inseparablemente; es la unidad de la acción y manifestación del hombre en todos sus campos; es la unidad del desarrollo humano.

"Esta manera de considerar las cosas —agrega Marx— no está por cierto incondicionada. Parte de las condiciones reales y no las descuida en ningún momento. Sus condiciones son los hombres, pero nunca en un aislamiento fantástico ni en una fantástica fijación, sino en su real y empíricamente evidente proceso de desarrollo bajo deter-

minadas condiciones. Así que se representa este activo proceso de vida, la historia deja de ser una colección de hechos muertos, como lo es para los mismos empíricos aún abstractos, o una acción imaginaria de sujetos imaginarios, como lo es para los idealistas.

“Donde termina la especulación en la vida real, comienza también la ciencia real positiva, la exposición de la actividad práctica, del proceso práctico de desarrollo de los hombres” (*op. cit.*, p. 16; p. 26 de la trad. de Rocés).

En este desarrollo de la conciencia humana aparece, pues, en toda su evidencia la naturaleza social que la caracteriza. La conciencia humana no se desarrolla en el individuo aislado, sino solamente en las relaciones recíprocas entre los hombres, que se forman y se desarrollan en la sociedad. Marx explica: “Sólo ahora... encontramos que el hombre tiene también ‘conciencia’. Pero ni siquiera ésta, como conciencia ‘pura’. Desde el principio, el espíritu lleva en sí la maldición de estar ‘infectado de materia’, que se manifiesta aquí en forma de estratos de aire en movimiento, de sonidos; en una palabra, de lenguaje. El lenguaje es tan viejo como la conciencia, el lenguaje es la conciencia práctica, la conciencia real existente también para los demás hombres, y por lo tanto existente primeramente también para mí mismo; y el lenguaje nace, como la conciencia, primeramente de la necesidad, de la urgencia del comercio con los otros hombres... La conciencia es, pues, desde el principio, un producto social y seguirá siendo tal en tanto existan en general hombres” (*op. cit.*, p. 19; p. 30 de la trad. de Rocés).

Esta idea de la socialidad de la conciencia la había expuesto Feuerbach parcialmente; pero Marx profundiza mucho más, como se ve en los *Manuscritos económico-filosóficos*, donde muestra la reciprocidad e inseparabilidad que existe entre el hombre y la sociedad humana.

“Sea el material del trabajo, sea el hombre como sujeto,

son en igual medida tanto el resultado como el punto de partida del movimiento... Por consiguiente, el carácter *social* es el carácter universal de todo el movimiento: así como la sociedad produce al *hombre* en cuanto *hombre*, así el hombre *produce* la sociedad” (*Manuscritos*, trad. de Bobbio, p. 123).

Hay, pues, reciprocidad completa, intercambio de acción y dependencia: “La actividad y el espíritu —prosigue Marx— son *sociales* tanto por su contenido como por su *origen*: por consiguiente, son actividad *social* y espíritu *social*. La esencia *humana* de la naturaleza existe solamente para el hombre social: en efecto, sólo aquí la naturaleza existe únicamente para el hombre como *vínculo con el hombre*; como existencia de él para el otro y del otro para él, y así también como elemento vital de la realidad humana; sólo aquí ella existe como *fundamento* de su propia existencia *humana*. Sólo aquí la existencia *natural* del hombre se ha convertido para el hombre en existencia *humana*; la naturaleza se ha hecho hombre. En consecuencia, la *sociedad* es la unidad esencial que ha llegado a su propio cumplimiento: unidad del hombre con la naturaleza, la verdadera resurrección de la naturaleza, el naturalismo perfecto del hombre y el humanismo perfecto de la naturaleza.”

Esto aparece evidente en toda forma de actividad consciente del hombre; y Marx lo demuestra con observaciones agudas y penetrantes, siguiendo su examen: “La actividad social y el espíritu social no existen *solamente* en la forma de una actividad *inmediatamente* social y de un espíritu *inmediatamente social*... Aun cuando yo desarrollo únicamente una actividad *científica*, actividad que yo mismo puedo desarrollar en comunidad inmediata con otros, desarrollo una actividad *social* porque actúo como *hombre*. No solamente se me da como producto social el material de mi actividad —como la misma lengua de que se vale el científico para desarrollar su propia actividad—; sino que

mi misma existencia es una actividad social, de donde lo que yo hago, lo hago por la sociedad y con la conciencia de ser un ser social.

"Mi conciencia *universal* no es otra cosa que la forma *teorética* de aquello de que la comunidad *real*, el ser social, es la forma *viviente*. . . Más aún, es preciso evitar que se fije otra vez la 'sociedad' como abstracción frente al individuo. El individuo es el *ser social*. Sus manifestaciones vitales —aun cuando no aparecen en la forma inmediata de manifestaciones de vida *en común*, es decir, realizadas al mismo tiempo con los demás, son por lo tanto una expresión y una confirmación de la vida *social*." (*Manuscritos*, trad. Bobbio, p. 124 ss.)

En la misma formación y en la transformación misma del hombre y de sus capacidades intelectuales, y hasta de sus capacidades sensibles, repercute siempre esta esencia social del hombre, esta relación necesaria con la sociedad. "Sólo a través del total desenvolvimiento objetivo de la riqueza del ser humano, resulta en parte educada, y en parte producida la riqueza de la sensibilidad subjetiva *del hombre*, y análogamente un oído para la música, un ojo para la belleza de la forma, en una palabra, los *sentidos* capaces de un goce humano, esos sentidos que se confirman como fuerzas esenciales *del hombre*. En efecto, no sólo los cinco sentidos, sino también los llamados sentidos espirituales, los sentidos prácticos (el querer, el amor, etcétera), en suma, el sentido *humano*, la humanidad de los sentidos, se forman solamente a través de la existencia de su *objeto propio*, a través de la naturaleza *humanizada*. *La educación* de los cinco sentidos es una obra de toda la historia del mundo hasta hoy" (*Manuscrito, op. cit.*, pp. 128 ss).

Pero es preciso recordar aquí que no se trata de considerar al individuo pasivamente sometido a la sociedad, o sea, no se trata de ver en él un mero producto de la sociedad. Marx afirma categóricamente la reciprocidad de la

acción que se ejerce entre el hombre y la sociedad. "Así como la sociedad —dice en el pasaje antes citado— produce al *hombre* en cuanto *hombre*, así el hombre *produce* la sociedad."

Es lo que afirma en los *Manuscritos económico-filosóficos*. Y en la tercera de las *Tesis sobre Feuerbach*, encontramos análogamente: "La doctrina materialista, según la cual los hombres son el producto del ambiente y de la educación, y cambian en la medida en que cambian el ambiente y la educación, olvida que el ambiente es modificado precisamente por los hombres y que el educador mismo debe ser educado."

Es decir, hay intercambio continuo de acciones y reacciones entre hombre y ambiente, entre individuo y sociedad. El hombre es producto de la sociedad, pero la sociedad es producto del hombre. La sociedad contribuye a la transformación del hombre, pero el hombre es el que produce las modificaciones y transformaciones de la sociedad. Hay una aplicación del principio que Marx es el primero en sostener en forma explícita: es el principio de la *inversión de la praxis*, según el cual el productor, después de haber creado el producto, y aun más en el acto mismo de crearlo, experimenta la reacción de este mismo producto, que tiende a modificar a su mismo productor; pero, a su vez, el productor reacciona y modifica el propio producto, desarrollándose así una cadena interminable de intercambios que es, precisamente, el proceso de la inversión de la praxis.

Esta teoría salva el principio de la actividad humana, y permite a Marx afirmar que el vínculo con la sociedad es justamente el fundamento de la real libertad del hombre, de su independencia, de su iniciativa, de su dinamismo, de toda su actividad. En un fragmento (escrito en 1857, pero dejado durante mucho tiempo inédito, hasta su publicación en el libro *Über den historischen Materialismus*, ed.

H. Duncker) de una introducción a la *Crítica de la filosofía del derecho*, Marx escribió: "El hombre es un *zoon politikon* en el sentido más literal: no sólo es un animal social, sino también un animal que no puede singularizarse sino en la sociedad."

La posibilidad de toda singularización del hombre, de toda afirmación de su individualidad y personalidad, está condicionada, según Marx, por la convivencia social. Sin la vida en sociedad el hombre no tendría ni siquiera la posibilidad de la propia actividad, de la personalidad propia y de su dinamismo.

En esta relación entre el hombre y la sociedad, en esta influencia permanente y continua ejercida por la sociedad sobre el hombre, aparece para Marx el problema de la consideración y valoración de la colectividad, que los Bauer despreciaban como masa en su maciza cualidad de masa, y que Marx, en cambio, en colaboración con Engels, quiere reivindicar en la *Sagrada familia*. Pero es preciso advertir que el concepto de *masa* que se sostiene en esta obra nada tiene que pueda confundirlo con el concepto que se sostiene de la masa en nuestros días, como efecto de las doctrinas totalitarias.

En todas estas doctrinas, comprendidas las que pretenden presentarse como expresión del pensamiento de Marx, del cual son, sin embargo, deformación, el individuo resulta aniquilado y destruido en la masa, pierde toda realidad y actividad autónoma, pierde toda posibilidad de independencia personal de pensamiento y de acción. Marx, en cambio, no quiere ver en el *hombre social*, de ninguna manera, lo que hoy se llama (con una expresión que se ha vuelto común especialmente en virtud del análisis crítico de Ortega y Gasset) el *hombre masa*. Por el contrario, reivindica contra los hermanos Bauer el valor espiritual que quiere ver realizado por la masa; contra la concepción aristocrática de los *Libres* de Berlín reclama una colectividad

compuesta de espíritus libres e independientes, es decir, quiere afirmar y reivindicar el principio de libertad universalmente extendido a toda la humanidad.

Véanse especialmente el capítulo II (de Engels) de la *Sagrada familia*: "La crítica crítica del molinero (Julius Faucher); el capítulo IV (también de Engels): "la crítica crítica como la paz del conocedor o como el señor Edgar"; y el capítulo VI (de Marx): "Primera campaña de la crítica absoluta: el espíritu y la masa."

La presentación de la *masa* como antítesis del espíritu, hecha por Bruno Bauer, es referida por Marx en los siguientes términos: "*En la masa —nos enseña— y no en otra parte debe buscarse el verdadero enemigo del espíritu.*" Y prosigue: "El espíritu sabe ahora dónde debe *buscar su único adversario*: en las ilusiones y en la ausencia de núcleo de la masa." Y Marx comenta en el capítulo VI: "Por una parte está la masa, como el elemento pasivo, desprovisto de espíritu, desprovisto de historia, elemento *material* de la historia: por la otra, está el espíritu, la Crítica, el señor Bruno y consortes, como el elemento activo, de donde proviene toda acción *histórica*." Ahora bien, esto significa para Marx y Engels un desconocimiento total de la historia real.

En el capítulo II Engels escribe: "La crítica debe desconocer la historia tal como se ha desarrollado realmente, porque reconocerla significaría ya reconocer la masa vil, en su maciza cualidad de masa (*massenhaften Massenhaftigkeit*), mientras, en cambio, se trata precisamente de la liberación de la masa respecto de su condición de masa. Por eso la historia está liberada de tal condición de masa."

Marx también reivindica la historia como creación de la masa, profundizando la comprensión de la Revolución francesa y de su fracaso, imputado por los hermanos Bauer a la intervención de la masa. "Si la revolución —contesta Marx— que puede representar todas las grandes *acciones*

históricas ha fracasado, ha fracasado porque la masa, en cuyas condiciones esencialmente se mantuvo, era una masa *exclusiva*, no comprensiva de su conjunto, *limitada*. No porque la masa se *entusiasmasse e interesase* por la revolución, sino porque la parte más numerosa de la masa, la que se distingue de la burguesía, no tenía su interés *real* en el principio de la revolución, *su propio* principio revolucionario, sino *sólo una idea*, por consiguiente sólo un objeto de momentáneo *entusiasmo* y de una *exaltación* tan sólo aparente. Con la mayor profundidad de la acción histórica aumentará también, por consiguiente, la importancia de la masa, de la cual ella es acción. En la historia *crítica* [la de los Bauer] las cosas deben marchar, por cierto, de otro modo.”

Sin embargo, la importancia y eficacia históricas de la masa están ligadas a la acción creadora de los hombres que la componen —los obreros—, acción que no es únicamente creación de productos del trabajo y de progreso material, sino también —señalan Marx y Engels— creación espiritual, creación del hombre mismo. Se afirma así la exigencia de la personalidad humana para cada hombre; exigencia de que la masa esté formada por hombres humanos. Es la exigencia que sostiene Engels (cap. iv, párrafo 1) contra Edgar Bauer, quien, en polémica con los socialistas franceses, que decían que el trabajador lo hace todo y no tiene nada, había escrito que el trabajador no crea nada, en cuanto que su trabajo permanece siempre como algo de particular y transitorio, limitado a la pura necesidad individual cotidiana. Engels responde: “El trabajador no crea nada; este principio es completamente descabellado. La *Crítica crítica* no crea nada; el trabajador lo hace todo, y tanto más lo produce todo en cuanto hace avergonzar a la crítica incluso con sus creaciones espirituales; los trabajadores ingleses y franceses podrían suministrar la prueba de ello. Aun más, el trabajador *crea al hombre*.”

Esta última afirmación es sustentada y explicada más adelante por Marx (captítulo vi), al mostrar la continuidad entre las reivindicaciones ideales de los utopistas y la acción histórica del movimiento proletario.

“Todos los escritores comunistas y socialistas —dice Marx— participaban de la observación de que *todos los progresos del espíritu*, hasta ahora, han sido *progresos contra la masa de la humanidad*, constreñida a una situación cada vez más *deshumanizada*. Por eso declararon que el progreso (cf. Fourier) es una *frase* insuficiente, abstracta, y supusieron (véase, entre otros, Owen) un defecto fundamental del mundo civilizado: luego sometieron a una *crítica incisiva* los fundamentos *reales* de la sociedad actual. A esta crítica comunista corresponde luego prácticamente el movimiento de la *gran masa*, en oposición a la cual se había desarrollado hasta entonces todo el desenvolvimiento histórico. Es necesario haber aprendido a conocer el estudio, el ansia de saber, la energía moral, el infatigable esfuerzo de desarrollo de los obreros franceses e ingleses, para poder formarse una idea de la nobleza *humana* de este movimiento.”

Por tanto, el movimiento proletario *crea al hombre* en cuanto afirma y hace operante la exigencia de su *humanidad*, de su desarrollo espiritual, de su conquista de la personalidad. Lo cual es precisamente una reivindicación universal afirmada por el *Manifiesto comunista* contra la situación histórica que hace de la personalidad un privilegio de la clase pudiente, reclamándola en cambio como exigencia universal y derecho humano.

“En la sociedad burguesa se reserva al capital toda personalidad e iniciativa; el individuo trabajador está privado de iniciativa y personalidad. Y la abolición de estas condiciones es lo que la burguesía llama abolición de la personalidad y de la libertad. Y no obstante, tiene razón. Aspiramos efectivamente a ver abolida la personalidad, la inde-

pendencia y la libertad burguesas”, concebidas como privilegio de pocos, con negación de la exigencia universal.

“Con ello confesáis que para vosotros no hay otra persona que el burgués, el capitalista. Y bien, la personalidad así concebida es la que nosotros aspiramos a destruir.” Y como consecuencia de esta reivindicación del título *humano* opuesto a cualquier título histórico, esta segunda parte del *Manifiesto* concluye afirmando la exigencia de una “asociación en la cual el libre desarrollo de cada uno sea condición del libre desarrollo de todos”.

Para este fin se requiere la lucha contra la *alienación* del hombre. En un escrito de Marx —comentario a extractos de los *Elementos de economía política* de James Mill— que Adoratskij encontró en un cuaderno de apuntes compilado en París entre principios de 1844 y 1845, y publicó en la colección de las obras de Marx y Engels bajo el título de *Aus den Exzerptheften* (Ed. completa, Sección I, vol. III, p. 356), se dice: “En tanto el hombre no sea reconocido como hombre y no se haya organizado el mundo humanamente, su ser social se manifiesta bajo la forma de la *alienación* (*Entfremdung*). Puesto que su *su-jeto*, el hombre, es un ser extrañado (*entfremdetes*) a sí mismo. Los hombres *son* este ser no en una abstracción, sino como individuos reales, vivientes particulares. Tal *como* ellos son, así es por consiguiente este mismo ser. Es, pues, una proposición idéntica (el decir) que el *hombre* se extraña a sí mismo, y (el decir) que la *sociedad* de este hombre extrañado es la caricatura de su *real ser social*, de su verdadera vida de especie; que su actividad, por lo tanto, se le presenta como tormento, su propia creación se le presenta como una potencia extranjera, su riqueza como pobreza, el *vínculo* esencial que lo liga a los otros hombres como un vínculo inesencial; y que también la separación de los otros hombres se le presenta como su verdadera existencia; que la realización de su ser se le pre-

senta como la irrealización de su vida, su producción como la producción de su nada; que su poder sobre el objeto se le presenta como poder del objeto sobre él mismo; que él mismo, el señor de su creación se le presenta como el siervo de esta creación.”

Semejante alienación, según la teoría de Marx, es una consecuencia y un producto de la división del trabajo, que implica desde su principio la introducción de la propiedad privada. Entonces el mismo hombre debe vender no solamente su producto, sino su propia fuerza de trabajo. A este respecto dice el *Manifiesto comunista* (cap. I: *Burgueses y proletarios*): “La extensión del uso de las máquinas y la división del trabajo quitan a este último, en el actual régimen proletario, todo carácter de autonomía, toda libertad de iniciativa, y por consiguiente todo atractivo para el obrero. El trabajador se convierte en un simple accesorio de la máquina, del que sólo se exige una operación mecánica, monótona, de fácil aprendizaje.”

Consecuencia de este proceso es la pérdida de la condición de *hombre*, autor consciente y autónomo de su obra creadora, la reducción del hombre a un puro instrumento (la mano) apéndice de los instrumentos mecánicos y puesta al servicio de éstos en el ejercicio de la fuerza de trabajo. Esta fuerza de trabajo debe venderse como una mercancía, cuyo precio de mercado está representado por el costo necesario para el mantenimiento de su vida y la perpetuación de su raza.

Contra esta deshumanización del hombre, *Unmenschlichkeit*, Marx renueva la protesta que en el siglo anterior había expresado ya Rousseau contra la división del trabajo, que reduciendo a todo hombre a una fracción de su naturaleza humana, le quita toda posibilidad de ser libre; y siguiendo el camino señalado por Vidal y Proudhon en Francia (y en parte también por Carlyle en Inglaterra), reivindica el carácter de ser humano (*Menschlichkeit*) que

debe pertenecer a todo hombre, con toda la capacidad de desarrollo espiritual de su *humanitas*. En la *Ideología alemana* escribe (p. 270 de la edición Adoratskÿ): “Los trabajadores, en su propaganda comunista, destacan que la misión, el destino, el deber de todo hombre consiste en desarrollarse a sí mismo en una multiplicidad de aspectos, en la totalidad de sus disposiciones naturales, comprendida por ejemplo, también la facultad de pensar.”

