

**GAJO PETROVIC**



**¿QUÉ ES LA  
LIBERTAD?**

# ¿QUÉ ES LA LIBERTAD?



Colección

**SOCIALISMO y LIBERTAD**

Libro 113

Colección  
**SOCIALISMO y LIBERTAD**

**Libro 1 LA REVOLUCIÓN ALEMANA**

Víctor Serge - Karl Liebknecht - Rosa Luxemburgo

**Libro 2 DIALÉCTICA DE LO CONCRETO**

Karel Kosik

**Libro 3 LAS IZQUIERDAS EN EL PROCESO POLÍTICO ARGENTINO**

Silvio Frondizi

**Libro 4 INTRODUCCIÓN A LA FILOSOFÍA DE LA PRAXIS**

Antonio Gramsci

**Libro 5 MAO Tse-tung**

José Aricó

**Libro 6 VENCEREMOS**

Ernesto Guevara

**Libro 7 DE LO ABSTRACTO A LO CONCRETO - DIALÉCTICA DE LO IDEAL**

Edwald Ilienkov

**Libro 8 LA DIALÉCTICA COMO ARMA, MÉTODO, CONCEPCIÓN y ARTE**

Iñaki Gil de San Vicente

**Libro 9 GUEVARISMO: UN MARXISMO BOLIVARIANO**

Néstor Kohan

**Libro 10 AMÉRICA NUESTRA. AMÉRICA MADRE**

Julio Antonio Mella

**Libro 11 FLN. Dos meses con los patriotas de Vietnam del sur**

Madeleine Riffaud

**Libro 12 MARX y ENGELS. Nueve conferencias en la Academia Socialista**

David Riazánov

**Libro 13 ANARQUISMO y COMUNISMO**

Evgueni Preobrazhenski

**Libro 14 REFORMA o REVOLUCIÓN - LA CRISIS DE LA**

**SOCIALDEMOCRACIA**

Rosa Luxemburgo

**Libro 15 ÉTICA y REVOLUCIÓN**

Herbert Marcuse

**Libro 16 EDUCACIÓN y LUCHA DE CLASES**

Aníbal Ponce

**Libro 17 LA MONTAÑA ES ALGO MÁS QUE UNA INMENSA ESTEPA VERDE**

Omar Cabezas

**Libro 18 LA REVOLUCIÓN EN FRANCIA. Breve historia del movimiento obrero en Francia**

1789-1848. Selección de textos de Alberto J. Plá

**Libro 19 MARX y ENGELS.**

Karl Marx y Friedrich Engels. Selección de textos

**Libro 20 CLASES y PUEBLOS. Sobre el sujeto revolucionario**

Iñaki Gil de San Vicente

**Libro 21 LA FILOSOFÍA BURGUESA POSTCLÁSICA**

Rubén Zardoya

**Libro 22 DIALÉCTICA Y CONSCIENCIA DE CLASE**

György Lukács

**Libro 23 EL MATERIALISMO HISTÓRICO ALEMÁN**

Franz Mehring

**Libro 24 DIALÉCTICA PARA LA INDEPENDENCIA**

Ruy Mauro Marini

**Libro 25 MUJERES EN REVOLUCIÓN**

Clara Zetkin

**Libro 26 EL SOCIALISMO COMO EJERCICIO DE LA LIBERTAD**

Agustín Cueva - Daniel Bensaïd. Selección de textos

**Libro 27 LA DIALÉCTICA COMO FORMA DE PENSAMIENTO - DE ÍDOLOS E IDEALES**

Edwald Ilienkov. Selección de textos

**Libro 28 FETICHISMO y ALIENACIÓN - ENSAYOS SOBRE LA TEORÍA MARXISTA EL VALOR**

Isaak Illich Rubin

**Libro 29 DEMOCRACIA Y REVOLUCIÓN. El hombre y la Democracia**

György Lukács

**Libro 30 PEDAGOGÍA DEL OPRIMIDO**

Paulo Freire

**Libro 31 HISTORIA, TRADICIÓN Y CONSCIENCIA DE CLASE**

Edward P. Thompson. Selección de textos

**Libro 32 LENIN, LA REVOLUCIÓN Y AMÉRICA LATINA**

Rodney Arismendi

**Libro 33 MEMORIAS DE UN BOLCHEVIQUE**

Osip Piatninsky

**Libro 34 VLADIMIR ILICH Y LA EDUCACIÓN**

Nadeshda Krupskaya

**Libro 35 LA SOLIDARIDAD DE LOS OPRIMIDOS**

Julius Fucik - Bertolt Brecht - Walter Benjamin. Selección de textos