Y polemiza contra Max Stirner, que quería defender la división del trabajo; ésta, dice, reduce el individuo a un muñón de sí mismo, lo constriñe, contra su *propia* necesidad, en una tarea unilateral, *proclamada* por otros como su misión. Lo que aquí se hace valer bajo la forma de una misión o de un destino, dice Marx, es justamente la negación —engendrada hasta ahora prácticamente de la división del trabajo— de la única misión realmente destinada al hombre, y es la negación de la misión en general. “La realización de la individualidad en todos sus aspectos, dejará de ser representada como un ideal, como una misión, sólo cuando el impulso universal, que impele a los individuos a su desarrollo real, caiga bajo el control de los individuos, como quieren los comunistas” (p. 270 de la edición Adoratskij).

En otras palabras: cuando cada uno pueda ser dueño de su propio destino y pueda tener plena libertad en la elección del propio oficio, plena autonomía de acción y de orientación de su vida y actividad, es decir, cuando pueda traducirse en realidad una situación en la que no exista ni una clase dominante omnipotente ni un Estado patrón absoluto de la colectividad y de los individuos, y ningún poder superior someta a los individuos a sus exigencias y a su dominio, sino que la sociedad humana sea dirigida por la voluntad de los *hombres humanos* y según sus aspiraciones, sólo entonces se llegará a la plenitud de la existencia humana. Antes es imposible.

Marx escribe además: “Cuando las condiciones bajo las cuales vive el individuo, le permiten sólo el desarrollo unilateral de una única facultad a expensas de todas las demás, cuando éstas le dan material y tiempo para el desarrollo sólo de esta única facultad, ello lleva a este individuo a un desarrollo unilateral, mutilado. Ninguna prédica moral sirve. . .

”En cambio, en un individuo cuya vida abraza una gran esfera de variadas actividades y relaciones prácticas con el mundo, que lleva una vida multilateral, el pensamiento tiene el mismo carácter de universalidad que cualquier otra manifestación de vida de este individuo” (*op. cit.*, p. 242).

Y contra el citado peligro de la reducción del hombre a un fragmento unilateral de hombre, y por la afirmada exigencia de plenitud del desarrollo humano, Marx (como Rousseau) llega a preconizar la supresión de la división del trabajo. Justamente por ésta las relaciones de producción, de clase, etcétera, es decir, las relaciones sociales formadas y establecidas, adquieren una existencia autónoma, trascendente, que domina sobre los individuos, los tiraniza y priva de toda libertad. Agrega Marx, contra Max Stirner: “Hemos demostrado ya que la superación de la independencia de las relaciones frente a los individuos, de la sujeción de la individualidad a la casualidad, de la subsunción de sus relaciones personales bajo las relaciones universales de clase, etcétera, está condicionada en última instancia por la superación (*Aufhebung*) de la división del trabajo.

“Y hemos demostrado igualmente que la superación de la división del trabajo está condicionada por el desarrollo del comercio y de las fuerzas productivas hasta una universalidad tal que la propiedad privada y la división del trabajo constituyan un impedimento para ellas. Y hemos demostrado luego que la propiedad privada puede ser su-

perada sólo con condición de un desarrollo omnilateral de los individuos, precisamente porque el comercio y las fuerzas productivas con que tienen que vérselas son omnilaterales y pueden hacerse propias tan sólo de individuos que se desarrollan en dirección omnilateral, es decir, hacia la libre manifestación de su vida" (*op. cit.*, p. 417).

Éste es para Marx el ideal, cuya realización prevé en la sociedad comunista: "Dentro de la sociedad comunista —la única donde el desarrollo original y libre de los individuos no es una frase— dicho desarrollo está condicionado por la conexión de los individuos, una conexión que consiste en parte en las premisas económicas, en parte en la necesaria solidaridad del libre desarrollo de todos, y, en fin, en el universal modo de manifestación activa de los individuos sobre la base de las fuerzas de producción presentes" (pp. 417-8).

De estos pasajes surgen claramente dos cosas: 1) Que la preconizada superación de la división del trabajo no debe entenderse en el sentido de una abolición de toda especialización voluntaria de los individuos, de acuerdo con sus espontáneas inclinaciones, capacidades y preferencias personales (que Marx estaba muy lejos de querer anular), sino en el sentido de la supresión de las condiciones que obligan y condenan al individuo a una forma unilateral, restringida y exclusiva de actividad siempre igual, y no le permiten desarrollarse en cualquier otro sentido. Esto es lo que representa precisamente la condición de deshumanidad, contra la cual proclama Marx la conquista de las condiciones *humanas*, de la libertad de elección, de la posibilidad de cultura y desarrollo del espíritu, que debe pertenecer a todos los hombres.

2) Que el ideal de sociedad que propugna Marx es un ideal de libertad de desarrollo y de iniciativa, que no puede verificarse en la colectividad y caracterizarla, sino a condición de verificarse en cada individuo y caracterizar el pro-

ceso de su formación y toda su existencia real. Esta dependencia recíproca e inescindible entre el libre desarrollo de cada persona y el libre desarrollo de toda la sociedad es precisamente lo que Marx llama "sociedad comunista", o también "comunidad real". Y de esta *comunidad real*, precisamente, Marx dice en la *Ideología alemana*: "Sólo en la comunidad con otros cada individuo tiene los medios para desarrollar en todos los aspectos sus capacidades; sólo en la comunidad, por lo tanto, es posible la libertad personal. En los sucedáneos de la comunidad que han existido hasta ahora, en el Estado, etcétera, la libertad personal existía sólo para los individuos desarrollados en las relaciones de la clase dominante y sólo en cuanto eran individuos de esta clase. La comunidad aparente, en la que hasta ahora se han asociado los individuos, subsistía constantemente por sí misma frente a ellos, y justamente —en cuanto era una asociación de una clase contra otra— no sólo era para la clase dominada una mera comunidad ilusoria, sino también una nueva cadena. En la comunidad real, en cambio, los individuos consiguen su libertad al mismo tiempo en su asociación y por medio de ella.

"De todo el desarrollo realizado hasta aquí, resulta que la relación de comunidad en que se encontraron los individuos de una clase, que estaba condicionada por sus intereses comunes frente a un tercero, era constantemente una comunidad a la cual estos individuos pertenecían sólo como individuos de una fracción, sólo en cuanto vivían en las condiciones de existencia propias de su clase, una relación en la que participaban no en cuanto individuos, sino en cuanto miembros de la clase. Por el contrario, en la comunidad de los proletarios revolucionarios, que toman bajo su control sus condiciones de existencia y las de todos los miembros de la comunidad, es precisamente lo opuesto: en ella participan los individuos en cuanto individuos. Ella es precisamente la asociación de los individuos (naturalmente,

en el supuesto de las fuerzas de producción hasta ahora desarrolladas), que pone bajo su control las condiciones del libre desarrollo y movimiento de los individuos, condiciones abandonadas hasta ahora al azar y que tenían una existencia por sí mismas frente a los individuos particulares, justamente en virtud de su separación como individuos, en virtud de su necesaria reunión, establecida con la división del trabajo y que se había convertido, a raíz de su separación, en un vínculo extraño para ellos" (*op. cit.*, p. 64).

Este fragmento nos interesa particularmente como introducción y explicación de la fórmula sintética del *Manifiesto*, que —según hemos recordado— prevé el advenimiento de "una asociación en la cual el libre desarrollo de cada uno sea condición del libre desarrollo de todos".

La exigencia fundamental afirmada por la concepción marxista del hombre, es una exigencia de libertad, de respeto de la personalidad y de su derecho de desarrollo independiente, de respeto de la autonomía del hombre. No es necesario abundar en otras expresiones para demostrar la diferencia y la oposición que existen entre este marxismo genuino, expresado por las palabras mismas de Marx, y las deformaciones totalitarias, que tienen, sin embargo, la pretensión de monopolizar el marxismo.

III. FROMM Y LA INTERPRETACIÓN DE MARX

EL LIBRO de Erich Fromm sobre *Marx y su concepto del hombre* * constituye sin duda una revelación inesperada para muchos lectores, tanto partidarios como adversarios de los regímenes totalitarios, que a pesar de su enconada oposición recíproca coinciden en la costumbre de llamar marxismo al totalitarismo comunista de Rusia, de China o de otros países. No podrá dejar de sorprender a todos aquellos que aceptan un mito tan difundido, encontrarse en el libro de Fromm con declaraciones tales como la siguiente: "El fin de Marx, el desarrollo de la individualidad de la persona humana, es negado en el sistema soviético en mayor medida aún que en el capitalismo contemporáneo."

Sin embargo, la oposición irreconciliable entre la genuina doctrina de Marx y cualquier teoría y práctica totalitaria, no es una novedad rara para los conocedores de los escritos marxianos; y tampoco es un hecho sorpresivo el que en un estudio contemporáneo del de Fromm —efectuado sobre idéntico tema (*El concepto del hombre en Marx*) por invitación del Consejo Interuniversitario Regional de la Argentina, Chile y el Uruguay, para el curso de verano de 1962 en la Universidad de Montevideo— haya yo expresado exactamente la misma conclusión de Fromm, documentándola igualmente con citas de los textos marxianos: "La exigencia fundamental —concluía— afirmada por la concepción marxista del hombre, es una exigencia de libertad, de respeto para la personalidad y su derecho de desarrollo independiente, de respeto para la autonomía del hombre. No son necesarias muchas palabras más para mostrar la diferencia y la oposición que existen entre este marxismo genuino, expresado por las palabras mismas de Marx, y las

* Fondo de Cultura Económica, 2ª ed., 1964.

deformaciones totalitarias, que sin embargo, tienen la pretensión de monopolizar el marxismo.”

La coincidencia entre las conclusiones a que hemos llegado, simultáneamente y sin previa comunicación, Fromm y yo, es una consecuencia natural de nuestra común observancia de una exigencia metódica elemental, oportunamente reivindicada por Fromm, es decir, que no se puede hablar de una doctrina sin leer los textos y tenerlos en cuenta. Justamente, el estudio de los textos conocidos antes de 1927 (comienzo de la publicación de los manuscritos inéditos) me había llevado desde hacía medio siglo a la conclusión, confirmada sucesivamente por los ulteriores descubrimientos, de que la doctrina marx-engelsiana quería ser sobre todo una reivindicación de la libertad del hombre.

Pero ya desde entonces había tenido una experiencia desalentadora, al comprobar que ni siquiera la documentación más concienzuda abre los ojos a los que se ciegan voluntariamente, atados a sus preconcepciones, o a los abúlicos que prefieren abandonarse a las opiniones corrientes sin someterlas a ninguna revisión crítica.

Sin embargo, acaso puede esperarse que un escritor tan conocido y autorizado como Fromm logre suscitar hondas reflexiones en sus lectores y que su documentación no sea pasada por alto. Por eso, me parece oportuno llamar la atención sobre su estudio y sobre los apéndices de traducciones de los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, de la *Ideología alemana* y otros escritos.

La interpretación de Fromm coincide con la que he sostenido yo desde mis primeros estudios sobre la filosofía de la praxis (1909) y el materialismo histórico (1912), esto es, que la filosofía marx-engelsiana no es de ninguna manera un materialismo, a pesar del nombre que lleva habitualmente. Fromm la llama un “existencialismo espiritual”, cosa que no me parece exacta; sus autores lo llamaron *reale Humanismus* (humanismo realista), y este nombre corres-

ponde justamente a su fin, que es la reivindicación universal de la persona humana. Por eso tampoco acepto decir con Fromm que ese fin es la “plena realización del *individualismo*”, porque el individualismo implica un antagonismo entre cada individuo y los demás, que se halla muy lejos de la aspiración marx-engelsiana hacia “una asociación en la que el libre desarrollo de cada uno sea condición del libre desarrollo de todos”.

El nombre de *humanismo realista* expresa el programa declarado en la *Ideología alemana*: “aquí se parte del hombre que realmente actúa y, arrancando de su proceso de vida real, se expone también el desarrollo de los reflejos ideológicos y de los ecos de este proceso de vida”. Se quiere interpretar la historia considerando a los hombres reales que por sus necesidades y su actuación son los “autores y actores de la historia”, y pueden conocer esa su historia mejor que la historia natural porque, repite Marx con Vico, hacen aquélla y no ésta.

Los *Manuscritos de 1844* y la *Ideología alemana* han llegado ya a la concepción sintetizada luego en el prefacio al *Zur Kritik der politischen Oekonomie*, según el cual hay que explicar la conciencia por medio de la vida y no a la inversa; hay que partir del proceso de la vida real, de la praxis humana y de su inversión, que es autotransformación (*Selbstveränderung*) del hombre a través de la transformación que efectúa en las circunstancias de su vida.

Por lo tanto, la necesidad —proclamada en el *Capital* contra Bentham— de “conocer ante todo la naturaleza humana en general, y luego la naturaleza humana condicionada históricamente por cada época”, aparece afirmada ya en los *Manuscritos de 1844*. “Como *el total de lo que se llama historia del mundo* —dice un pasaje señalado por Fromm— no es más que la creación del hombre por el trabajo humano y el surgimiento de la naturaleza para el hom-

bre, éste tiene, pues, la prueba evidente e irrefutable de su *autocreación*, de sus propios *origenes*."

La idea del hombre como ser activo se afirma aún respecto de la sensibilidad, que ya en los *Manuscritos*, antes que en las *Tesis sobre Feuerbach*, se concibe como actividad, contra la opinión corriente de su carácter pasivo; "es, pues, no sólo en el pensamiento, sino a través de *todos* los sentidos como el hombre se afirma en el mundo objetivo". Se afirma en sus relaciones con las cosas tanto como con los hombres, en el amor como en la sociabilidad, y sobre todo en el trabajo.

En el trabajo —dice un pasaje del *Capital*, que sintetiza los análisis de los *Manuscritos de 1844*— el hombre "pone en acción las fuerzas naturales que forman su corporeidad, los brazos y las piernas, la cabeza y las manos, para de este modo asimilarse, bajo una forma útil para su propia vida, las materias que la naturaleza le brinda. Y a la par que de este modo actúa sobre la naturaleza exterior a él, y la transforma, transforma su propia naturaleza, desarrollando las potencias que dormitan en él y sometiendo el juego de sus fuerzas a su propia disciplina... Al final del proceso de trabajo brota un resultado que antes de comenzar el proceso existía ya en la *mente del obrero*, es decir, que tenía su existencia *ideal*. El obrero no se limita a hacer cambiar de forma la materia que le brinda la naturaleza, sino que al mismo tiempo *realiza en ella su fin*".

Si el trabajo es, de este modo, la autoexpresión del hombre y el proceso de su autodesarrollo, debería ser, pues, fuente de satisfacción para el hombre; pero pierde esta posibilidad en su *enajenación*, en la conversión del trabajador en mercancía fuerza de trabajo; efecto de la división del trabajo que, asociada con la propiedad privada, lo reduce a una fracción de hombre. "La crítica principal de Marx al capitalismo —dice acertadamente Fromm— no es la injus-

ticia en la distribución de la riqueza, es la perversión del trabajo en un trabajo forzado, enajenado."

Aparece por consiguiente el problema de la *enajenación del trabajo*, que es enajenación del hombre mismo, que no puede considerarse independiente "si no es dueño de sí mismo y sólo es dueño de sí mismo, cuando su existencia se debe a sí mismo". La enajenación (*Entfremdung*) se engendra por la conversión del producto de la actividad creadora del hombre en una realidad en sí y por sí, dominadora del hombre mismo, en un *fetiché*, al que el hombre se somete, despojándose de su mismo ser creador.

"El objeto producido por el trabajo, su producto, se opone ahora a él como un *ser ajeno*, como un poder *independiente* del productor... En consecuencia, el trabajador no se realiza en su trabajo, sino que se niega, experimenta una sensación de malestar más que de bienestar; no desarrolla libremente sus energías mentales y físicas, sino que se encuentra físicamente exhausto y mentalmente abatido." En esta situación, que Marx describe de manera impresionante en los *Manuscritos*, en la *Ideología alemana*, en el comentario a James Mill y luego en *El capital*, lo que le preocupa esencialmente, anota Fromm, no es la igualación del ingreso; le preocupa la liberación del hombre de un tipo de trabajo que destruye su individualidad, que lo transforma en cosa y lo convierte en esclavo de las cosas.

De ahí su preocupación esencial por una emancipación de los trabajadores que sea emancipación de toda la humanidad, de ahí su exigencia de la abolición de la propiedad privada, que "es el producto, el resultado necesario del *trabajo enajenado*... es decir, el hombre enajenado, la vida enajenada y el hombre separado" de sí mismo y de los demás hombres y de la esencia de la humanidad. En el reino de la mercancía "todo hombre especula con la creación de una *nueva* necesidad en otro hombre para colocarlo en una nueva dependencia... Cada hombre trata de establecer so-

bre los demás un poder *ajeno* para encontrar así la satisfacción de su propia necesidad egoísta.

"La producción no sólo produce al hombre como *mercancía*, la *mercancía humana*, el hombre en papel de mercancías; de acuerdo con este papel, lo produce como un ser mental y físicamente *deshumanizado*; inmoralidad, frustración, y esclavitud de trabajadores y capitalistas. Su producto es la *mercancía con conciencia de sí y capaz de actuar por sí misma... la mercancía humana.*"

Es evidente, pues, que la preocupación esencial de Marx no es de naturaleza económica, sino moral y humana, y con razón Fromm dice que un régimen que mantenga la enajenación del trabajo y del hombre, como el soviético, sería rechazado por Marx no menos que el capitalismo burgués. Lo que quiere Marx es la recuperación del hombre, el tránsito del reino de la *necesidad* al reino de la *libertad*. "La libertad es la esencia del hombre", decía una declaración de Marx recordada por Raya Dunayevskaya (*Marxismo y libertad*).

Por eso la concepción del socialismo que Marx afirma quiere ser, según sus palabras, "la verdadera solución del antagonismo entre el hombre y la naturaleza y entre el hombre y el hombre. Es la verdadera solución del conflicto entre la existencia y la esencia, entre la objetivación y la autoafirmación, entre la libertad y la necesidad, entre el individuo y la especie. Es una solución del dilema de la historia y sabe que es esa solución".

Semejante exigencia de libertad se mantiene firmemente en toda la obra de Marx: no existe el pretendido contraste entre sus escritos juveniles y los de la madurez; Fromm demuestra con citas de los textos cuán coherente subsiste la aspiración de Marx hacia la libertad del hombre y de su desarrollo, y basta agregar que el *Manifiesto* de 1848 expresa el auspicio de una sociedad "donde el libre desarrollo de cada uno sea condición del libre desarrollo de todos".

Frente a los documentos citados no puede sorprendernos la tesis de Fromm en el sentido de que el régimen soviético, donde el hombre es siervo del Estado y de la producción, en lugar de ser el fin supremo de toda la organización social, es lo contrario del humanismo marxista y lo niega en mayor medida aún que el capitalismo contemporáneo.

IV. LA FUNDACIÓN DEL MATERIALISMO HISTÓRICO

A PROPÓSITO DE ESTUDIOS RECIENTES

LA IDEA de aplicar a la interpretación de las doctrinas filosóficas el principio historicista sostenido por Vico ("la naturaleza de las cosas no es más que el nacimiento de ellas mismas") adquiere particular significación cuando se trata de doctrinas historicistas. Bien lo vio W. Jaeger cuando aplicó el principio del desarrollo al estudio del pensamiento de Aristóteles, que fue su teorizador. Tal aplicación, más que oportuna, parece necesaria en el caso de esa característica forma de historicismo que tomó el nombre de materialismo histórico. Se trata de un nombre que ha desviado a muchos intérpretes y críticos de la comprensión del significado esencial de la doctrina, que resulta, en cambio, mucho más claro y persuasivo a través de la reconstrucción de su proceso de formación.

La atenta conciencia de esta necesidad —que hoy se va haciendo común entre los cultores de estudios marxistas— ya estaba presente a fines del siglo pasado en estudiosos como Antonio Labriola, Charles Andler, Franz Mehring, etcétera. Y en los primeros decenios del presente siglo la experimentó particularmente Arturo Labriola. Por mi parte, he tratado de ponerla en acción, sea estudiando las relaciones de convergencia y divergencia entre Feuerbach y Marx, en un examen crítico de las *Tesis* de Marx sobre Feuerbach, sea reconstruyendo el proceso de formación de la filosofía de la praxis y de la concepción crítico-práctica de la historia en los capítulos VIII y IX de mi *Materialismo histórico en F. Engels*.

Los elementos de que podía disponerse entonces, presentaban tan graves lagunas, que no se esperaban que pudieran

ser alguna vez colmadas. En cambio, lo fueron muy felizmente más tarde, gracias al hallazgo y publicación de los *Manuscritos económico-filosóficos* de Marx, del año 1844, y de la *Deutsche Ideologie*. Esta última no estaba irremediablemente destruida —como lo había manifestado Engels a Antonio Labriola— "por la crítica roedora de las ratas", a la que ambos autores declaraban haberla abandonado. De cualquier modo, estas obras inéditas estaban tan íntimamente vinculadas al proceso de pensamiento manifiesto en los escritos publicados de ese periodo, que un examen atento y desapasionado de éstos habría podido llevarme a una comprensión bastante adecuada de la doctrina. De manera que mi interpretación pareció, en no pocos aspectos, casi profética a críticos imparciales cuando la publicación de los escritos entonces desconocidos vino a confirmarla.

Naturalmente la exacta comprensión del proceso formativo y del significado de la doctrina implicaba, entre otras exigencias, las tres siguientes:

1) que, en los límites de lo posible, no se descuidara ninguna de las múltiples influencias que Marx y Engels habían recibido —por asimilación o por reacción— tanto de sus lecturas y de los contactos ideológicos con la filosofía y las teorías políticas y sociales del tiempo, como de sus experiencias históricas y de la participación en las polémicas y en las luchas sociales contemporáneas, en los distintos países en que se desarrollaba su agitada vida;

2) que esta exigencia de investigación completa tomara también muy en cuenta la influencia recíproca entre ambos autores desde el comienzo de su amistad, de manera que las lecturas y las experiencias pertenecientes a cada uno y desarrolladas en ambientes diversos, debían considerarse en cierto modo pertenecientes también al otro y con influencias sobre su pensamiento;

3) que no se jurara *in verba magistri*, es decir, que no se tomaran como verdades indiscutibles las noticias y los

juicios que ellos daban sobre las doctrinas y las personas con las que habían mantenido contacto, sino que se sometieran a revisión crítica para verificar lo que había quedado en su pensamiento de las teorías ajenas, entusiastamente aceptadas y sucesivamente repudiadas con juicios demoleedores. Esta exigencia era particularmente importante en lo referente a Feuerbach, de quien Marx y Engels fueron admiradores y fervientes secuaces antes de convertirse en críticos y adversarios. Por eso la presentación que hace Marx en las *Tesis sobre Feuerbach* y en el capítulo que le dedicó en la *Ideología alemana* no puede tomarse como documento seguro de la verdadera relación subsistente entre sus doctrinas; sino que exige ser controlada mediante un examen objetivo e imparcial y una serena comparación crítica del respectivo pensamiento.

El olvido de esta exigencia crítica fue oportunamente reprochado por Norberto Bobbio al *Der junge Hegel* de Georg Lukács: “parece que Lukács —dice Bobbio— no atribuya suficiente importancia a la influencia de Feuerbach sobre Marx, influencia mucho más profunda de lo que él mismo permite imaginar. En este aspecto es decisiva, y no ha sido superada, sino más bien confirmada, por los sucesivos descubrimientos de las obras filosóficas juveniles de Marx, la contribución hecha por R. Mondolfo en el importante ensayo *Feuerbach y Marx*, que puede leerse en el volumen *Sulle orme di Marx*”.¹

Ahora bien; no es solamente Lukács quien ignora mis contribuciones a los estudios marxistas, sino también algún reciente estudioso italiano. Esto acaso merezca destacarse, no ciertamente como queja personal de un autor que se siente olvidado, sino porque en ese olvido puede perderse y no aprovecharse un aporte (cualquiera sea) que aquellos viejos estudios pueden todavía ofrecer. Por ello creo oportuno

¹ “Una nueva interpretación de Hegel”, en *Estudios de Historia de la Filosofía*, Universidad Nacional de Tucumán, fasc. II, p. 651.

dirigir esta observación a las investigaciones, por lo demás importantes y valiosas, realizadas por Alfredo Sabetti en su libro *Sulla fondazione del materialismo storico* (La Nuova Italia Editrice, Florencia, 1962).

Este estudio parte de la disertación doctoral de Marx sobre *Diferencia entre las filosofías naturales de Demócrito y de Epicuro* (de la que da oportunamente, en apéndice, la primera traducción italiana), y en la cual Sabetti encuentra el punto de partida de la indagación especulativa y de la formación ideológica y política de Marx.² Contrariamente a Mehring, que juzgaba esta disertación todavía adherida al idealismo hegeliano, Sabetti considera, con Riazanov, que tanto los trabajos preparatorios de la misma (*Vorarbeiten*) como las posteriores reafirmaciones que hace Marx del concepto en ella desarrollado, demuestran que ya había iniciado entonces esa revisión de los esquemas del hegelismo que debía llevarlo a la elaboración del materialismo histórico.

Marx había entrado ya en contacto con los “Jóvenes Hegelianos”, y ya en 1837 comenzado su amistad (y desde 1839 su intercambio epistolar) con Bruno Bauer; desde 1837 había escrito a su padre, que lo creía imbuido de filosofía hegeliana, que había pasado “del idealismo a buscar la idea en la realidad misma”. Esto pone de manifiesto que interpretaba el idealismo (hegeliano) como opuesto a la *realidad misma*, cosa que puede constituir una objeción a la tentativa de Lukács de establecer una dependencia del joven Marx, en su elaboración del materialismo histórico, del Hegel de los escritos juveniles, primer introductor de los conceptos económicos en la filosofía. El Hegel a quien de-

² La tesis fue presentada a la Facultad de Jena por el decano Bachmann con un doble elogio: “el ensayo atestigua igualmente ingenio y agudeza como erudición” (*Das Specimen zeugt von ebensoviel Geist und Scharfsinn als Belesenheit*), que un probable error de imprenta deforma en la cita de Sabetti de la p. 3 (“el ensayo muestra *no tanto* agudeza como erudición”). Por otro error de imprenta, en la p. 325 al reproducir el frontispicio de la disertación, se dice: discutida en Jena el 15 de abril de 1845, en lugar de 1841, como está correctamente indicado en la p. 3.

muestra conocer el joven Marx no es el investigador de las contradicciones económicas que descubre Lukács en los escritos hegelianos de juventud (a la sazón inéditos), sino el filósofo del idealismo absoluto y de la dialéctica de la idea.³

Con toda oportunidad, pues, Sabetti investiga, en la participación de los Jóvenes Hegelianos en las luchas políticas, el impulso que influyó en la inversión marxista de la relación idea-realidad, inversión que reivindica, empero, contra los Jóvenes Hegelianos, el carácter revolucionario de la dialéctica de Hegel, y llega a ver en la *Fenomenología* hegeliana la “crítica escondida”, que con la enajenación del hombre “va más allá del punto de vista de Hegel” (*Manuscritos económico-filosóficos* de 1844, p. 171, en la traducción de Bobbio). “El misticismo [explicará después Marx, como recuerda Sabetti, en el *poscriptum* a la segunda edición del *Capital*] en que se envuelva la dialéctica en manos de Hegel no impide absolutamente que sea él quien haya expuesto el primero sus formas generales de movimiento de un modo comprensivo y consciente.”

Esta reivindicación del carácter revolucionario de la dialéctica, asociada a la exigencia histórica, es el hegelismo de Marx mucho más que el que afirma Lukács; y su separación del humanismo abstracto de la izquierda hegeliana y la afirmación del humanismo realista propio de él y de Engels, se deberán —aparte la influencia de Feuerbach más profunda y sustancial de la que el mismo Marx reconoce a partir de la *Deutsche Ideologie*— sobre todo al contacto con la realidad de las luchas sociales y con las ideas socialistas, y a su participación activa en unas y otras.

Es justo lo que escribe Sabetti (p. 21): “el hecho es que la liberación de Hegel no podía producirse sino en el re-

³ También Sabetti (p. 101) dice, a propósito de un cotejo entre la actitud iluminista del joven Hegel y la del joven Marx frente a la religión: “hay que reconocer, sin embargo, que en Marx (...) más que los escritos juveniles de Hegel, ejercieron una influencia y una sugestión más inmediata Strauss, Bauer y Feuerbach”.

torno a Hegel, en la crítica de Hegel, y sólo el humanismo marxiano, en cuanto se proponga como ideología del moderno proletariado alemán, será capaz de llevar a cabo esa crítica y ese retorno”. Pero el humanismo se propondrá como ideología del proletariado (de todo el proletariado, no tan sólo del alemán) sólo cuando Marx y Engels hayan tomado contacto con las luchas sociales e iniciado su participación en ellas. Esto no había ocurrido aún en la época de la disertación sobre Demócrito y Epicuro, cuando también ellos participaban, con la izquierda hegeliana, en las luchas políticas y religiosas de la Alemania de su tiempo. “En la Alemania teórica de entonces [escribirá Engels en su *L. Feuerbach*] eran sobre todo prácticas dos cosas: la religión y la política.”

No era posible para los dos amigos escapar de este ángulo visual sino a través del contacto con los ambientes de Inglaterra, Francia y Bélgica, económica y socialmente más avanzados que el ambiente alemán. En su disertación de 1841 Marx sólo afirma la exigencia (de acuerdo con la filosofía de la acción propia de la izquierda hegeliana) de un principio energético cuya ausencia reprocha a Demócrito, en razón de lo cual prefiere a Epicuro, que afirmaba el poder de declinación del átomo. Pero este principio energético no puede identificarse con “la actividad sensitiva humana” o “praxis”, que la primera de las *Tesis sobre Feuerbach* sostiene como la verdadera relación cognoscitiva entre sujetos y objeto. Semejante *praxis* no existía en Epicuro, que, en consecuencia, queda comprendido en la condena formulada por Marx en esta tesis, contra “todo materialismo aparecido hasta ahora”:⁴ por consiguiente, no puede utilizarse dicha tesis sobre Feuerbach —que representa una

⁴ *Bisherigen*, que también puede traducirse como *pasado*, pero no *pasivo*, como hace Sabetti en las páginas 73 y 117, tal vez para excluir a Epicuro de la condena que pronuncia Marx.

posición ulterior de Marx— para interpretar su actitud en la disertación sobre Demócrito y Epicuro.

Es cierto que en la disertación Marx reivindica lo que en la *Tesis sobre Feuerbach* llamará “el aspecto de la actividad” (*die tätige Seite*), pero lo hace como idealista que —según las expresiones de la misma glosa— no conoce todavía “la real actividad sensible como tal”. Y si en su disertación considera a Epicuro como el “más grande iluminista griego”, en cuanto afirma el principio de la libertad como necesario para la acción, no puede decirse que esta “primera forma de concepción de la relación recíproca de acción y reacción del hombre sobre su ambiente y del ambiente sobre el hombre” hubiera de “llevarlo por sí misma al materialismo histórico y dialéctico” (Cf. Sabetti, pp. 87-91). Este mismo autor reconoce más adelante (p. 110) —aun sin tomar en cuenta aquí la influencia ejercida por Feuerbach sobre Marx— que “será necesario que [Marx] tome contacto con los problemas de la sociedad de su tiempo, que abandone la abstracta especulación filosófica; serán necesarios los meses de lucha de la *Rheinische Zeitung*, los artículos polémicos de este agitado periodo. . . para obligarlo a poner, por así decir, los pies en la tierra”.

El hecho de que Marx reproche al ideal epicúreo de la ataraxia el error de aislar al hombre del mundo, muestra sin duda que ya siente que sólo en relación con el mundo son posibles para el hombre la acción y la lucha por el progreso de la humanidad; pero esta conciencia, que todavía se expresa en forma idealista, necesita de la experiencia de los problemas y de las luchas sociales para convertirse en la filosofía de la praxis. Y a orientarlo por este camino —que representa sin duda una continuidad de desarrollo, aunque no tan *lógica* (es decir, automática o independiente de otros factores) como supone Sabetti— influyen poderosamente su paso y el de Engels por la doctrina de Feuerbach, y la acción recíproca ejercida por cada uno de ellos sobre

el otro, simultáneamente con el contacto de ambos con las luchas sociales de países más avanzados socialmente que la Alemania de 1840, y con las corrientes cartistas y socialistas.

La importancia fundamental de la influencia ejercida sobre ambos por la publicación de la *Esencia del cristianismo* (1841) la reconoce explícitamente Engels más tarde en el prefacio a su *Ludwig Feuerbach*. Después de la muerte de Marx —escribe— me pareció “deuda de honor inexcusable un pleno reconocimiento de la acción que, con preferencia sobre todos los demás filósofos poshegelianos, ejerció en nosotros Feuerbach durante el periodo de nuestro desarrollo. . . Debe haberse asistido a la acción liberadora de este libro para formarse una idea de ello. El entusiasmo era general: todos nosotros fuimos en cierto momento ‘feuerbachianos’. Con qué entusiasmo Marx saludó la nueva concepción, y cómo, a pesar de toda prudencia crítica, sintió su acción, puede leerse en la *Sagrada familia*”. Y hoy podemos leerlo también en los *Manuscritos* de 1844, donde Marx dice: “Solamente con Feuerbach comienza la crítica positiva, humanista y naturalista. Cuanto más desprovista de estrépito, tanto más segura, profunda, extensa y duradera es la eficacia de los escritos de Feuerbach, los únicos escritos, después de la *Fenomenología* y la *Lógica* de Hegel, en los que se halla contenida una verdadera revolución teórica” (p. 21 de la traducción de Bobbio). Y más adelante, en el capítulo *Crítica de la dialéctica hegeliana*, al señalar en qué consiste “la gran contribución de Feuerbach”, lo declara como “el único que se encuentra en una relación seria, en una relación crítica, con la dialéctica hegeliana, y que ha realizado en este terreno verdaderos descubrimientos” (traducción de Bobbio, p. 116).

Si se tiene presente, pues, que *La esencia del cristianismo* es de 1841, y la *Sagrada familia* y los *Manuscritos* son de 1844, resulta claro que Marx estuvo bajo la influencia

decisiva de la obra de Feuerbach en el trienio en que, completada y discutida su disertación doctoral, vino elaborando los fundamentos de la filosofía de la praxis, que aparecen especialmente expresados, aparte de la *Sagrada familia* y de los *Manuscritos económico-filosóficos* de 1844, en la *Ideología alemana* y en las *Tesis sobre Feuerbach* de 1845. En estos últimos escritos aparece sin duda una superación de la posición de Feuerbach, pero también aparecen las huellas profundas de su pensamiento, no obstante las críticas que se le dirigen. He documentado ampliamente en mi estudio sobre *Feuerbach y Marx* (1909) en qué medida las concepciones, que las *Tesis sobre Feuerbach* contraponen a la filosofía 'feuerbachiana' estaban ya presentes y operantes en la *Esencia del cristianismo*, cuyo *reale Humanismus* se revela decisivo para la formación del humanismo marxiano.

La superación de aquél por parte de Marx se preanunciaba ya en la carta dirigida a Ruge el 13 de marzo de 1843, citada por Sabetti (p. 137); en ella, después de haber leído las *Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie*, publicadas entonces por Feuerbach en los *Anekdotas* de Ruge, Marx escribía: "El único punto en el que no concuerdo con Feuerbach en sus *Tesis*, es a propósito de la excesiva importancia que a mi parecer da a la naturaleza, en comparación con la demasiado reducida que da a la política." Aquí está ya el preanuncio de la superación del *naturalismo* de Feuerbach y la orientación hacia el *historicismo* de la filosofía de la praxis, que (como lo he explicado hace tantos años en mi recordado *Feuerbach y Marx*) constituía, según Marx y Engels, la distinción de su *reale Humanismus* del afirmado ya por Feuerbach. Pero el propio Engels reconocía que el mismo espíritu esencial del pensamiento de Feuerbach los impulsaba a este paso ulterior. "El paso que Feuerbach no había dado, debía, sin embargo, darse", escribió en el ensayo citado. "El culto del hombre abstrac-

to, que constituía el modelo de la nueva religión 'feuerbachiana', debía ceder su puesto necesariamente a la ciencia del hombre real y de su desarrollo histórico." Pero reconocía y declaraba que eso era "desarrollo ulterior del punto de vista de Feuerbach, pasando por encima del mismo Feuerbach". Es decir, era una superación en el sentido hegeliano de la *Aufhebung*, que no rechaza o anula lo que niega, sino que lo conserva y lo lleva a más alta verdad.

Esto destaca la importancia que tiene estudiar el efectivo y permanente influjo de Feuerbach sobre Marx si se quiere tener adecuada comprensión sobre la fundación del materialismo histórico.

Este influjo es vivo y activo en el periodo 1842-1843 en que Marx dirige la *Rheinische Zeitung*. Si tampoco en los años de Berlín Marx podía definirse (como advierte Sabetti, p. 144) ni como partidario de Bauer, ni mucho menos como hegeliano ortodoxo, ello vale especialmente cuando la conciencia del vínculo del hombre con el mundo y de la filosofía con la praxis, es despertada más fuertemente en él por la sugestión del pensamiento de Feuerbach. Pero no es tan sólo lo que admite Sabetti (p. 148), en el sentido de que la *Esencia del cristianismo*, "invirtiendo la relación establecida por Hegel entre ser y pensamiento, daba nuevas posibilidades de desarrollo a la revisión crítica de la filosofía del derecho de Hegel": presentaba un *reale Humanismus* que reconquistaba en la acción humana la unidad de las dos realidades (naturaleza y hombre) escindida y diluida en la inerte contemplación religiosa; y con ello superaba también la filosofía de la autoconciencia de Bauer, de la que Marx, en su fase "feuerbachiana", se siente cada vez más alejado.