**Libro 36 UN GRANO DE MAÍZ**

Tomás Borge y Fidel Castro

**Libro 37 FILOSOFÍA DE LA PRAXIS**

Adolfo Sánchez Vázquez

**Libro 38 ECONOMÍA DE LA SOCIEDAD COLONIAL**

Sergio Bagú

**Libro 39 CAPITALISMO Y SUBDESARROLLO EN AMÉRICA LATINA**

André Gunder Frank

**Libro 40 MÉXICO INSURGENTE**

John Reed

**Libro 41 DIEZ DÍAS QUE CONMOVIERON AL MUNDO**

John Reed

**Libro 42 EL MATERIALISMO HISTÓRICO**

Georgi Plekhanov

**Libro 43 MI GUERRA DE ESPAÑA**

Mika Etchebéherè

**Libro 44 NACIONES Y NACIONALISMOS**

Eric Hobsbawm

**Libro 45 MARX DESCONOCIDO**

Nicolás Gonzáles Varela - Karl Korsch

**Libro 46 MARX Y LA MODERNIDAD**

Enrique Dussel

**Libro 47 LÓGICA DIALÉCTICA**

Edwald Ilienkov

**Libro 48 LOS INTELECTUALES Y LA ORGANIZACIÓN DE LA CULTURA**

Antonio Gramsci

**Libro 49 KARL MARX. LEÓN TROTSKY, Y EL GUEVARISMO ARGENTINO**

Trotsky - Mariátegui - Masetti - Santucho y otros. Selección de Textos

**Libro 50 LA REALIDAD ARGENTINA - El Sistema Capitalista**

Silvio Frondizi

**Libro 51 LA REALIDAD ARGENTINA - La Revolución Socialista**

Silvio Frondizi

**Libro 52 POPULISMO Y DEPENDENCIA - De Yrigoyen a Perón**

Milcíades Peña

**Libro 53 MARXISMO Y POLÍTICA**

Carlos Néelson Coutinho

**Libro 54 VISIÓN DE LOS VENCIDOS**

Miguel León-Portilla

**Libro 55 LOS ORÍGENES DE LA RELIGIÓN**

Lucien Henry

**Libro 56 MARX Y LA POLÍTICA**

Jorge Veraza Urtuzuástegui

**Libro 57 LA UNIÓN OBRERA**

Flora Tristán

**Libro 58 CAPITALISMO, MONOPOLIOS Y DEPENDENCIA**

Ismael Viñas

**Libro 59 LOS ORÍGENES DEL MOVIMIENTO OBRERO**

Julio Godio

**Libro 60 HISTORIA SOCIAL DE NUESTRA AMÉRICA**

Luis Vitale

**Libro 61 LA INTERNACIONAL. Breve Historia de la Organización Obrera en Argentina.**

Selección de Textos

**Libro 62 IMPERIALISMO Y LUCHA ARMADA**

*Marighella, Marulanda y la Escuela de las Américas*

**Libro 63 LA VIDA DE MIGUEL ENRÍQUEZ**

Pedro Naranjo Sandoval

**Libro 64 CLASISMO Y POPULISMO**

Michael Löwy - Agustín Tosco y otros. Selección de textos

**Libro 65 DIALÉCTICA DE LA LIBERTAD**

Herbert Marcuse

**Libro 66 EPISTEMOLOGÍA Y CIENCIAS SOCIALES**

Theodor W. Adorno

**Libro 67 EL AÑO 1 DE LA REVOLUCIÓN RUSA**

Víctor Serge

**Libro 68 SOCIALISMO PARA ARMAR**

Löwy -Thompson - Anderson - Meiksins Wood y otros. Selección de Textos

**Libro 69 ¿QUÉ ES LA CONCIENCIA DE CLASE?**

Wilhelm Reich

**Libro 70 HISTORIA DEL SIGLO XX - Primera Parte**

Eric Hobsbawm

**Libro 71 HISTORIA DEL SIGLO XX - Segunda Parte**

Eric Hobsbawm

**Libro 72 HISTORIA DEL SIGLO XX - Tercera Parte**

Eric Hobsbawm

**Libro 73 SOCIOLOGÍA DE LA VIDA COTIDIANA**

Ágnes Heller

**Libro 74 LA SOCIEDAD FEUDAL - Tomo I**

Marc Bloch

**Libro 75 LA SOCIEDAD FEUDAL - Tomo 2**

Marc Bloch

**Libro 76 KARL MARX. ENSAYO DE BIOGRAFÍA INTELECTUAL**

Maximilien Rubel

**Libro 77 EL DERECHO A LA PEREZA**

Paul Lafargue