Sin duda contribuye poderosamente a intensificar su realismo la misión de director de la *Rheinische Zeitung*, que lo pone en contacto más directo con problemas concretos y en vivo contraste con intereses y grupos sociales retró-

grados. Cobra así conciencia de ese inescindible vínculo de la filosofía con el mundo, que, contra el abstracto aislamiento de la filosofía baueriana de la autoconciencia, no menos que contra la reducción hegeliana de la historia de la filosofía a la dialéctica de la idea, Marx afirma en el artículo de fondo de la *Rheinische Zeitung*, oportunamente citado por Sabetti (p. 163): “Las filosofías no crecen de la tierra como hongos: son los frutos de su tiempo y de su pueblo. . . El mismo espíritu que con las manos de la industria crea los ferrocarriles, crea en el cerebro de los filósofos los sistemas filosóficos. La filosofía no se aloja fuera del mundo. . . , es la quintaesencia espiritual de su época.”

Aquí el concepto naturalista de la relación del hombre con el mundo se transforma ya en un embrionario concepto historicista que vincula al hombre de cada época con la situación social de su tiempo, es decir, con una realidad mudable y dinámica, ya no estática como la de la naturaleza. Es, por cierto, tan sólo un germen de concepción historicista y un simple preanuncio de la filosofía de la praxis, sugerido (como veremos en seguida) por el mismo Feuerbach. Pero ya es, sin duda, un comienzo de superación del naturalismo de Feuerbach, al que debe su inspiración y su encaminamiento. Al mismo tiempo, la consideración de ciertos temas como, especialmente, las *Discusiones sobre la ley contra los robos de leña*, pone a Marx en contacto con los problemas económico-sociales, y le hace reconocer el vínculo que tienen con ellos las cuestiones jurídicas.

Así va preparando su crítica contra la filosofía del derecho de Hegel, esto es, tanto el amplio manuscrito de comentario a los artículos 261-313 de las hegelianas *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, elaborado por Marx entre marzo y agosto de 1843, como el *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, publicado el mismo año en los *Deutsch-französische Jahrbücher*.

En la crítica a Hegel confluyen las experiencias de la

Rheinische Zeitung y la influencia de Feuerbach, que no reviste importancia únicamente en el aspecto negativo, es decir, en la medida en que Marx consiguió liberarse de ella (como dice Sabetti en oposición a Cornu), sino sobre todo (tal como, sin embargo, el mismo Sabetti manifiesta) en cuanto Marx, como Feuerbach, opone al idealismo de Hegel —para quien la idea es el sujeto de la realidad y de la historia— el hombre con sus necesidades y con su realidad natural. Ciertamente es que Marx, sin embargo, mira al hombre “que se realiza en la historia”; y en ello se distingue de Feuerbach y experimenta la influencia del historicismo hegeliano; pero es feuerbachiano su esfuerzo por *desmistificar* a Hegel, mediante la reducción a religión y teología de la teoría del Estado y de la propiedad privada, para combatirla como *alienación* del hombre.

Sin embargo, le pertenece íntegramente el esfuerzo por investigar en la realidad social las razones de esa alienación, con la condena del principio mismo de la propiedad privada. Aunque en la *Kritik des Hegelschen Staatsrechts* se limita todavía a indicar la máxima extensión y generalización de la elección, como el medio de superar la hegeliana “representación teológica del Estado político”. Aquí se hace sentir, por cierto, el principio rousseauiano de la *volonté générale*, pero no es en absoluto rousseauiano considerar la elección de los representantes como “relación inmediata, directa, no meramente representativa sino real de la sociedad civil con el Estado político”.

Comoquiera que sea, tampoco la afirmación de que “el hombre no es más que el mundo del hombre” (es decir, la sociedad) —que aparece en *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* (publicado en *Deutschfranzösische Jahrbücher*)— puede considerarse como un apartamiento de Feuerbach. La acusación que Marx le dirigirá más tarde en las *Tesis*, en el sentido de que Feuerbach no comprendió la necesidad de la relación entre individuo y sociedad,

en la cual el hombre vive como el pez en el agua, es totalmente innecesaria, y estaba desmentida por el mismo Marx cuando reconocía —en los *Manuscritos* de 1844— el mérito que cabía a Feuerbach por haber “fundado... la ciencia real, en cuanto que hacía de la relación social del *hombre con el hombre* el principio fundamental de la teoría” (traducción de Bobbio, p. 166).

La exigencia de la socialidad del hombre había sido sugerida a Marx por el mismo Feuerbach. Éste, en su *Esencia del cristianismo*, había declarado que la sociedad es la condición primera para la “producción del hombre espiritual, a la par que para la del hombre físico”; y había subordinado el mismo vínculo del hombre con la naturaleza al vínculo con los demás hombres. “Me siento dependiente de la naturaleza porque me siento dependiente de los otros hombres; si no necesitara de ellos, tampoco tendría necesidad del mundo; por ellos me reconcilio con éste. Sin los otros hombres, el mundo sería para mí vacío, inanimado, carente de significado y de razón... Un hombre aislado se perdería como una ola en el océano, sin comprenderse a sí mismo ni a las cosas. El primer objeto del hombre es el hombre.” “La vida social solamente es la que realiza la humanidad.” “Los hombres no realizan al hombre sino por medio de su unión.” “Por eso la sociedad eleva y mejora.”⁵

En este vínculo del hombre con el hombre y con la sociedad, Feuerbach concibe también la sociedad como proceso histórico de la praxis, estimulada siempre por la necesidad, que para él es “el principio del desarrollo en la historia”, principio que la religión suprime en la idea de la perfección divina y de la perfecta felicidad celeste, por lo cual la religión es la negación de la historia.⁶ De ello resul-

ta que el paso inicial al historicismo, que aparece en el artículo marxista de la *Rheinische Zeitung*, era aún una sugestión de Feuerbach. Pero ciertamente, si con eso Feuerbach demuestra que tampoco le es extraña la historicidad, en él se trata de la lucha progresiva con la naturaleza, no se concreta en la visión de las escisiones sociales y de los contrastes internos de la sociedad humana, que son el principio esencial del desarrollo histórico. A esta visión concreta sólo llega el historicismo de Marx, que da el paso que Feuerbach no había dado, pero (según el recordado reconocimiento explícito de Engels) partiendo del punto de vista propio de Feuerbach para el desarrollo ulterior.

Para este desarrollo ulterior —que se inicia con la *Introducción a la crítica de la filosofía del Derecho de Hegel* (*Zur Kritik*, etc.)— es esencial la concepción de la filosofía como pensamiento que no se coloca por encima de las luchas prácticas, sino que se halla él mismo (según una frase de Marx en la *Correspondencia de 1843*) “implicado también interiormente en el tormento de la lucha”. Por eso la lucha teórica contra la religión, característica de la izquierda hegeliana, debe convertirse en “lucha contra ese mundo cuya quintaesencia espiritual es la religión”, es decir, contra la sociedad, que genera la *alienación* religiosa del hombre.

De la “forma sagrada de la alienación humana de sí mismo” la crítica debe pasar a sus formas profanas: “La crítica del cielo se transforma así en la crítica de la tierra, la crítica de la religión en la del derecho, la crítica de la teología en la de la política.”

Y justamente “la crítica de la tierra” se encuentra con las escisiones sociales, con las divisiones y la lucha de las clases, y por lo tanto con “cuestiones para cuya solución no hay más que un medio: la praxis”. “Por cierto que el arma de la crítica no puede sustituir la crítica de las armas, y la fuerza material debe abatirse por la fuerza material; pero

⁵ Para estas y análogas citas remito a mi *Feuerbach y Marx*, capítulo sobre “La concepción del hombre: individuo, sociedad, especie”.

⁶ También acerca de estos puntos cf. mi *Feuerbach y Marx*, capítulo: “La sociedad como proceso de la praxis.”

76 FUNDACIÓN DEL MATERIALISMO HISTÓRICO

también la teoría se convierte en fuerza material apenas se adueña de las masas.”

Para la superación efectiva de la alienación del hombre “el imperativo categórico es destruir todas las relaciones en las que el hombre sea un ser humillado, subyugado, abandonado y despreciable”; y ésta es precisamente la situación del proletariado, la “clase con cadenas radicales, que posee un carácter universal por sus sufrimientos universales. . . , que es, en una palabra, la pérdida total del hombre y por lo tanto puede reconquistarse a sí misma mediante la reconquista total del hombre”. Ella tiene frente a sí la clase en la que se condensan todos los defectos de la sociedad, que es “considerada como el delito notorio de toda la sociedad, de modo que su liberación aparezca como la autoliberación universal”. Por eso, así “como la filosofía encuentra en el proletariado sus armas materiales, el proletariado encuentra en la filosofía sus armas espirituales”.

Hay, pues, en esta *Einleitung zur Kritik d. Hegelsch. Rechtsphil.*, junto con una reivindicación de las masas, que la *Sagrada familia* desarrollará después contra Bauer y consortes, también un historicismo que ve la historia como un proceso de lucha entre las clases, y en el proletariado el emancipador de la humanidad por la misma ley dialéctica que lo obliga a luchar contra la *Unmenschlichkeit* de su estado actual.

Los elementos esenciales de la filosofía de la praxis comenzaban ya a perfilarse en el escrito (algo anterior a *Zur Kritik*) sobre la *Cuestión judía*. También aquí sostiene, contra Bauer, que la emancipación religiosa debe considerarse como emancipación humana, es decir, social; pero afirma que la “emancipación social del judío es la emancipación de la sociedad del judaísmo”, es decir, del espíritu mercantilista y egoísta característico de la sociedad burguesa. La liberación de este espíritu (explica después en *Zur Kritik*) sólo puede ser obra del proletariado, al que corres-

ponde el derrocamiento de esa clase burguesa que es “el delito notorio de toda la sociedad” actual. La concepción historicista se asocia ya estrechamente con la voluntad de acción. Como Marx dirá más tarde en la undécima *Tesis* sobre Feuerbach, no se trata solamente de interpretar el mundo, sino de cambiarlo.

No es por cierto arbitrario suponer (y respecto de Marx lo ha sostenido también Cornu) que la orientación en este nuevo camino, señalada por los artículos de los *Deutsch-französische Jahrbücher*, fuera determinada o estimulada por las nuevas experiencias y por el contacto con las luchas de clase y las corrientes socialistas francesas, que experimentó Marx por su estancia en París y luego en Inglaterra. Lo mismo cabe decir de los problemas y movimientos sociales de este último país, que llevaban a Engels a las concepciones expresadas en sus trabajos publicados en la misma revista (*Die Lage Englands* y *Umrisse zu einer Kritik der National-Oekonomie*), tan admirados por Marx. Éstos y las investigaciones de Engels sobre la *condición de la clase trabajadora en Inglaterra*, contemporáneos de los *Manuscritos económico-filosóficos* de 1844 de Marx, preparan, además, su colaboración, iniciada inmediatamente después con la *Sagrada familia*.

El problema que constituye el objeto esencial de los *Manuscritos* de 1844 es —como señala también Sabetti— el de la alienación del hombre y del trabajo. Marx lo delinea en el mismo año en una página de otro manuscrito (de comentario a los *Lineamientos de economía*, de James Mill), que merece ser citada.⁷

“Mientras el hombre no sea reconocido como hombre y no haya organizado el mundo humanamente, su ser social se manifiesta bajo la forma de la *alienación*; puesto que su objeto, el hombre, es un ser enajenado a sí mismo. . . De-

⁷ Véase el texto publicado por Adoratskij en *Ges. Ausg.*, Sección I, vol. III, página 396.

cir que el hombre se enajena a sí mismo y que la sociedad de este hombre enajenado es la caricatura de *su real ser social*, de su verdadera vida de especie, equivale a decir que su actividad se le presenta, por lo tanto, como tormento, su propia creación como una potencia extraña, su riqueza como pobreza, el *vínculo esencial* que lo liga a los otros hombres como un vínculo inesencial; y que más bien la separación de los otros hombres se le presenta como su verdadera existencia; que su vida se le aparece como el sacrificio de su vida; que la realización de su ser se le aparece como la irrealización de su vida, su producción como la producción de su nada; que su poder sobre el objeto se le presenta como poder del objeto sobre él mismo; que él mismo, señor de su creación, se le presenta como el siervo de esta creación.”

Así —explica Marx en los *Manuscritos*— “el obrero se convierte en una mercancía tanto más vil cuanto mayor es la cantidad de mercancía que produce. La *desvaloración* del mundo humano crece en relación directa con la *valoración* del mundo de las cosas” (traducción de Bobbio, p. 33).

La alienación religiosa y la política son reflejos y formas de la alienación concreta que se efectúa en las relaciones económico-sociales a consecuencia de los hechos concomitantes de la división del trabajo y de la propiedad privada.

Esta alienación concreta no es la que consideró Hegel: en su *Fenomenología* dio la dialéctica de la negatividad como principio motor y generador; pero para él la historia de la alienación y su revocación no son más que historia de la producción del pensamiento abstracto; y esta historia especulativa no es aún la historia *real* del hombre (*Manuscritos*, pp. 158 ss.). Se trata, pues, de hallar “al hombre real, corpóreo, plantado en la tierra firme y redonda”, al hombre que es “inmediatamente un ser natural viviente”, activo y pasivo al mismo tiempo, y “no es solamente un ser

natural; es también un ser natural *humano*” (pp. 176 ss.). A este respecto, los *Manuscritos* desarrollan un fino análisis de ese ser humano y de su *ser social*, de su diferenciarse de los animales en el trabajo productivo. Este análisis es luego retomado y profundizado en la *Ideología alemana*, y nos da los bosquejos característicos de la concepción marxista del hombre. Esta parte de los *Manuscritos*, que no examina Sabetti, merece ser considerada; pero, como la he destacado en el capítulo anterior (“La concepción del hombre en Marx”), me limito aquí a remitir a él al lector.

La referencia al hombre concreto real y a las reales relaciones económico-sociales proporciona a Marx la clave del problema de la alienación y de su solución. “La enajenación religiosa como tal se produce sólo en la esfera de la conciencia... en cambio la enajenación económica es la enajenación de la *vida real*, de modo que su eliminación abarca ambos aspectos... La supresión positiva de la *propiedad privada*, en cuanto apropiación de la *vida humana*, es, pues, la supresión *positiva* de toda enajenación, y por tanto el retorno del hombre de la religión, de la familia, del Estado, etcétera, a su existencia humana, es decir, social... La filantropía del ateísmo (Owen) es, por tanto, ante todo, sólo una abstracta filantropía *filosófica*; la del comunismo es en seguida real e inmediatamente tensa hacia el *resultado efectivo*” (Bobbio, p. 123).

Con el tránsito del campo teórico al práctico esboza Marx la filosofía de la praxis como *reale Humanismus*. Su desarrollo ulterior lo realiza, en colaboración con Engels, en la *Sagrada familia* y en la *Ideología alemana*, e incluso sus *Tesis sobre Feuerbach*.

La *Sagrada familia* o *Crítica de la crítica crítica* —cuya lectura Antonio Labriola consideraba necesaria para comprender en su origen la constitución teórica del materialismo histórico— es un ataque despiadado a Bruno Bauer y

al círculo de los Libres, no obstante que Marx había participado en él. La mordacidad de la polémica está conectada, como ya ha sido observado,⁸ con la necesidad que experimentan Marx y Engels de liberarse de posiciones ya aceptadas y llegar a una autoclarificación (*Selbstverständigung*). Por eso mismo su crítica merecería ser examinada (como la posterior crítica a Feuerbach y a los *ideólogos* alemanes) también desde un punto de vista *au dessus de la mêlée*, aparte de su base polémica marx-engelsiana, por cierto nada desapasionada.

Aun ateniéndonos a la visión de Marx y Engels acerca de su contraste con los Libres de Berlín, podemos aplicar al propio Marx las indicaciones sintéticas con que he delineado en otra parte la posición de Engels a este respecto:⁹ “La oposición con los Libres de Berlín se acentúa... en estos puntos, concernientes a la teoría del conocimiento, la concepción del ser y del deber ser, del hombre y la sociedad, de la historia y de su proceso de desarrollo: 1) necesidad de la realidad del objeto para la realidad misma del sujeto, del otro para la misma autoconciencia, del amor para el mismo hombre en su humanidad; 2) oposición de este hombre concreto, en su esencia humana y en su carácter histórico, a la infinita autoconciencia de los Bauer; 3) importancia de la historia en la realidad de su proceso de desarrollo, e importancia de las masas y de su acción de clase (movida por la realidad concreta de sus necesidades) en este proceso dialéctico de la historia; 4) valor del trabajo y de los trabajadores para la creación no solamente de los productos, sino del productor mismo, el *hombre*, en su carácter humano; 5) en consecuencia, reivindicación no tan sólo del humanismo de Feuerbach, sino también de las con-

⁸ También por Sabetti y por M. Rossi, *Marx, la siniestra hegeliana e l'ideologia tedesca* (Società, Milán, 1958).

⁹ *Il materialismo storico in F. Engels*, p. 123 de la edición Nuova Italia, Florencia.

cepciones de los socialistas ingleses y franceses¹⁰ contra las falsificaciones de la *Crítica crítica*.”

Es indudable que en la determinación de la nueva posición de Marx no ha influido tan sólo el *reale Humanismus* de Feuerbach que él exalta aquí, sino también el contacto con la cultura francesa, desde el materialismo del siglo XVIII y el espíritu de la gran Revolución, hasta el socialismo y los movimientos proletarios. Estas influencias francesas en Marx, como las experiencias del *chartism* en Engels, se revelan en su reinvidicación de la *masa* contra la filosofía de la autoconciencia de los Bauer. En el capítulo VI (“Primera campaña del espíritu absoluto: espíritu y masa”), Marx resume la posición de los Bauer con las siguientes palabras: “en la masa y no en otra parte debe buscarse al verdadero enemigo del espíritu”; y contra este repudio de la “vil masa en su maciza cualidad de masa”, reivindica también Engels (capítulo II) su valor en la historia.

El fracaso de la Revolución francesa, que Bauer imputaba a la participación de la masa, se debió, en cambio —dice Marx—, al hecho de que la gran masa, distinta de la burguesía, no tenía en el principio de la Revolución su propio principio. Solamente ahora corresponde a la crítica socialista el movimiento de la *gran masa*, es decir, del proletariado, reivindicador de la *humanidad* y creador del hombre. Marx hace así suya la crítica de Proudhon, que ve en la propiedad privada la fuente de todos los males sociales; pero la supera, indicando en tal propiedad la fuente misma de la antítesis que conducirá a su superación. “La propiedad privada, como propiedad privada, como riqueza, está obligada a mantenerse en existencia a sí misma y con ella a su término antitético, el proletariado.”

Esta afirmación de la implicación recíproca de los dos términos de la antítesis, merece compararse a la de Bauer,

¹⁰ Especialmente Fourier por parte de Engels; especialmente Proudhon por parte de Marx.

dirigida también contra Proudhon, en la *Allgemeine Literaturzeitung* de abril de 1844 (citada por Sabetti, p. 249): “la crítica concibe las dos realidades, pobreza y propiedad, como una sola cosa, reconoce su íntima trabazón y hace de ellas un todo único, que en cuanto tal, interroga acerca de las premisas de su propia existencia”. De donde resulta evidente que la diferencia entre Bauer y Marx no reside en el concepto (común a ambos) de la implicación recíproca de los términos opuestos, sino en la forma abstracta que les da Bauer y que Marx vuelve concreta, poniendo en el lugar de la *pobreza* al *proletariado*. Así reafirma la implicación recíproca de los contrarios, pero pone frente al término *positivo* un término *negativo* viviente y operante, capaz de efectuar la eliminación de la antítesis, esto es, creador de historia.

“Éste es el lado *positivo de la antítesis*: la propiedad privada, que encierra en sí su satisfacción. En cambio, el proletariado como proletariado, está obligado a negarse a sí mismo y, con ello, el término antitético que lo condiciona y lo hace proletariado, es decir, la propiedad privada. Ese es el lado *negativo de la antítesis*.” Pero “si el proletariado vence. . . vence sólo superándose a sí mismo y a su opuesto. Entonces desaparece tanto el proletariado cuanto la antítesis que lo condiciona, es decir, la propiedad privada” (cit. Sabetti, p. 252). El proletariado está impulsado a esta destrucción de la antítesis, por la conciencia de la *Unmenschlichkeit* de su situación, por lo que siente la necesidad de conquistarse la *Menschlichkeit*.

Por eso Marx había escrito en *Zur Kritik d. Hegelsch. Rechtsphil.* que, así como la filosofía halla en el proletariado sus armas materiales, el proletariado halla en la filosofía sus armas espirituales. La filosofía, a la que Edgar Bauer reprochaba que fuera excesivamente práctica, adquiere, en cambio, con Marx (como dice Sabetti, p. 257), “el doble significado de reflejo de la realidad efectiva y de esfuerzo

para modificarla”: no sólo pura teoría, sino momento de la praxis histórica. La reforma de la autoconciencia no es suficiente si no interviene la acción: “el *espíritu*, que en la realidad sólo descubre categorías, reduce toda práctica y toda actividad humana a un proceso ideal dialéctico de la *Crítica crítica*;¹¹ pero las ideas nunca podrían conducir más allá de las viejas condiciones mundiales, sino tan sólo más allá de las ideas de estas condiciones. Para que las ideas se conviertan en hechos es preciso que el hombre ejerza una fuerza práctica”.¹²

Contra las categorías invocadas por Bauer (el enorme contenido de la historia, la lucha de la historia, la lucha de la masa con el espíritu, etcétera) Marx objeta: “la historia no hace nada, no posee ningún poder enorme, no libra ninguna lucha. Es más bien el hombre, el hombre real y viviente, el que hace todo, el que posee y lucha; la historia no es una realidad que se sirva del hombre como medio para alcanzar fines con los propios esfuerzos —como si fuera una persona por sí—, la historia es nada más que la actividad del hombre que persigue sus fines”.¹³

Pero este hombre creador de historia no puede ser un producto pasivo de las circunstancias, como creía el materialismo del siglo XVIII. Ya en los *Manuscritos* Marx había precisado el concepto del hombre como *ser social* en el sentido de una reciprocidad entre él y la sociedad. “Así como la sociedad produce al *hombre* en cuanto *hombre*, así el hombre *produce* a la sociedad.” Y en la *Sagrada familia* insiste: “si el hombre es social por naturaleza, *desarrolla* su verdadera naturaleza sólo en la sociedad”; en este *desarrollo* se afirma su carácter activo: “si el hombre está formado por las circunstancias, deben hacerse humanas las circunstancias”.

¹¹ Cap. IV, *Glosa crítico-marginal*, Nº 4.

¹² Cap. IV, *Batalla crítica contra la Revolución francesa*.

¹³ *Segunda batalla de la crítica absoluta*. Estas citas, que ya he dado en mi *Materialismo histórico en Engels*, están tomadas de la traducción de E. Leone.

En ello está ya esbozada la idea de la III *Tesis sobre Feuerbach*: “la doctrina materialista, según la cual los hombres son el producto del ambiente y de la educación, y varían conforme varían el ambiente y la educación, olvida que el ambiente es modificado justamente por los hombres. . . La coincidencia entre las variaciones del ambiente y de la actividad humana puede concebirse y entenderse racionalmente sólo como autotransformación y praxis revolucionaria”.

Así en la *Sagrada familia* Marx llega al umbral del concepto de *inversión de la praxis*; y ésta es acaso la contribución más importante que esta obra brinda al desarrollo de ese humanismo realista que se llamará después materialismo histórico, pero que es esencialmente una filosofía de la praxis.

La obra de este periodo en que Marx alcanza la más completa enunciación de su pensamiento es la *Ideología alemana*, que con las *Tesis sobre Feuerbach* delinea en forma decisiva su filosofía de la praxis. Es ciertamente exacto lo que escribió Marx más tarde, en el prefacio al *Zur Kritik d. polit. Oekon.*, donde reproducía los bosquejos de la concepción desarrollada ya en la *Deutsche Ideologie*, en el sentido de que en esa obra él y Engels “habían ajustado cuentas con su propia conciencia filosófica”, y que poco había importado la falta de publicación de la obra, “porque nuestro fin principal había sido alcanzado: explicarnos con nosotros mismos”. El fin había sido alcanzado tan firmemente, que las conclusiones de entonces se mantuvieron esencialmente en todas las ulteriores expresiones de su pensamiento filosófico,¹⁴ como lo prueba con toda eficacia Erich Fromm en su *El concepto del hombre en Marx*, que me resulta grato recordar por su coincidencia, en puntos esenciales, con mi estudio, contemporáneo de aquél, sobre *La concepción del hombre en Marx*.

¹⁴ También lo reconoce Sabetti; cf. p. 316: “la *Deutsche Ideologie* representa el punto de llegada. . . , y a él se mantuvieron fieles Marx y Engels en los años subsiguientes”.

Sin embargo, no puedo convenir con Fromm en su afirmación (prefacio) de que la filosofía de Marx ha hallado su expresión más *articulada* en los *Manuscritos económico-filosóficos*, puesto que la *Ideología alemana* (como he señalado en mi *La concepción del hombre en Marx*) realiza en puntos importantes un avance ulterior respecto de los *Manuscritos*, y el mismo Fromm debe recurrir reiteradamente a esa obra para delinear los rasgos esenciales de la doctrina de Marx, aun notando, justamente, que ella “continúa la principal tendencia de pensamiento de los *Manuscritos*, especialmente en el concepto de la *alienación*” (p. 85 de la edición española).

Una diferencia importante entre las dos obras reside en la actitud hacia Feuerbach, envuelto ahora en la crítica de toda la ideología alemana. Ya he dicho que no son justas algunas de las críticas a Feuerbach contenidas en las *Tesis*; pero es justa aquella que se refiere al hecho de que Feuerbach, poniendo al hombre en relación con la naturaleza, estática y siempre igual, no puede comprender el problema histórico de la humanidad. “No ve, dice Marx, que el mundo sensible que lo circunda no es algo dado inmediatamente desde la eternidad, siempre igual a sí mismo, sino el producto de la industria y de las condiciones sociales” (MEGA, pp. 32 = 39 de la traducción citada por Sabetti en la p. 283).

El hombre no es sólo un ser natural, como los animales; se diferencia de ellos en cuanto produce sus propios medios de vida, y crea así un ambiente que modifica sucesivamente su misma vida y su ser.¹⁵ “Los individuos son tal cual manifiestan su propia vida. Lo que son coincide, pues, con su propia producción (. . .), depende, por tanto, de

¹⁵ En los *Manuscritos* Marx decía que “para el hombre socialista toda la llamada historia del mundo no es más que la generación del hombre mediante el trabajo humano” (traducción de Bobbio, p. 134).

las condiciones materiales de su producción.”¹⁶ “La organización social y el Estado provienen constantemente del proceso de vida de determinados individuos; pero no de individuos como pueden aparecer en las representaciones propias o ajenas, sino como son *realmente*, es decir, como actúan y producen.” “La producción de las ideas, de las representaciones, de la conciencia, está ante todo directamente entrelazada con la actividad material y el material comercio de los hombres, es lenguaje de la vida real.” “La moral, la religión, la metafísica y otras ideologías y formas de conciencia a ellas correspondientes no pueden conservar por más tiempo la apariencia de la subsistencia autónoma.¹⁷ No tienen una historia propia, no poseen ningún desarrollo propio; sino que los hombres que desarrollan su producción material y su comercio material cambian, juntamente con ésta su realidad, aun su propio pensamiento y los productos de su pensamiento. No es la conciencia la que determina la vida, sino la vida la que determina la conciencia.”

Pero este tránsito de los supuestos ideales a los materiales no constituye (como bien advierte Sabetti, p. 287) una concepción determinista de la historia, porque los mismos supuestos materiales (económicos) están ligados a la actividad del hombre, al trabajo que produce los medios de subsistencia y con ello crea las relaciones sociales y su revolución, es decir, crea la historia y el desarrollo material y espiritual de la humanidad. Por lo tanto, la historia no puede resolverse en la autoconciencia y en las ideologías, ni la crítica intelectual de la religión o de la política basta para explicar, y mucho menos para eliminar, la alienación del hombre, como todavía creía Feuerbach.

La nueva concepción de la historia quiere “representar

¹⁶ Esta y las siguientes citas han sido tomadas de las pp. 10-16 de la edición Adoratskij (MEGA, Sección I, vol. 5).

¹⁷ La traducción utilizada por Sabetti (p. 286) no presenta este pasaje en forma muy inteligible.

la cosa en su totalidad. . . , no explica la praxis partiendo de la idea, sino que explica las formaciones de ideas partiendo de la praxis material, y llega así al resultado de que todas las formas y productos de la conciencia pueden ser eliminados no mediante la crítica intelectual. . . sino sólo mediante la inversión práctica de las relaciones sociales existentes. . . No es la crítica, sino la revolución, la fuerza motriz de la historia, y aun de la historia de la religión, de la filosofía y de cualquier otra teoría. . . Pero cada generación ha heredado de la anterior una masa de fuerzas productivas, capitales y circunstancias, que sin duda alguna puede ser modificada por la nueva generación, pero que, por otra parte, le impone sus propias condiciones de vida y le da un desarrollo determinado. . . Por tanto, las circunstancias hacen a los hombres no menos que los hombres hacen a aquéllas”, y condicionan las mismas posibilidades revolucionarias (MEGA, sección I, vol. 5, pp. 27 ss.).

Así se presentan en la *Ideología alemana* los rasgos de esa concepción de la historia que Marx esboza más tarde en el célebre prefacio de 1859 a *Zur Kritik d. polit. Oekon.* Allí aparece sin embargo, en forma más explícita que en la *Ideología alemana*, no sólo el concepto de las condiciones a las cuales está subordinada toda posibilidad revolucionaria, sino también su nexo con la idea del nacimiento de un conflicto entre las fuerzas productivas en expansión y las relaciones de propiedad existentes, convertidas en obstáculo para lograr el desarrollo ulterior de aquellas fuerzas.

Semejante conflicto se da, precisamente, como causa del advenimiento de una época de revolución social en la historia; con lo cual se generaliza la idea expuesta en la *Ideología alemana* (ed. Adoratskij, p. 117), donde se decía que “la superación de la división del trabajo está condicionada por el desarrollo del comercio y de las fuerzas productivas hasta una universalidad tal que la propiedad privada y la

división del trabajo se conviertan en un impedimento para esas fuerzas”.

En la *Ideología alemana*, además, Marx proyecta el problema del nacimiento de ideas revolucionarias contra las dominantes, y dice que la existencia de ideas revolucionarias presupone ya la existencia de una clase revolucionaria (MEGA, vol. cit., pp. 35 ss.). Pero tal existencia en el mundo actual le parece consecuencia de la misma *alienación* del hombre, producida por el industrialismo, que separa las fuerzas productivas de los individuos.

“De un lado, pues, una totalidad de fuerzas productivas que han tomado, por así decir, una forma objetiva, que para los individuos ya no son las fuerzas de los individuos mismos, sino de la propiedad privada. . . Por otro lado, a estas fuerzas productivas se contraponen la mayoría de los individuos, de los que se han separado estas fuerzas, y que, por tanto, han sido despojados de todo contenido real de vida, se han convertido en individuos abstractos, pero justamente por esto y sólo por esto han sido puestos en condición de entrar *como individuos* en una conexión mutua entre sí (MEGA, vol. cit., pp. 57 = 64 de la traducción italiana citada por Sabetti, p. 300).

El estado de *alienación* (cuya descripción en la *Ideología alemana* desarrolla los rasgos que hemos visto ya sintetizados en el simultáneo comentario a James Mill) es, por tanto, una condición de *Unmenschlichkeit*, cuya conciencia impulsa a los proletarios a vincularse entre sí, es decir, a sentirse unificados en clase; e impele así al proletariado a la reivindicación de la *Menschlichkeit*, esto es, a la exigencia de la reconquista de la esencia humana en la inversión práctica de las relaciones existentes. Ésta “consiste en la apropiación de una totalidad de fuerzas productivas y en el desarrollo, así condicionado, de una totalidad de facultades. . . La apropiación. . . puede cumplirse sólo mediante una unión que, por el carácter del proletariado

mismo, puede a su vez ser sólo universal, y mediante una revolución en la cual, por una parte, se invierta la potencia del modo de producción, de las relaciones comerciales y de la estructura social hasta ahora existentes, y por la otra se desarrollen el carácter universal del proletariado y la energía necesaria para cumplir la apropiación” (MEGA, vol. cit., pp. 58 = 65 de la traducción italiana; en Sabetti, pp. 302 ss.).

Ya estamos aquí ante la apelación final del *Manifiesto comunista*: “¡Proletarios de todo el mundo, uníos!” Pero estamos también en la concepción de la revolución proletaria como acto de liberación universal, por el que, como dirá el *Manifiesto*, “en el lugar de la vieja sociedad burguesa, dividida en clases hostiles entre sí, se instaura una asociación en la que el libre desarrollo de cada uno es la condición del libre desarrollo de todos”.

Estos conceptos están ya presentes en los *Manuscritos de 1844* y en la *Ideología alemana*; ambos revelan claramente la exigencia en que se inspira el humanismo marxiano y que orienta toda la obra ulterior de Marx y Engels: exigencia que es la superación de la *alienación* humana, es decir, de la condición en que el hombre (trabajador) se ha perdido a sí mismo como persona, se ha reducido a cosa, a mercancía, a instrumento de los instrumentos de producción. Esta situación, consecuencia de la división del trabajo y de la propiedad privada, puede superarse, dice Marx, sólo a través de la supresión de sus causas, que dará lugar a una liberación universal.

“La emancipación de la sociedad de la propiedad privada y de la esclavitud —se decía ya en los *Manuscritos*, p. 85 de la traducción de Bobbio— se expresa en la forma *política* de la *emancipación de los obreros*, no ya como si se tratara únicamente de esta emancipación, sino porque en esta emancipación está contenida la emancipación total del hombre.” Y la *Ideología alemana* explica cómo en

la sociedad liberada el hombre debe tener la posibilidad de desarrollar libremente sus aptitudes en la rama que más le plazca, sin necesidad de ser (como ocurre en todas las formas anteriores de sociedad) exclusivamente cazador o pescador o pastor o adepto a cualquier otra esfera exclusiva de actividad, irremediablemente, para toda la vida, como si fuera un condenado a trabajos forzados (MEGA, vol. cit., p. 22).

Esta reivindicación de la persona humana y de su libertad de acción y de desarrollo, en cuya realización Marx hace consistir la característica esencial de la sociedad futura, es decir, el paso de la prehistoria a la historia de la humanidad, es reconocida por Sabetti cuando observa (páginas 308 ss.) que Marx no concibe el socialismo como un societarismo abstracto que entiende la relación entre los individuos como relación entre los particulares y una sociedad entificada e hipostasiada, es decir, como una relación que ocasione la anulación de la libertad del individuo en la colectividad, distinta de él y a él opuesta y superpuesta. Marx, dice, quiere la libertad del *hombre total*, y la fe en el destino del hombre, que anima su constante lucha, encuentra su fundamento en su humanismo concreto.

Y éste es, sin duda, un reconocimiento explícito; pero demasiado fugaz frente a la importancia esencial que en el pensamiento de Marx tiene la reivindicación de la libertad de desarrollo del hombre, como verdadero fin de toda su lucha. Sobre todo es necesario y urgente dar el cabal relieve debido a esta finalidad esencial del marxismo genuino frente a las deformaciones totalitarias, que pretenden presentarse como marxismo ortodoxo en su praxis dictatorial de Estado omnipotente, aniquilador de la libertad individual. Con ello se está todavía muy lejos de eliminar la *alienación* del hombre y de su personalidad, cuya superación era la exigencia fundamental del humanismo marxista. A la necesidad de poner bien en claro

este punto, quiere responder precisamente el estudio sobre el concepto del hombre en Marx, en el que he coincidido con Erich Fromm.

Considero, pues, esta indagación, más aún que un complemento indispensable, una parte esencial de los estudios sobre la fundación y el significado de la doctrina marxista.

V. MARXISMO Y LIBERTAD

A PROPÓSITO DEL LIBRO DE RAYA DUNAYEVSKAYA

AL PRESENTAR a los lectores de Italia el libro de Raya Dunayevskaya, Gaetano Arfé evoca con nostalgia las polémicas italianas de principios de siglo, animadas por una sincera y libre ansia de verdad que mancomunaba, aun con las recíprocas disparidades, a los marxistas de las diversas tendencias. Por lo demás, lo que acaso nos aproximaba mutuamente era no menos el hecho de que todos entendíamos el marxismo como un humanismo, es decir, ya teníamos conciencia de la importancia central del hombre en Marx, aun cuando todavía no habían aparecido —para probarlo más decisivamente— los escritos marx-engelsianos de los años 1844-1845, hasta entonces inéditos y que incluso se consideraban perdidos para siempre.

A propósito de esta interpretación humanista, recuerdo que desde 1912, en un estudio sobre *Rousseau en la formación de la conciencia moderna*, había yo destacado el vínculo esencial que liga a Marx con el pensador ginebrino en cuanto a la idea de la *alienación* del hombre. Rousseau no había usado semejante término, que Marx tomó directamente de Hegel (*Fenomenología del espíritu*); pero la conexión de esa idea con la división del trabajo, que reduce al trabajador a fragmento de hombre, quitándole la posibilidad de ser libre, deriva indudablemente de Rousseau, con la consiguiente exigencia y reivindicación de la unidad integral del hombre: *rendez l'homme un!* Aun más, de Rousseau debía haber llegado al mismo Hegel la idea de la alienación del trabajo producida por su mecanización, idea que expresaba en escritos juveniles (1801) hasta entonces inéditos, y por consiguiente desconocidos para Marx. Estos escritos sólo últimamente han sido estudiados por G.