**Libro 78 ¿PARA QUÉ SIRVE EL CAPITAL?**

Iñaki Gil de San Vicente

**Libro 79 DIALÉCTICA DE LA RESISTENCIA**

Pablo González Casanova

**Libro 80 HO CHI MINH**

Selección de textos

**Libro 81 RAZÓN Y REVOLUCIÓN**

Herbert Marcuse

**Libro 82 CULTURA Y POLÍTICA - Ensayos para una cultura de la resistencia**

Santana - Pérez Lara - Acanda - Hard Dávalos - Alvarez Somoza y otros

**Libro 83 LÓGICA Y DIALÉCTICA**

Henry Lefebvre

**Libro 84 LAS VENAS ABIERTAS DE AMÉRICA LATINA**

Eduardo Galeano

**Libro 85 HUGO CHÁVEZ**

José Vicente Rangél

**Libro 86 LAS GUERRAS CIVILES ARGENTINAS**

Juan Álvarez

**Libro 87 PEDAGOGÍA DIALÉCTICA**

Betty Giro - César Julio Hernández - León Vallejo Osorio

**Libro 88 COLONIALISMO Y LIBERACIÓN**

Truong Chinh - Patrice Lumumba

**Libro 89 LOS CONDENADOS DE LA TIERRA**

Frantz Fanon

**Libro 90 HOMENAJE A CATALUÑA**

George Orwell

**Libro 91 DISCURSOS Y PROCLAMAS**

Simón Bolívar

**Libro 92 VIOLENCIA Y PODER - Selección de textos**

Vargas Lozano - Echeverría - Burawoy - Monsiváis - Védrine - Kaplan y otros

**Libro 93 CRÍTICA DE LA RAZÓN DIALÉCTICA**

Jean Paul Sartre

**Libro 94 LA IDEA ANARQUISTA**

Bakunin - Kropotkin - Barret - Malatesta - Fabbri - Gilimón - Goldman

**Libro 95 VERDAD Y LIBERTAD**

Martínez Heredia - Sánchez Vázquez - Luporini - Hobsbawn - Rozitchner - Del Barco

**LIBRO 96 INTRODUCCIÓN GENERAL A LA CRÍTICA DE LA ECONOMÍA POLÍTICA**

Karl Marx y Friedrich Engels

**LIBRO 97 EL AMIGO DEL PUEBLO**

Los amigos de Durruti

**LIBRO 98 MARXISMO Y FILOSOFÍA**

Karl Korsch

**LIBRO 99 LA RELIGIÓN**

Leszek Kolakowski

**LIBRO 100 AUTOGESTIÓN, ESTADO Y REVOLUCIÓN**

Noir et Rouge

**LIBRO 101 COOPERATIVISMO, CONSEJISMO Y AUTOGESTIÓN**

Iñaki Gil de San Vicente

**LIBRO 102 ROSA LUXEMBURGO Y EL ESPONTANEÍSMO REVOLUCIONARIO**

Selección de textos

**LIBRO 103 LA INSURRECCIÓN ARMADA**

A. Neuberg

**LIBRO 104 ANTES DE MAYO**

Milcíades Peña

**LIBRO 105 MARX LIBERTARIO**

Maximilien Rubel

**LIBRO 106 DE LA POESÍA A LA REVOLUCIÓN**

Manuel Rojas

**LIBRO 107 ESTRUCTURA SOCIAL DE LA COLONIA**

Sergio Bagú

**LIBRO 108 COMPENDIO DE HISTORIA DE LA REVOLUCIÓN FRANCESA**

Albert Soboul

**LIBRO 109 DANTON, MARAT Y ROBESPIERRE. Historia de la Revolución Francesa**

Albert Soboul

**LIBRO 110 LOS JACOBINOS NEGROS. Toussaint L'Ouverture y la revolución de Haití**

Cyril Lionel Robert James

**LIBRO 111 MARCUSE Y EL 68**

Selección de textos

**LIBRO 112 DIALÉCTICA DE LA CONCIENCIA – Realidad y Enajenación**

José Revueltas

**LIBRO 113 ¿QUÉ ES LA LIBERTAD? – Selección de textos**

Gajo Petrović – Milán Kangrga



## BILECHANKA

Canción de los Partisanos Yugoslavos

Entre fusiles y bayonetas,  
y guardias a nuestro alrededor  
se mueve lentamente nuestra tropa  
a través de Bilecki karst

Se oye el eco de las pisadas en las rocas;  
Hercegovas; Hey, hay, ho! Hey, hay, ho!