Lukács (*Der junge Hegel*, 1948) y por H. Marcuse (*Reason and revolution*, 1954), del último de los cuales Raya Dunayevskaya extrae oportunamente los siguientes pasajes:

“Cuanto más se mecaniza el trabajo, tanto más disminuye su valor y tanto más el individuo se convierte en un mero instrumento.”

“El valor del trabajo disminuye en la misma medida en que aumenta su productividad. . . Las facultades del individuo se restringen al infinito, y la conciencia del trabajador en la fábrica se degrada al más bajo nivel de monotonía.”

Marx no conoció estos escritos hegelianos, pero conocía bien, como lo he señalado en otra parte, el eco que las recordadas ideas de Rousseau habían encontrado en Vidal, Proudhon, Carlyle, etcétera, preocupados todos por la cuestión de la reducción de los operarios a simples manos (*hands*). Y ese vínculo con Rousseau merece ser destacado particularmente hoy, cuando, después de la publicación de los *Manuscritos económico-filosóficos* de 1844, y de la *Ideología alemana*, se vuelve a la interpretación humanista de Marx, reconociendo la importancia que adquiere en él el problema del hombre y de su libertad, destruida por la alienación del trabajo.

Índice de este reconocimiento es la reciente aparición simultánea de varios estudios sobre el tema, en cuyo examen justamente he coincidido con escritores de diferentes orientaciones, como Raya Dunayevskaya, Erich Fromm, A. Sabeti, etcétera. Pero mientras Sabeti, lo mismo que yo, ha dirigido su particular atención a la génesis del humanismo marxiano a través de las relaciones con la izquierda hegeliana (aun discrepando conmigo en la valoración del humanismo de Feuerbach), sin descuidar, no obstante, la influencia de Hegel ni la del proceso histórico y de los movimientos proletarios, Fromm ha estudiado el humanismo de Marx especialmente en sí mismo, y Raya Dunayevs-

kaya, que también se propone inicialmente el problema de su génesis, se ha preocupado exclusivamente de la influencia teórica de la filosofía y de la dialéctica hegelianas, y de la influencia práctica de los movimientos de clase del proletariado. Por tanto, los diversos estudios se complementan recíprocamente.

Para Dunayevskaya, la edad moderna no sólo es hija de tres revoluciones del siglo XVIII (la revolución industrial, la norteamericana y la francesa), sino que a ellas deben también su génesis la filosofía hegeliana con su dialéctica y el proceso de la negación del que entendió Marx todo el dinamismo revolucionario.

Hegel había visto la historia como cadena de momentos del desarrollo de la libertad del espíritu: las etapas de desarrollo de la humanidad eran para él etapas de la lucha por la libertad; Marx transfirió esta visión al mundo real, al mundo del trabajo y de los trabajadores. La economía clásica, que, siguiendo las huellas de Locke (olvidado siempre a este respecto), había radicado en el trabajo la fuente de todo valor, pero que, dice Marx, teorizaba "la producción por la producción", había quedado desorientada por el surgimiento de las crisis y de las luchas de clase. El socialismo utópico, a su vez, especialmente con Proudhon, quería extraer del principio de que el trabajo es fuente del valor, la conclusión de que los frutos del mismo pertenecen de derecho al trabajador, pero creía que bastaba "una idea justa", y no veía —según el reproche dirigido por Marx a Proudhon— que sólo la lucha de las masas puede resolver el conflicto entre las fuerzas productivas y las relaciones sociales. Ésta es la intuición propia de Marx, intuición que le fue sugerida por los nuevos impulsos proletarios que estallan en la insurrección de los tejedores de Silesia el mismo año de 1844, cuando Marx redacta los *Manuscritos económicos-filosóficos*.

La economía clásica había aclarado el valor del trabajo;

pero era preciso tomar en cuenta al trabajador, al hombre cuyo trabajo vivo ha sido *alienado* por el sometimiento al trabajo muerto (máquina y capital), y con ello ha perdido toda luz. Por consiguiente, la dialéctica hegeliana debía ser transferida de la esfera de la Idea al mundo del hombre real: el hombre no debe ser alienado y reducido a un fragmento de hombre, por la escisión entre trabajo mental y trabajo manual, sino que debe reconquistar en la reunificación de ambos trabajos su integridad, "la libre individualidad del trabajador".

La exigencia de la personalidad humana libre y plena se afirma en los *Manuscritos* de 1844: "Debemos cuidarnos sobre todo de fundar la sociedad como un ente abstracto opuesto al individuo. El individuo es la entidad social." Pero al decir individuo, Marx entiende referirse a la personalidad, cuyo respeto y desarrollo reivindica a favor de todos los hombres: no contra los otros hombres ni contra la sociedad, sino en armonía y solidaridad con ellos. Por eso la designación de *individualismo*, que tanto Dunayevskaya como Fromm aplican a su teoría, es evidentemente impropia; se trata de un *humanismo* que aspira a una sociedad "en la que el libre desarrollo de cada uno sea condición del libre desarrollo de todos", y que por ello pone de manifiesto (como resume Dunayevskaya, p. 49) "que la abolición de la propiedad privada significa un nuevo modo de vida y un nuevo orden social, sólo si individuos libremente asociados y no la abstracta sociedad, se convierten en dueños de los medios socializados de producción". Por esta exigencia —señala la autora— el humanismo marxiano se encuentra en abierta antítesis con la deformación que de él ha hecho el bolchevismo.

Dunayevskaya no se detiene a extraer las pruebas de este humanismo de las obras de los años 1843-1845 que acompañan los *Manuscritos de 1844* (*Critica de la Filosofía del derecho de Hegel, Sagrada familia, Ideología alemana*),

pero se preocupa por demostrar la continuidad de esa orientación en las obras posteriores, comenzando por el *Manifiesto comunista*, que revela la plena comprensión que tuvo Marx de la revolución proletaria de 1848, incomprendida por los utopistas Blanqui, Blanc, Proudhon. En la revolución de 1848 el proletariado adquiría una conciencia de clase que los intelectuales no alcanzaron a comprender. La comprendió Marx, aunque no Lassalle, a quien sin embargo Marx dirigió críticas demasiado ásperas y a menudo injustas, que Dunayevskaya comete el error de repetir sin reservas.¹

De la sensibilidad de Marx por las luchas reales de los trabajadores fluyen (y ésta es una de las partes de mayor interés en el análisis de Dunayevskaya) algunos desarrollos esenciales de su teoría, cuyo impulso él no deriva “del mero desenvolvimiento de sus pensamientos, sino de los trabajadores vivos, que con su acción modifican la realidad viviente” (p. 71). La guerra civil norteamericana, la fundación de la Primera Internacional, las luchas de los trabajadores por la reducción de la jornada de trabajo, tienen una importancia decisiva en el desarrollo del pensamiento de Marx y en la elaboración de sus obras. En esta influencia de la acción histórica de los hombres reales se confirma del modo más decisivo el carácter de humanismo propio de la doctrina de Marx.

Es indudable que su investigación más importante se desarrolla —como resulta del título de la incompleta *Crítica de la economía política*— a partir de las teorías de Smith y de Ricardo. Pero cuando interrumpe la *Crítica* para dedicarse a la redacción del *Capital*, la historia de la teoría se le transforma en historia de la lucha de clases, y se desarrolla el capítulo sobre la jornada de trabajo. La

¹ Para un juicio más ecuánime remito a mi estudio sobre *La filosofía de la historia de F. Lasalle*, en el que tampoco ha ahorrado las debidas críticas.

lucha obrera por la reducción del horario de trabajo le ilumina con nuevas luces el problema: no se trata solamente de reivindicar el plusvalor, sino también la libertad del obrero.

“El pomposo catálogo de los *derechos inalienables del hombre* —escribe— es reemplazado por la modesta *Magna charta* de una jornada de trabajo limitada por la ley, la que aclara finalmente cuándo termina el tiempo vendido por el operario y cuándo comienza el tiempo que pertenece al operario mismo.” El operario reducido a instrumento (*hand*) en las horas de trabajo, reivindica un cotidiano retorno a su cualidad de *hombre*, de persona libre con posibilidades de desarrollo.

El humanismo se reafirma tomando inspiración y estímulo de la acción concreta de los trabajadores en defensa de su humanidad. Y no menos decisiva resulta para Marx la experiencia histórica de la Comuna, cuya acción enfrenta el problema del autogobierno de los trabajadores en la producción. “El gobierno político del productor —escribe Marx— no puede coexistir con la perpetuación de su esclavitud social.” Por eso los trabajadores de la Comuna tomaron la gestión de las fábricas y de los talleres mediante “la asociación cooperativa de los trabajadores en ellos empleados”, para transformar los medios de producción en instrumentos del “trabajo libre asociado”, poniendo término a las distinciones jerárquicas. La producción cooperativa —concluía Marx— para no ser un engaño o una insidia, debe permanecer bajo el control de los trabajadores (*La guerra civil en Francia*). Así es como en la experiencia histórica de la Comuna encontraba Marx el camino para alcanzar una asociación en la que el libre desarrollo de cada uno se convierta en condición para el libre desarrollo de todos.

Este ideal de “una forma superior de sociedad, cuyo principio sea el desarrollo pleno y libre de cada individuo”,

está reafirmado en *El capital* y constituye la inspiración humanista que le da “profundidad, fuerza y dirección” (Dunayevskaya, p. 129).

Partiendo del principio de que toda la historia del hombre puede reconstruirse a través del desarrollo del trabajo, puesto que el hombre es esencialmente *homo faber*, Marx demuestra cómo el trabajo se transforma de exteriorización de la creatividad humana en negación de ella misma, cuando el operario debe vender su fuerza-trabajo, es decir, transformarse en mercancía. En esta transformación la fuerza de trabajo viene a constituir, frente al capital constante (instalaciones, máquinas, materias primas), el capital variable, productor de plusvalor: el trabajo acumulado domina al trabajo vivo, constreñido a producir siempre más mediante un aumento que debe compensar la limitación de la jornada de trabajo.

En el capítulo sobre la ley general de la acumulación capitalista, Marx escribe: “Todos los medios para el desarrollo de la producción se trasmutan en medios de dominio y de explotación del productor, mutilan al operario, haciendo de él un hombre parcial, lo degradan a insignificante apéndice de la máquina, destruyen con el tormento de su trabajo el contenido del trabajo mismo. De allí se sigue que, en la medida en que el capital se acumula, la posición del operario, *cualquiera sea su retribución, alta o baja*, debe empeorar.”

De ahí proviene la resistencia de los trabajadores, que —dice en el mismo capítulo— tiende a sustituir ese fragmento de hombre “con el individuo totalmente desarrollado, apto para variados trabajos, pronto a enfrentar cualquier transformación de la producción, y para quien las diversas funciones sociales que desarrolla no son otra cosa que otros tantos modos de dar libre curso a sus capacidades naturales y adquiridas”.

Esta inspiración esencial en Marx, por la cual —afirma

Dunayevskaya— “la libertad humana es el principio al que está dirigida su obra, y por la que es adecuado definir su filosofía como un nuevo humanismo” (p. 160), resulta confirmada con un interesante análisis del proceso de composición del *Capital*, de su lógica y finalidad, y de la redacción de los volúmenes segundo y tercero. Y se ha destacado además, que el nombre de humanismo corresponde al marxismo no sólo en cuanto al fin que se propone (libertad humana), sino también en cuanto a la derivación de sus doctrinas de las sugerencias de la concreta acción histórica humana, esto es, de las luchas reales de las masas proletarias. Sin embargo, esta génesis de la doctrina marxista no puede convertirse en regla dogmática, en el sentido de que cualquier impulso o movimiento revolucionario de masas, aun cuando se produce donde no existe aún proletariado, debe convertirse siempre en elemento de orientación y constitución de la doctrina y acción socialistas.

Cuando Dunayevskaya reprocha a la Segunda Internacional y a la social democracia alemana el no haber aceptado para su propio programa y su propia acción los nuevos impulsos del año 1905 —esto es, no sólo la primera creación espontánea del Soviet (que a la sazón, como ella misma reconoce, no la consideraban importante ni Rosa Luxemburgo ni el propio Lenin), sino también los movimientos del África atrasada y la rebelión de los zulúes— parece trocar el deber de simpatía y solidaridad que todo partido socialista debe sentir hacia cualquier movimiento de rebelión de los oprimidos que reivindican su propia libertad, por una posibilidad u obligación de ver en esos movimientos de independencia una realización de socialismo y un elemento orientador del programa socialista. Olvida así que el humanismo marxista, que es realista, está vinculado a una concepción crítico-práctica de la historia que relaciona todo programa y acción histórica con la madurez de las condiciones objetivas y subjetivas; por consiguiente, puede

ver una apertura de horizonte socialista sólo donde se encuentra un proletariado desarrollado y consciente.

La inobservancia de esta exigencia ha sido justamente el error histórico del bolchevismo, que ha creído poder instaurar el socialismo con la toma del poder estatal en un país todavía semifeudal, hallándose constreñido, por lo tanto, a tomar el carácter dictatorial y totalitario que la autora deplora y rechaza.

Precisamente por esto resulta plena de interés y fecunda en enseñanzas la reconstrucción histórica que Raya Dunayevskaya realiza en la cuarta parte de su libro, sobre el desarrollo del pensamiento de Lenin, desde la caída de la Segunda Internacional hasta su testamento. Nos limitamos a destacar únicamente algunos puntos que revelan la contradicción —interna en la conciencia de Lenin— entre la exigencia democrática (que la autora aclara) y el programa bolchevique (que deja en la sombra).

Ya después de la represión de la revolución de 1905, Lenin había propugnado la idea —un tanto contradictoria— de una *dictadura revolucionaria democrática* del proletariado y de los campesinos, declarando que se hallaba en discusión la misión del proletariado en una revolución no socialista, sino burguesa, en un país eminentemente campesino: “quien pretenda llegar al socialismo por un camino diverso del de la democracia política, llegará inevitablemente a conclusiones absurdas y reaccionarias, tanto en sentido económico como político” (p. 202).

Después de la caída de la Internacional (1914), descubre la crítica de Marx y Engels contra el aburguesamiento de los sindicatos, y proclama la necesidad de “ir más a fondo y más abajo” en la clase trabajadora; pero todavía no ve qué tipo de organización puede darse la revuelta espontánea de los trabajadores, hasta que en 1917 los trabajadores rusos retoman por propia iniciativa el fugaz ejemplo de 1905 (que a Lenin le había parecido entonces sin im-

portancia), y crean en todo el país los Soviets: de obreros, de soldados y de campesinos. Y en esta creación espontánea de las masas Lenin considera superado todo peligro de formación de *élites*, y proclama: “todo el poder a los Soviets”.

Ello significaba sustituir todo plano de gobierno y toda dirección de técnicos y burócratas por el *control directo de los trabajadores*: “los trabajadores deben reclamar la instauración inmediata del control de hecho, que debe ser ejercido por los trabajadores mismos... Yo confío sólo y exclusivamente en los trabajadores, en los soldados, en los campesinos, capaces de hacer frente mejor que los funcionarios, mejor que la policía, a los problemas prácticos y difíciles de aumentar la producción de alimentos y mejorar su distribución, mejorar los suministros para los soldados, etcétera” (p. 209).

El único modo de tener democracia genuina, proletaria (afirma en *El Estado y la revolución*) es suprimir la burocracia y dar todo el poder a los trabajadores, con “la introducción inmediata del control y de la superintendencia por parte de todos... todos los operarios, todos los campesinos, todos los trabajadores, todos aquellos que son explotados, la población entera hasta el último hombre” (página 211). Sólo así se realizaría la sociedad sin clases auspiciada por Marx, y “la reintegración de las capacidades manuales y mentales del hombre en el productor abriría la verdadera historia de la humanidad”.

Frente a estas afirmaciones de democracia ultraradical, con que la autora perfila la figura política de Lenin, es inevitable preguntarnos: ¿cómo pudo semejante orientación desembocar en la gestión burocrática de la producción y en la dictadura del partido comunista, que constituía, además, una exigua minoría? ¿Y cómo luego, en ocasión de la insurrección de los marinos y de la población de Kronstadt que se rebeló para reivindicar los derechos y la liber-

tad de los Soviets, Lenin se puso del lado de la despiadada represión? La respuesta no está en el estado de guerra exterior en que la Rusia bolchevique se hallaba acosada por las hostilidades que la circundaban de todas partes; sino sobre todo en el conflicto interno del partido en el poder, con las mismas masas campesinas y obreras y con sus exigencias y aspiraciones.

El mismo Lenin había observado que “la derrota de los explotadores es la parte más fácil de la revolución social. Después viene el trabajo duro y más importante”, de llevar a la práctica la proclamada creación de una sociedad socialista. No se trataba solamente de distribuir alimentos, sino de crear toda una organización productiva e industrial en el inmenso país; no se trataba solamente “de abolir la distinción entre trabajador del brazo y trabajador de la mente”, sino de crear y de organizar los medios de producción necesarios a una sociedad socialista. Esta ardua preparación del futuro exigía sacrificios presentes que las masas no aceptaban espontáneamente; exigía renunciadas a sus aspiraciones (como el hambre de tierra de los campesinos) a las que sólo una férrea imposición podía obligarlos.

Así, mientras Lenin proclamaba la abolición de las jerarquías, de las *élites*, de la tecnocracia, veía en seguida en el partido llegado al poder “una apasionada disposición al autoritarismo; veía la afirmación progresiva de la burocracia; veía a los Soviets, saludados por él como libre “escuela de comunismo” y de autodisciplina, sometidos en cambio a las ya repudiadas “órdenes provenientes de lo alto”; veía —y debía discutir con Trotsky y con otros— el conflicto entre los sindicatos y el Estado; veía “al Estado de los trabajadores” encaminarse a su transformación en “una sociedad gobernada por el capitalismo de Estado” (página 231).

¿Pero todo ello era el resultado de mala voluntad, de arbitrariedad, de usurpación de dirigentes desprovistos de

escrúpulos, a los que Lenin hubiera podido oponerse e impedir su avance? Ciertamente que no: era toda una condición necesariamente intrínseca al fin que él y su partido habían impuesto a la revolución rusa. Como lo he dicho otra vez, el bolchevismo, con la pretensión de saltar en Rusia las fases de la evolución histórica trabajosamente transitadas por el mundo occidental, y de pasar de la sociedad feudal directamente a la sociedad socialista sin atravesar la fase de desarrollo del capitalismo, no ha hecho otra cosa, en realidad, que reemplazar a la burguesía por el Estado en la misión de crear y desarrollar —con el sacrificio forzoso de las masas trabajadoras— un formidable capitalismo de Estado, más duro e inexorable que el capitalismo privado, porque puede usar directamente la organización del poder político y toda la potencia de sus instrumentos para dominar férreamente a los individuos y a las masas. El mismo Lenin no vaciló ante el empleo de medidas fuertes contra las oposiciones y resistencias de los “enemigos de la revolución”; la proclamada exigencia de democracia se convertía en ejercicio de poder dictatorial, no sólo como consecuencia del estado de guerra exterior, impuesto por los rusos blancos y por la hostilidad de los Estados capitalistas, sino también por el conflicto interior entre las exigencias del programa bolchevique y las exigencias espontáneas de las masas.

No debe echarse en olvido todo esto si se quiere comprender históricamente el cuadro impresionante que Dunaevskaya traza del *mundo ruso* paralelamente con el *mundo americano* en la quinta parte de su libro, que estudia el “problema de nuestra época” como conflicto de “capitalismo de Estado contra libertad”. Para el mundo ruso, las raíces de los desarrollos ulteriores, esclarecidos por la autora, deben buscarse en las contradicciones no consideradas por ella, en las que estaban envueltos el programa y la acción de Lenin y del bolchevismo desde el comienzo, como

tuve ocasión de probar entonces, en mis estudios de 1920-1923, sobre *Significado y enseñanzas de la Revolución rusa* (*Sulle orme di Marx*, III ed., vol. I, Bolonia, 1923). Todos los conflictos posteriores con las masas que la autora titula “El capitalismo de Estado contra la rebelión de los trabajadores”, derivan de esas causas primordiales, y no pueden considerarse sólo como desviaciones del leninismo, causadas por el surgimiento de manías planificadoras, en parte con Trotsky y sobre todo con Stalin.

Los planificadores debían ponerse necesariamente contra las aspiraciones de los trabajadores para lograr la acumulación del capital indispensable para el desarrollo industrial. Por eso la autora puede parangonar la obra de Stalin con la misión histórica de acumulación y producción que, como notaba Marx, la economía clásica atribuía a la burguesía. La economía clásica, agregaba Marx, no se engañó ni siquiera un instante sobre el dolor que acompaña al nacimiento de la riqueza. “Y así es como —prosigue Dunayevskaya— tampoco Stalin se engañó... Su voluntad de hierro era la manifestación de la tendencia objetiva del desarrollo industrial” (pp. 242-4).

El aumento de la jornada de trabajo, la introducción del sistema de destajo y del stajanovismo, los campos de trabajo forzado, la tendencia a pagar al trabajador el mínimo salario y extraerle el máximo de plusvalor, la legislación draconiana del trabajo, la perversión de las relaciones entre máquina y hombre, en la que el trabajo muerto domina sobre el trabajo vivo, son todos aspectos y momentos, documentados por la autora, de este proceso de desarrollo del estado totalitario, cuya palabra de orden es: alcanzar y sobrepasar a los países capitalistas.

Ésta es la obsesión de Stalin, que inspira su despiadada acción en la liquidación de todas las resistencias. Pero que su planificación a ultranza fuera una exigencia intrínseca al mismo partido y al Estado bolchevique, resulta del he-

cho de que —como señala la autora— su desaparición “no significa que sus pendencieros herederos cambiaran en lo más mínimo la estructura capitalista de Estado que él había dejado. No la modificaron en ninguna de sus partes, ni antes ni después de la *destalinización*” (p. 279).

Pero al mismo tiempo, las ulteriores vicisitudes demuestran cómo las exigencias del partido en el poder se hallan en conflicto con las de las masas de trabajadores. Raya Dunayevskaya traza rápidamente la historia de la insurrección de los trabajadores de la Alemania oriental de junio de 1953, que estalló al grito de “no queremos ser esclavos”; la rebelión de los presos políticos rusos de los campos de trabajo forzado de Vorkuta en julio de 1953; la insurrección de los trabajadores de Budapest y de Hungría en octubre de 1956; todas dominadas a hierro y fuego por las fuerzas militares rusas, no sin haber mostrado su ímpetu vigoroso. Y luego se pregunta: ¿quién había oído hablar de una insurrección de masas contra una dictadura totalitaria, antes del 17 de junio de 1953? ¿Quién, antes de julio de ese mismo año, había oído hablar de trabajadores forzados que arrancan concesiones a un Estado policíaco? Son dos páginas de historia que muestran el camino de la libertad” (p. 287). Y comenta la insurrección de Hungría con la observación de que las fuerzas revolucionarias, a raíz de la represión, “fueron constreñidas a la clandestinidad, pero no desaparecieron. Y el fenómeno no se limita al territorio de Hungría. Millares de inscritos en los partidos comunistas de Occidente... se daban cuenta de que el comunismo ruso era sólo un nombre, puesto que la realidad era el capitalismo de Estado” (pp. 290 ss.).

La difusión de esta conciencia en el proletariado —concluye la autora— “es solamente un comienzo, pero es un comienzo”. La exigencia humana de libertad puede ser sofocada por un tiempo, pero no puede extinguirse nunca; el totalitarismo no puede confiar nunca en una victoria

definitiva, que supondría una inconcebible adaptación (no sólo resignada sino satisfecha) de los trabajadores a la *alienación* de sí mismos y de su trabajo.

La imposibilidad de semejante adaptación se pone de manifiesto sobre todo en el mundo norteamericano, donde la exigencia de libertad de los trabajadores se rebeló contra esa expresión suprema del capitalismo industrial y de su batalla por la productividad que es la *automación*, forma extrema de sometimiento del operario a la máquina, de negación de su libertad y creatividad, de su reducción a autómeta. Marx había previsto estos desarrollos cuando escribía: “Un sistema organizado de máquinas a las que se comunica el movimiento mediante mecanismos transmisores desde un autómeta central, es la forma de producción mediante máquinas, más perfeccionada que se conozca. El aligeramiento del trabajo también se convierte en una especie de tortura, puesto que la máquina no libera del trabajo al obrero, sino más bien quita todo interés al trabajo mismo” (citado por Dunayevskaya, p. 313).

El hombre es transformado en máquina y la máquina en mente: “el que hace funcionar la máquina siente su peso sobre cada hueso de su propio cuerpo: suda más, está más cansado, más tenso, y se siente totalmente inútil. Nunca se sobrepone a la máquina, sino, por el contrario, es la máquina la que se sobrepone a él, y lo mantiene aislado de sus compañeros de trabajo. Se siente tanto más aislado cuanto sus compañeros de la fábrica o del taller pierden su empleo en número cada vez mayor por causa de esa máquina monstruosa” (p. 301).

Para el obrero ya no se trata de salario, sino de calidad del trabajo; y no sólo porque éste se vuelve peligroso y aumentan los accidentes y disminuye la seguridad, sino más aún por la tensión continua a que está sometido el obrero (que lo vuelve neurótico y lo impele al empleo de *sedativos* con sus desastrosos efectos) y por la reducción de su

humanidad pensante a una especie de apéndice de la máquina.

Las reivindicaciones de los obreros que Raya Dunayevskaya expresa con frases de la tradición marxista —“trabajo estrechamente ligado a la vida; acción no separada del pensamiento; nueva unidad de teoría y práctica unificada en el mismo trabajador”— responden a un concepto de trabajo como actividad humana, que desarrolla todas las aptitudes del hombre, innatas y adquiridas. ¿Pero cómo convertirlas en acción? No basta decir, con la autora, que el nuevo impulso puede provenir solamente de los trabajadores (p. 314), y reclamar, por tanto, que corresponda a ellos el control de la producción (p. 320). Esto responde sin duda al problema de la liberación de todo sistema totalitario y de trabajo forzado, pero no al problema de la relación del hombre con la máquina y el automatismo. Sí es cierto que la solución de este segundo problema supone una sociedad nueva, y que ésta “debe construirla el pueblo trabajador, o no será construida jamás” (p. 330), queda en pie la pregunta decisiva: ¿en qué dirección esta sociedad de trabajadores podrá encontrar la solución del problema del trabajo alienado y de la construcción del nuevo humanismo en la era de la producción mecanizada y automatizada? ¿Es posible una solución integral y completa en nuestra época moderna, que no puede retrotraerse al artesano?

En la *Ideología alemana* Marx atribuye —como Rousseau— a la división del trabajo la reducción del hombre a fragmento de hombre, y reclama la liberación de la condena que lo somete de por vida a una forma exclusiva de actividad (cazador, pescador, pastor, o cualquier otro oficio); el hombre debe sentirse libre para cazar en ciertas horas, pescar en otras, apacentar el ganado en otras, es decir, libre de dedicarse a las más variadas actividades para desarrollar plenamente sus facultades humanas y satisfacer

sus tendencias. Pero esta exigencia un tanto utopista —casi tanto como el retorno a la naturaleza proclamado por Rousseau— no señalaba sin duda ninguna solución real para el problema de la *alienación* debida a la esclavización del hombre a la máquina.

A una reivindicación más concreta tendía Marx en *El capital*, por las sugerencias que le infundían las luchas de los trabajadores por la reducción de la jornada de trabajo, que era posible gracias al aumento de producción promovido por el uso mismo de las máquinas. La reducción de la jornada de trabajo significaba para el trabajador la disponibilidad de tiempo libre, es decir, la posibilidad de volver a adquirir cotidianamente durante algunas horas su autonomía de hombre, su capacidad para desarrollar actividades diversas conforme a sus gustos y necesidades materiales y espirituales, la posibilidad de desenvolver libremente su persona humana. De esta manera, la conjunción de trabajo manual y trabajo intelectual, perdida por el artesano al convertirse en obrero de la industria mecanizada, podía reconstituirse en cierto modo, no como unidad simultánea de los dos momentos, pero por lo menos como sucesión de fases diversas en la actividad de la misma persona, que lograba preservar del trabajo obligado una parte de su tiempo y de sus energías, para dedicarla a la satisfacción autónoma de sus tendencias y exigencias humanas.

Esto representa, sin embargo, una compensación parcial de la mortificación del ingrato trabajo alienado, pues no es aún una solución al problema de iluminar el trabajo mismo mediante la asociación de intelectualidad y manualidad, comprensión y mecanicismo, y brindar así al trabajador la conciencia de ser un hombre que actúa y no un puro apéndice de la máquina, sometido a su férreo dominio. Volver placentero el trabajo es la exigencia del nuevo humanismo; pero es posible en la moderna producción mecanizada y automatizada?

A la solución del problema puede encaminarnos la misma exigencia de la industria moderna, que requiere, en medida progresivamente creciente, mano de obra calificada en lugar de fuerzas brutas indiferenciadas. La calificación significa instrucción, iluminación de la inteligencia para la ejecución de la propia misión, comprensión del trabajo especializado, de sus medios y de sus métodos, posibilidad de colaborar en su perfeccionamiento, esto es, reconquista de la creatividad humana. Pero en la medida que basta para la industria y sus dirigentes, no basta aún para el trabajador: la instrucción suficiente para convertirlo en obrero calificado no alcanza a conferirle plena conciencia. Necesita ahondar más en el conocimiento de la máquina a que está adscrito y de las restantes, ligadas o no con ella, para sentirse dominador consciente de los mecanismos y no ciegamente dominado por ellos.

El grado de instrucción que el trabajador necesita para eso es mucho más elevado y profundo del que se requiere para hacer de él un obrero calificado; con el fin de superar la humillación de la *alienación*, el obrero debe sentirse casi como el ingeniero dueño de los secretos que pone en acción.

Ahora bien, llevar la instrucción de los obreros a semejante nivel no puede ser una exigencia sentida ni por el capitalismo —sea privado o de Estado— ni por las jerarquías directivas de la industria; sólo puede ser realmente sentida por los interesados que quieren sustraerse a la situación de autómatas deshumanizados y de apéndices de las máquinas, y reafirmar en el trabajo la propia humanidad, iluminándola plenamente.

Aquí entra en acción, por tanto, la exigencia afirmada por Dunayevskaya, la del control de los trabajadores en la construcción de la sociedad nueva y del nuevo humanismo: la limitación de la jornada de trabajo y el mayor conocimiento posible de los mecanismos de producción, son dos

condiciones para la solución del gran problema del trabajo alienado. Y sólo en la medida en que se logre resolver este problema, se alcanzará el fin que Marx proponía a los trabajadores: una asociación en la que el libre desarrollo de cada uno sea condición del libre desarrollo de todos.

VI. DE LOS PROBLEMAS DEL "MANIFIESTO" A LOS PROBLEMAS DEL FUTURO ¹

EN EL escrito *In memoria del Manifiesto dei comunisti*, con el que Antonio Labriola inició en 1895 la memorable serie de sus *Ensayos en torno a la concepción materialista de la historia*, hay un breve pasaje que sintetiza eficazmente el significado y fin esencial de la lucha de clases del proletariado, tal como la entendió y enunció Marx y como se desarrolló históricamente en el movimiento socialista: "El instinto de la propia situación —dice Labriola— induce a los proletarios, no bien se adiestran en el terreno político, a entender el socialismo en forma integral. Es decir, a entender que sólo a una cosa deben tender sobre todo: a la abolición del salariado, que una sola forma de sociedad es la que hace posible, antes bien necesaria, la eliminación de las clases; esto es, la asociación que no produce mercancías, y que tal forma de sociedad ya no es el Estado, sino su opuesto, o sea la regulación técnica y pedagógica de la convivencia humana, el *self-government* del trabajo." ²

La conexión establecida aquí entre la acción política del proletariado y su situación en la sociedad productora de mercancías, que convierte en mercancía al mismo trabajador y determina, por consiguiente, su aspiración a la reconquista de la propia cualidad de hombre en el autogobierno del trabajo, puede señalar el camino para resolver de manera concordante con el genuino pensamiento de Marx, algunos de los problemas más intensamente discutidos respecto del *Manifiesto* y de la doctrina del "comunismo crítico", del cual el mismo Labriola veía el nervio,

¹ Introducción a los ensayos de G. Galli, A. Landolfi y R. Tamburrano sobre el *Manifiesto comunista* y su valor actual.

² Cfr. en la p. 50 de la edición cuidada por Croce: *La concezione materialistica della Storia*, Bari, Laterza, 1938.

la esencia y el carácter decisivo en la "previsión morfológica a que el Manifiesto se refería por primera vez".³

Debemos detenernos aquí en esta página del *Manifiesto* en la que se delinea vigorosamente la situación presente de los trabajadores, reducidos a mercancía-fuerza de trabajo: "Estos operarios, obligados a venderse día tras día, no son más que una mercancía, igual que todas las demás, una mercancía sujeta, por tanto, a todas las alternativas de la concurrencia y a todas las fluctuaciones del mercado.

"La extensión de la maquinaria y la división del trabajo, quitan a éste, en el régimen proletario actual, todo carácter autónomo, toda libre iniciativa y todo atractivo para el obrero. El obrero se convierte en simple accesorio de la máquina, al que sólo se exige una operación mecánica, monótona, de fácil aprendizaje. Por eso los gastos que ocasiona el obrero se limitan casi exclusivamente al mínimo de lo que necesita para vivir y perpetuar su raza. Pero el precio de una mercancía, por tanto también el del trabajo, es igual a su costo de producción. Por consiguiente, el salario disminuye en la misma proporción que aumenta el tedio del trabajo. Aun más: en la misma proporción del aumento del uso de las máquinas y de la división del trabajo, aumenta también la masa del trabajo, sea por el aumento de las horas de trabajo, sea por el aumento del trabajo que se exige en una unidad dada de tiempo, por la creciente celeridad de las máquinas, etcétera.

"La industria moderna ha convertido al pequeño taller del maestro artesano patriarcal en la gran fábrica del capitalista industrial. Masas de obreros apiñados en las fábricas son organizadas militarmente. Son sometidas, como soldados rasos de la industria, a la vigilancia de una jerarquía completa de suboficiales y oficiales. Los obreros no son sólo siervos de la *burguesía*, del Estado *burgués*; son esclavizados todos los días y a todas horas por la máquina, por el

³ Cfr. p. 36 de la edición citada.

vigilante, y sobre todo por el *burgués* fabricante en persona. Este despotismo es tanto más mezquino, odioso y exasperante cuanto más abiertamente proclama el beneficio como su propio y último fin".⁴

Aquí se entrelazan varios motivos para explicar la reacción espiritual de los trabajadores a la humillación y al sufrimiento de su situación presente y sus exigencias de un cambio radical. Dos son los principales y son los que hoy podemos reconocer intuidos ya por Hegel y mencionados en sus manuscritos juveniles de 1801, inéditos hasta época reciente y por tanto desconocidos por Marx. Hegel había escrito precisamente: "Cuanto más se mecaniza el trabajo, tanto más disminuye su valor, y tanto más el individuo se convierte en instrumento. . . El valor del trabajo disminuye en la misma medida en que aumenta la productividad del trabajo. . . las facultades del individuo se restringen al infinito, y la conciencia del trabajador en la fábrica se degrada al más bajo nivel de monotonía."⁵

Están aquí mezclados y expresados en forma indistinta los dos motivos que aparecen más distintamente individualizados en el citado pasaje del *Manifiesto*. En éste está precisamente, en primer lugar, la *alienación* del hombre y de su trabajo, que había sido objeto de la reflexión y de la indignación de Marx en los escritos de los años 1843-1845, de la *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel* y de los *Manuscritos económico-filosóficos* de 1844 a la *Sagrada familia* y a la *Ideología alemana*, compuestas estas dos en colaboración con Engels, además de varios otros fragmentos y apuntes menores de los mismos años. Y en segundo lugar, con la observación de la conversión del obrero en mercancía, sometida como tal a la ley de la concurrencia que la reduce a un precio siempre decreciente, está la teoría de

⁴ Cfr. pp. 91 ss. del citado volumen de Labriola, y pp. 109 ss. de la edición Cantimori Mezzofanti del *Manifiesto* (Einaudi, 1962).

⁵ Cfr. Raya Dunayevskaya, *Marxismo y libertad*, Florencia, 1962, p. 11 (cita tomada de H. Marcuse).

la "misericordia creciente" (agravada por el continuo aumento de la cantidad de trabajo exigida), que, según Sorel, Marx habría tomado del libro de Engels sobre *La condición de las clases trabajadoras en Inglaterra*.

Prescindiendo de otros elementos menos importantes, esta teoría del empobrecimiento progresivo, unida a la de la proletarianización, también progresiva, de las clases medias, ha dado lugar a una ardiente discusión y al movimiento *revisionista* desarrollado especialmente a partir de Bernstein. La polémica entre quienes consideran la teoría confirmada y quienes la consideran desmentida por la historia ulterior, puede verse resumida en el ensayo dedicado a su examen por Giorgio Galli, donde expone, entre las otras opiniones, también la que he sostenido yo desde 1912 en mi libro sobre *El materialismo histórico en F. Engels*, interpretando la creciente miseria, sea en sentido relativo, sea como ley de tendencia, cuya caracterización y conversión en *mito* se usa como estímulo para la acción de resistencia de la clase trabajadora, que debe impedir que se convierta en realidad.