Lejos está la patria, somos desterrados  
nos destierran porque la amamos

Se oye el eco de las pisadas en las rocas;  
Hercegovas; Hey, hay, ho! Hey, hay, ho!

Venciendo la persecución y el sufrimiento,  
atravesando las oscuras mazmorras  
viene la vida nueva, Oíd su paso.

BILECHANKA: La canción fue creada en 1940 en el momento en que los nazis abrieron un nuevo campo de concentración para presos políticos en Bileca, que estaba situado en los antiguos *cuarteles turcos*. Había cuatro salas: el eslovena, macedonia, serbia y de las mujeres; que estaban ocupadas por reclusos que se habían organizado. Entre otras cosas, organizaron un trabajo cultural y artístico y hacia finales de abril, comenzaron los preparativos para la celebración del Primero de Mayo: ensayaron canciones comunistas y revolucionarias. Además, a los reclusos se les ocurrió la idea de que, ya que había canciones sobre Lepoglava y Sremska Mitrovica, sería correcto hacer una canción sobre Bileca. La canción fue compuesta por Milán Apih profesor de Celje, que escribió canción en una noche, y Todor Vujasinović la tradujo al serbo-croata. La celebración del Primero de Mayo comenzó cerca de Trebišnica, donde los internos, rodeados de guardias armados, después de cantar la Internacional y hacer cortos discursos, cantaron las letras de la nueva canción. También, la cantaban y al pasar a través de la ciudad, por lo que los ciudadanos de Bileca la aprendieron y se extendió aún más; y así la canción de los prisioneros salió a la calle antes que ellos mismos..



<https://elsudamericano.wordpress.com>



**HIJOS**

La red mundial de los hijos de la revolución social

# **¿QUÉ ES LA LIBERTAD?**

Gajo Petrović - Milán Krangrga

## **PREFACIO**

Gajo Petrović

## **¿QUÉ ES LA LIBERTAD?**

Gajo Petrović

## **¿POR QUÉ PRAXIS?**

Gajo Petrović

## **LUKÁCS Y LA FILOSOFÍA YUGOSLAVA DE LA PRAXIS**

Gajo Petrović

## **MARX EN LA PRIMERA MITAD DEL SIGLO**

Gajo Petrović

## **EL “JOVEN” Y EL “VIEJO” MARX**

Gajo Petrović

## **EL SENTIDO DE LA FILOSOFÍA MARXISTA**

Milán Kangrga

## **LA ESENCIA DEL HOMBRE EN MARX**

Gajo Petrović

## **LA “RELEVANCIA” DEL CONCEPTO MARXISTA DE ALIENACIÓN**

Gajo Petrović

## **ALIENACIÓN Y DESALIENACIÓN**

Gajo Petrović

## **EL HOMBRE COMO ANIMAL ECONÓMICO Y EL HOMBRE COMO PRAXIS**

Gajo Petrović

## **PREFACIO**

Los ensayos publicados en este libro tratan, aparentemente, de temas distintos e incluso independientes entre sí. En realidad, todos ellos versan sobre diversos aspectos del tema fundamental que el título ya indica y se inspiran en el mismo proyecto: penetrar en la esencia del pensamiento original de Marx y proseguir la reflexión bajo las directrices de su pensamiento, sobre las cuestiones filosóficas fundamentales del mundo y del hombre contemporáneo. Todos estos artículos están imbuidos de las mismas concepciones básicas, a pesar de las diferencias manifiestas en el modo de ser abordados, en su forma según la importancia a ellos concedida.

Los primeros años del desarrollo de postguerra de la filosofía marxista yugoslava se caracterizan por el predominio de concepciones stalinistas importadas. La emancipación de estas concepciones fue un proceso largo, arduo y contradictorio. Creo que mi crítica a Rosenthal (publicada en enero de 1950) fue la primera crítica yugoslava extensa sobre Stalin y el stalinismo en la filosofía, y que algunas de mis publicaciones posteriores representan igualmente una contribución al examen crítico del stalinismo. Con todo, el proceso de liberación del stalinismo en el terreno de la filosofía no fue, ni podía ser una simple cuestión de cambiar adiciones o “mezclas” de stalinismo, ni de “corregir” ciertos errores o “deficiencias” de Engels o de Lenin.