Pero tanto yo —que escribía cuando aún eran inaccesibles los *Manuscritos económico-filosóficos* y la *Ideología alemana* donde se desarrolla la teoría de la *alienación* del trabajo y del trabajador—, cuanto otros escritores posteriores, que expresaron puntos de vista análogos a los míos, no teníamos en cuenta la importancia atribuida por Marx a la misma *alienación*, como impulso para las reivindicaciones del proletariado y su acción revolucionaria por la reconquista de la personalidad humana y de la libertad de su desarrollo. La publicación y difusión de los escritos inéditos de 1844-1845 permite ahora, más aún, impone a los estudiosos de Marx, la vinculación del mismo concepto de "misericordia creciente" de los proletarios con el de la *alienación* del trabajo y del hombre. "Mientras el hombre no se reconozca como hombre, y no haya organizado el mundo

humanamente —escribía Marx en 1844 en un comentario a James Mill—, su ser social se manifiesta bajo la forma de la *alienación*. . . Por tanto, su actividad se le presenta como tormento, su propia creación se le presenta como un poder extraño, su riqueza como pobreza. . . , su vida se le aparece como el sacrificio de su vida; la realización de su ser le parece como la irrealización de su vida, su producción como la producción de su nada; su poder sobre el objeto le parece como poder del objeto sobre él mismo: él mismo, señor de su creación, se siente como el siervo de esta creación."

Ahora bien: sólo por este concepto de *alienación* cual elemento constitutivo del sentido de *misericordia* del trabajador, puede entenderse cómo para Marx lo esencial para la rebelión del trabajador contra su condición no resida tanto en la medida del salario, cuanto en la conciencia de la inhumanidad, de la negación de su valor humano y de su exigencia de libertad y desarrollo espiritual. Por eso sólo a la luz de este concepto de la *alienación* puede advertirse y entenderse el significado y la importancia de declaraciones de Marx como las contenidas en un lugar del *Capital*, oportunamente destacado por Raya Dunayevskaya en *Marxismo y libertad* (p. 128 de la edición italiana).

"Todos los medios para el desarrollo de la producción se convierten en medios de dominio y de explotación del productor, mutilan al obrero hasta reducirlo a una porción de hombre, lo rebajan a apéndice de la máquina, quitan todo interés a su atormentador trabajo, alejan del trabajador las fuerzas intelectuales del proceso del trabajo a medida que incorporan la ciencia a éste como potencia independiente; deforman las condiciones en que trabaja, lo someten durante el proceso de trabajo al despotismo más odiosamente minucioso, transforman su tiempo de vida en tiempo de trabajo, arrojan a su mujer y a sus niños bajo las ruedas del Juggernaut del capital. . . Resulta así que a

medida que el capital se acumula, tiene que empeorar la situación del obrero, *cualquiera que sea su retribución, alta o baja.*" (*El capital*, I, "La ley general de la acumulación capitalista".)

Tenemos aquí una reafirmación plena del motivo de la *alienación*, desarrollado ya en los escritos de 1844-1845, con la conclusión de que la *miseria* por la que más sufre el trabajador, no es tanto de carácter económico cuanto espiritual, y como tal no puede ser suprimida ni atenuada por mejoras en la paga de su trabajo, sino que persiste igualmente, "sea alta o baja su retribución".

Cierto es que Marx agrega inmediatamente la consideración acerca de la formación del ejército industrial de reserva (el ejército de los desocupados), que da lugar, por medio de la concurrencia, a la degradación económica de los trabajadores frente a la progresiva acumulación del capital; pero esto le sirve especialmente para perfilar la previsión del momento del choque decisivo y final, y por otra parte, no lo presenta como separado o separable del momento de la alienación.

"En fin, la ley que mantiene siempre en equilibrio el exceso relativo de población, o el ejército industrial de reserva, con el monto y la energía de la acumulación, remacha al trabajador al capital más sólidamente de lo que sujetan a Prometeo a las rocas las cuñas de Hefaiostos. Esta ley determina una acumulación de miseria proporcionada a la acumulación de capital. La acumulación de riqueza en uno de los polos, es al mismo tiempo acumulación de miseria, trabajo abrumador, esclavitud, ignorancia, embrutecimiento y degradación moral en el polo opuesto. . ."

Los dos motivos —el de la alienación humana inherente al régimen de la mercancía y de la mecanización del trabajo, y el del empeoramiento económico provocado por la formación del ejército de reserva— están entrelazados; pero el que prevalece y parece decisivo es el motivo de la alie-

nación, que mantiene toda su fuerza no obstante cualquier posible mejoramiento económico: "sea alta o baja la retribución".

Estas observaciones, de ningún modo vuelven vana o superflua la discusión que se ha desarrollado entre intérpretes y críticos del marxismo acerca del significado que debe darse a la teoría de la miseria creciente; pero deben integrarla, pues es preciso mostrar que aun cuando, después de 1845, Marx acoge este motivo y lo destaca especialmente, no abandona el que concierne a la alienación, afirmado con anterioridad; al contrario, le da igualmente todo su significado.

Podemos y debemos agregar que, mientras el motivo de la miseria creciente estaba destinado a perder poco a poco —para Marx mismo y más aún para las generaciones sucesivas— su fuerza a causa de la misma evolución económica y política de la sociedad capitalista, del desarrollo del proletariado y de su organización y fuerza de presión, en cambio, el de la alienación del hombre y del trabajo estaba destinado a mantener toda su gravitación, e incluso a aumentarla cada vez más por los avances de la mecanización industrial y el advenimiento de la automatización. El examen del desarrollo del capitalismo posterior al *Manifiesto*, contenido en el ensayo de Antonio Landolfi, muestra, en efecto, con la evidencia de la objetiva reconstrucción histórica, cómo la acción de las fuerzas y exigencias inherentes al capitalismo, al proletariado y al Estado moderno, desarrolla en los países industriales todo un proceso de transformación económica y política, que lleva no sólo a la neutralización y eliminación de la tendencia al empobrecimiento progresivo de las clases trabajadoras, sino más bien a una elevación creciente de su tenor de vida.

Varios son los factores que actúan en este sentido: la misma tendencia expansiva del capitalismo, que lleva consigo el incremento de la oferta de trabajo; la organización sin-

dical de los trabajadores, que presiona con su propia fuerza, ya directamente sobre los capitalistas, ya indirectamente a través de los poderes públicos, de los que obtiene —además de eventuales intervenciones y mediaciones— la legislación social protectora del trabajo, la limitación de la jornada, la protección de las mujeres y los niños, la libertad de organización y de huelga, los seguros contra la desocupación, la vejez y los infortunios, la protección de las cooperativas de producción y de consumo, las oficinas de colocación, etcétera, la intervención creciente del Estado en la economía, con la gestión directa de los servicios públicos y de grandes haciendas de importancia fundamental, con la nacionalización de las fuentes de energía, las obras públicas, la planificación y la programación general, etcétera.

Se verifica así, de manera notable en los mismos Estados capitalistas, ese proceso que el *Manifiesto* fijaba como programa inmediato para el proletariado, cuando llegara a "organizarse como clase dominante": "El proletariado usará su dominio político para arrancar poco a poco a la burguesía todo el capital, para centralizar todos los instrumentos de producción en manos del Estado; es decir —explicaba el *Manifiesto*—, del proletariado organizado como clase dominante —y para multiplicar en el tiempo más breve posible la masa de las fuerzas productivas."

En este proceso se elimina, por tanto, la amenaza del empobrecimiento creciente, que se sustituye por la tendencia a un progresivo estado de bienestar también en los regímenes de capitalismo privado (además de los de capitalismo de Estado, como el ruso y los afines), y sólo subsiste con toda su gravedad en los países precapitalistas, es decir, en las zonas todavía vastísimas de subdesarrollo, donde el pauperismo dominante podrá ser superado sólo con el advenimiento de un capitalismo (privado o de Estado) que reproduzca el trabajoso proceso de superación cumplido ya por los países más avanzados.

Así queda eliminado en los países capitalistas avanzados el problema de la miseria creciente; pero en virtud del mismo proceso de la industrialización que lleva a su superación, se agudiza más que nunca, en uno de sus aspectos esenciales, el otro problema, el de la alienación del trabajo y del trabajador.

Y para esta agudización no es preciso que intervengan los sistemas del trabajo forzado, del stajanovismo y otros afines, que incluso el capitalismo de Estado no ha vacilado en introducir en Rusia para aumentar la productividad. Basta el puro proceso de mecanización creciente del trabajo industrial, y sobre todo la intervención de la automatización, para llevar a su extrema gravedad esa condición de alienación que Marx describió con rasgos tan vigorosos, y que Hegel había sintetizado ya en la lacónica observación: "cuanto más se mecaniza el trabajo, tanto más... el individuo se convierte en mero instrumento".

Raya Dunayevskaya ha presentado de modo vivo e impresionante, a través de declaraciones de trabajadores norteamericanos, la intolerancia de esta reducción del hombre a instrumento y siervo de la máquina, provocada por la introducción de la automatización. Pero no hay razón alguna para que en el régimen de capitalismo de Estado (por más que se bautice con el nombre de comunismo) no se produzcan los mismos efectos en grado igual, sino mayor, que en el régimen de capitalismo privado; ni, por otra parte, las necesidades mismas del progreso permiten, ni en un caso ni en el otro, pensar en prescindir de la mecanización y de la automatización.

Marx atribuía la alienación a la división del trabajo y a su unión con la propiedad privada. Pero la abolición de la propiedad privada puede anular tan sólo ese elemento de la alienación representado por la reducción del hombre a mercancía y por la humillación de servir al provecho del capitalista; no anularía, en cambio, el otro elemento, cons-

tituido por la reducción del hombre a autómeta, a siervo de la máquina e instrumento de la producción mecanizada. Ni tampoco se trata de soñar, con Rousseau, en una abolición de la división del trabajo, para devolver al productor su unidad de hombre.

El problema de la alienación del trabajo aparece ligado, pues, al proceso de la producción industrializada en forma más permanente y más grave que la amenaza de la miseria creciente. Parece que no es privativo del régimen capitalista, sino también de un régimen verdaderamente socialista, que no quiera renunciar al progreso productivo y al bienestar material de sus asociados. La crítica marxista, que ha revelado claramente la gravedad de la alienación del hombre, exige, pues, una investigación de los remedios, en interés no sólo de cualquier sociedad capitalista (de capitalismo de Estado o privado), sino también en el de una verdadera sociedad socialista, que no puede sustraerse al mismo problema.

La división del trabajo a la cual Marx imputaba especialmente la alienación del hombre, era la escisión entre trabajo manual y trabajo intelectual, que quita a la materialidad del trabajo la luz de su creatividad intelectual. El problema que se impone está en restablecer la unidad del trabajo manual mecánico con el trabajo intelectual.

Marx había advertido, por una parte, cuando trata en *El capital* la jornada laboral, la importancia que tiene para el obrero la reducción de esa jornada, que le permite recuperar cotidianamente, durante ciertas horas, la libre disponibilidad de la propia persona y actividad, es decir, la libertad del propio desarrollo espiritual y la posesión de su propia inteligencia y creatividad. Pero, por otra parte, había señalado también, en su polémica contra los hermanos Bauer (*Sagrada familia*) la sed de conocimiento y de comprensión propia de los obreros. Esta sed exige, desde luego, la posibilidad de aprender, de meditar y discutir cosas aje-

nas a su trabajo, pero no puede satisfacerse sólo con ello, y puede sentirse satisfecha únicamente cuando sea aplicada al mismo trabajo, y pueda iluminarlo así con su luz intelectual, confiriendo a su ejecutor el carácter de operador consciente, que domina mentalmente su trabajo y no es dominado por él, que puede comprender lo que hace y por qué lo hace, y darse cuenta de la eventual existencia de defectos en él y de posibilidades de perfeccionamientos, y puede estudiarlos, proyectarlos, efectuarlos.

La creatividad inteligente, poseída ya por el artesano independiente, y perdida por el operario industrial en el trabajo mecanizado y automatizado, puede ser así, en cierta medida, reconquistada mediante una instrucción y preparación cognoscitiva adecuada, esto es, superior a la común formación del operario *calificado*, y alcanzable sólo con un grado de cultura que llegue a darle conciencia del complicado proceso mecánico automatizado en que participa. La superación de la alienación bajo este aspecto es, pues, una cuestión de conocimiento, de instrucción y de comprensión: resolver semejante problema, que subsistirá en una sociedad socialista no menos que en la capitalista, es un deber cuya urgencia e imprescindibilidad puede ser sentida por aquella mucho más que por ésta, y que podrá ser afrontado y satisfecho por ella tan sólo, en cuanto sea gestada directamente por los mismos trabajadores interesados.

La conciencia de tal exigencia puede haber inspirado precisamente la formulación programática del *Manifiesto* que hemos citado: "El proletariado usará su dominio político para arrancar poco a poco a la burguesía todo el capital, para centralizar todos los instrumentos de producción en manos del Estado, es decir, del proletariado organizado como clase dominante". Pero, dada semejante formulación, ¿cómo pudo Antonio Labriola escribir en el pasaje de *In memoria del Manifiesto dei cumunisti* que hemos transcrito al principio, esas palabras: "que tal forma de socie-

dad ya no es el Estado, sino más bien su opuesto, o sea la regulación técnica y pedagógica de la convivencia humana, el *self-government* del trabajo?"

Aquí nos encontramos, evidentemente, frente a una oscilación entre conceptos diversos y opuestos del Estado, lo que plantea el problema de que trata el ensayo de Tamburrano. Hace ya más de medio siglo, discutiendo en mi *Materialismo histórico en F. Engels* (cap. XII) el problema de las superestructuras en el materialismo histórico, había probado cómo Engels contradujo su misma definición del Estado cual máquina para la opresión de clases o instrumento de la clase dominante, admitiendo una preexistencia del mismo a la primera división de las clases y una función de correspondencia con todas las necesidades de la sociedad civil, pero acompañada por la tendencia a hacerse autónomo de ésta y a dominarla. Tamburrano retoma y amplía esta demostración, extendiéndola a Marx y aclarando el concepto de dictadura del proletariado, como tránsito a la supresión de todas las clases y a una sociedad sin clases, tal como fue realizada por la Comuna de París, esto es, contraria a todo concepto totalitario.

Sin embargo, la fórmula de Engels: "En el lugar del gobierno sobre las personas aparece la administración de las cosas y la dirección de los procesos productivos", lejos de relegar —como él decía— el Estado a un museo arqueológico junto a la devanadera y al hacha de bronce, le asigna una función esencial y permanente de planificador y gestor de las fuerzas de producción, que parecería ser precursora de la previsión de Mannheim: "No es la sociedad la que absorbe al Estado, sino el Estado el que absorbe a la sociedad."

La evolución de las relaciones entre sociedad y Estado ha llevado, efectivamente, a este último a pasar de la observancia del principio del *laissez faire* a una progresiva intervención en la economía bajo las múltiples presiones de

las reivindicaciones proletarias, de la aparición de las crisis, de las guerras mundiales y de todo un conjunto de nuevas y crecientes exigencias que acompañan la transformación de la sociedad civil, con el aumento del número de asalariados de la industria y de dependientes del Estado, del sector terciario y de los técnicos necesarios para la producción moderna. Desaparece progresivamente el artesano y el profesional independiente; la libre competencia cede el puesto al capitalismo oligopolístico; predomina dondequiera la *routine* y la burocracia anónima; desaparece el espíritu de iniciativa y de independencia; en lugar de la exigencia de libertad se afirman el conformismo y la psicología de masa, ayudados y promovidos por la educación, por la propaganda, por la acción de la prensa, del cine, la radio, la televisión, orientadas todas hacia el fin de la persuasión de masas, con exclusión del diálogo con los oyentes, los lectores y los espectadores, que absorben pasivamente, sin reacción alguna, la acción ejercida sobre su espíritu.

Por otra parte, todo concurre a la ampliación de las funciones del Estado; de la persistencia de la guerra fría a las necesidades de la planificación económica y a la creciente exigencia de trabajos y servicios públicos, en cuyo ejercicio el Estado elude en gran parte el control del parlamento y de la opinión pública. Ciertamente es que en los países capitalistas el poder se ha ido concentrando en manos de grupos restringidos (jerarquías industriales, militares, eclesiásticas) que tratan de dominar la gestión de la cosa pública; pero, por otra parte, se ha ampliado la esfera de intervención del Estado en la economía, para corregir desequilibrios y deficiencias del mecanismo capitalista y evitar riesgos y amenazas de crisis y conflictos ruinosos.

De acuerdo con una feliz comparación, el Estado actúa como termostato para mantener el regular funcionamiento del mecanismo social y productivo; pero —lo que es más importante— interviene también en medida progresiva-

mente creciente y directa con la planificación, que tiende a hacerse independiente de los intereses de grupo y a dominarlos, introduciendo el concepto de servicio público en la dirección de la economía. Por este camino, los países del capitalismo privado tienden a asimilarse cada vez más a los países del capitalismo de Estado (llamados comunistas): el Estado llega así —como dice Tamburrano— a poner en discusión la esencia misma de la sociedad capitalista.

Pero en esta misma aproximación sustancial de los países de capitalismo privado a los de capitalismo de Estado está implícito el peligro de que aparezca también en ellos el totalitarismo, que se encuentra ya actualmente en fase de desarrollo tendencial en la misma sociedad industrial de Occidente.

Los elementos y las causas de este totalitarismo son esencialmente y dondequiera, de un lado la omnipotencia de las jerarquías burocráticas, que en los regímenes comunistas constituyen la *nueva clase* dominante, y tienden a imponerse no sólo en la dirección económica sino también en la política e ideológica de la sociedad; y del otro, la cultura de masas determinada por las condiciones de vida socializada y por todos los factores educativos (a menudo des-educativos) y por las múltiples influencias que tienden a transformar al hombre en autómatas, que renuncia a su pensamiento independiente y a su personalidad libre y activa.

Ahora bien, la posibilidad de evitar el totalitarismo no puede ser garantizada por medidas legislativas, como una constitución democrática, la limitación de los poderes de la burocracia, la elección de representantes funcionarios y jefes desde abajo en lugar de los nombramientos desde arriba, leyes para el control y la rendición periódica de cuentas a los electores y al público, descentralización, libertad de los partidos, y otras medidas semejantes. Cualquier constitución y disposición legislativa resulta letra muerta si no

existe una exigencia pública y vigilante para hacerla efectiva y mantenerla operante.

Por consiguiente, sólo la resistencia de la conciencia pública puede ser eficaz; sólo la exigencia fuertemente sentida y vigorosamente mantenida de la libertad de pensamiento, de conciencia, de expresión, de crítica, de propaganda, de asociación, de iniciativa, puede obrar eficazmente. Pero para ello es preciso difundir y mantener viva la conciencia del peligro insito en la mentalidad del *hombre-masa* que renuncia a la autonomía espiritual; es preciso hacer sentir que la libertad no es nunca una posesión que, una vez conquistada, persiste por su propia fuerza, sino una conquista incesante, que es necesario renovar día a día, hora a hora, con la vigilante tensión de cada uno y de todos.

Sólo a este precio podrá alcanzarse una sociedad verdaderamente socialista, es decir, esa asociación auspiciada por el *Manifiesto*, en la que el libre desarrollo de cada uno sea condición del libre desarrollo de todos.

ÍNDICE

I. El materialismo histórico como humanismo realista	7
II. La concepción del hombre en Marx	25
III. Fromm y la interpretación de Marx	55
IV. La fundación del materialismo histórico	62
V. Marxismo y libertad	92
VI. De los problemas del <i>Manifiesto</i> a los problemas del futuro	111