La emancipación sólo fue posible a lo largo de una renovación y un desarrollo más amplio del pensamiento original de Marx.

GAJO PETROVIC  
Zagred. Octubre de 1964

## ¿QUÉ ES LA LIBERTAD?

A lo largo de la historia de la filosofía han surgido diversas respuestas a la pregunta de ¿qué es el hombre? Con frecuencia, se ha intentado hallar esta respuesta en el “hecho” aparentemente indudable de que el hombre es una especie animal, investigando luego aquellas cualidades peculiares que distinguen a esta especie particular. Muchas teorías del hombre se encuadran dentro de los límites de esta concepción general. Aparentemente aceptables, todas ellas presentan dificultades insuperables. Pero si nos dejamos llevar por sus argumentos, nuestra confusión puede ser tal que no sepamos en qué punto nos encontramos.

Aceptamos que el hombre es un *animal racional*, como a menudo lo ha considerado la filosofía hasta nuestros días: efectivamente, el hombre posee la facultad del pensamiento abstracto y esta facultad no la posee ninguna otra especie animal. Pero, ¿cómo explicar esta maravillosa facultad humana? ¿No existe únicamente porque el hombre posee la facultad del habla? ¿El hombre es un animal racional fundamentalmente porque posee la capacidad de hablar? Por consiguiente podría proponerse la tesis de que el hombre es fundamentalmente y ante todo un animal dotado de la facultad del *habla*.

¿Acaso no podemos seguir preguntándonos por qué únicamente el hombre posee la facultad del habla? ¿No es a causa de vivir en comunidad social? Si no viviera en una comunidad social no tendría a nadie con quien hablar. Por consiguiente, la tesis más precisa sería que el hombre es un animal *social*.

Podríamos dar aún un paso más y preguntarnos por qué el hombre es un animal social, por qué vive en sociedad. ¿No podríamos afirmar que el hombre es un animal social porque es un animal que trabaja y produce? El hombre, como animal que no solamente recoge los productos que le brinda la naturaleza, sino que también produce aquellos que necesita, no puede existir como individuo aislado. El trabajo sólo es posible en la sociedad. El hombre, por consiguiente, es un animal *trabajador*.

Pero, ¿por qué solamente es el hombre el que trabaja y produce? La explicación más razonable parece consistir en que el hombre trabaja y produce porque únicamente él posee la facultad de la razón. De este modo, volvemos a nuestra teoría inicial según la cual el hombre es un animal racional.

Las tentativas para descubrir la característica particular por la que el hombre es hombre pueden encerrarnos en un desagradable círculo vicioso.

Pero éste no es el único problema que surge en dichos ensayos. Además de las propiedades mencionadas (razón, habla, sociabilidad y trabajo), otras propiedades que también son características del hombre. Así, únicamente el hombre desarrolla diversas formas de creatividad espiritual –literatura, pintura, escultura, música–, únicamente el hombre cocina la comida y cultiva el arte culinario, únicamente él es capaz de ser malicioso, mezquino, perverso, hipócrita, irónico. Existen muchísimas propiedades que únicamente pertenecen al hombre y es difícil decir cuál es la “más importante” de ellas.

Quizá no sea preciso singularizar la propiedad más importante, sino simplemente enumerar *todas* las propiedades características del hombre. Pero también este intento plantea sus dificultades. El hombre no es el caos que resulta de todas estas propiedades, sino un ser integral y estructurado.

Por este motivo, tal vez no tengan que buscarse las propiedades características del hombre, sino la estructura general de su ser que se manifiesta en cada uno de los actos y hechos del hombre, en todas sus facultades y actividades.

En cierto modo, la mejor respuesta a la pregunta de qué es el hombre? nos la ofrece Karl Marx: *El hombre es un ser que existe como praxis*, o más brevemente, *el hombre es un ser de la praxis*. No cabe duda de que se han atribuido a Marx otras respuestas a esta pregunta, por ejemplo, la concepción del hombre como animal productor de herramientas y la concepción similar que sostiene que el hombre es un ser cuya actividad total está determinada por la esfera económica de su existencia. Pero ésta y otras interpretaciones semejantes no hacen sino indicar hasta qué punto Marx ha sido mal comprendido.

## II

Si afirmamos que el hombre es un ser de la praxis, se plantea espontáneamente la pregunta de “qué es la praxis?”, y mientras no podamos responder a esta pregunta la definición del hombre como praxis seguirá siendo confusa. Sin embargo, existen opiniones diferentes con respecto a su respuesta.

Algunos autores sostienen que la praxis es un concepto indefinible, un concepto mediante el cual se definen todos los demás conceptos, pero que no puede comprenderse o explicarse directamente, sino únicamente mediante ejemplos, o bien, mediante términos indefinidos, pero comprensibles del lenguaje común.

Otra opinión es la que sostiene que el concepto de praxis puede explicarse enumerando varias clases o formas de actividad práctica (la producción económica, la actividad política, la creatividad artística, el trabajo de investigación científica, filosofar, etc.) y determinando, a la vez, su relación mutua.

Con todo, es posible una tercera respuesta, si afirmamos que praxis es algo complejo y estructurado: podemos tratar de determinar la estructura de la praxis y descubrir las características fundamentales por las cuales la praxis es praxis.

Los autores que consideran que en la filosofía marxista la praxis sólo puede definirse como en las dos primeras definiciones anteriores, no distinguen en absoluto entre el concepto fundamental y el concepto más simple de una filosofía. Si en Marx, la praxis fuera el concepto más general y más simple, de la misma manera que el ser puro para Hegel, no podríamos definirla sino en una de las dos primeras definiciones anteriores. Pero “praxis” no es el concepto más simple de la filosofía de Marx. En tanto que concepto del Ser, del ser más complejo (el hombre), *el concepto de praxis es el concepto más*

*complejo*. Por consiguiente, podemos *analizar* y *definir* este concepto, indicando sus elementos o momentos, lo que de ningún modo significa que su análisis y definición sean exhaustivos y definitivos.

En primer lugar, praxis es un modo determinado del Ser (*Modus des Seins*), peculiar a un ser determinado (*einem bestimmten Seiendem*), que trasciende a todos los demás modos del Ser y difiere fundamentalmente de ellos. Esta definición inicial nos obliga a afirmar que las formas o características de la praxis son modos determinados del Ser. Si bien el problema es complejo, cuando menos podemos indicar fácilmente algunas de las características por las que la praxis se diferencia de cualquier otra forma del Ser. Por ejemplo, la praxis es el Ser *libre*, la praxis es el Ser *creador*, la praxis es el Ser *histórico*, la praxis es el Ser proyectado al *futuro*. Todas estas características requieren una explicación más detallada, pero podemos afirmar con bastante certidumbre que la libertad es uno de los "momentos" esenciales de la praxis. *No existe praxis sin libertad y no existe Ser libre que no sea praxis*. La cuestión de la libertad es un elemento constituyente de la cuestión de la praxis y por consiguiente, un elemento constituyente de la cuestión del hombre.

### III

El hombre, en tanto que ser de la praxis, es un *ser de la libertad*. *No existe libertad sin el hombre y no existe humanidad sin libertad*. Ello no quiere decir que todos los hombres hayan sido libres siempre y en todos los lugares. Por el contrario, uno de los fenómenos más extendidos en la sociedad contemporánea es el miedo a la libertad.<sup>1</sup> Los hombres sienten su libertad y la responsabilidad que ella conlleva como una carga pesada de la que quieren deshacerse, transfiriéndola a otros.

El miedo a la libertad fue uno de los factores principales que posibilitaron la expansión del fascismo y el nazismo. movimientos en los que los individuos eran liberados del peso de la libertad y en los que toda la responsabilidad era asumida por un líder (il Duce, der Fuhrer). Los que de este modo se liberaban a sí mismos de la libertad, estaban determinados a someterse sin oposición al líder ahogando cualquier voz humana interior, estaban dispuestos a cometer los crímenes más perversos, así como a las privaciones físicas y al sacrificio. Mataron y saquearon sin premeditación, se helaron en llanuras nevadas y se asfixiaron en arenas desiertas.

La libertad también es pesada para los hombres de las sociedades "democráticas" (capitalistas). El miedo a la libertad es también un fenómeno masivo en estas sociedades y únicamente ha cambiado su forma. Una de dichas formas consiste en la abolición del esfuerzo de pensar, en la aceptación acrítica y pasiva de las opiniones ofrecidas por los medios de comunicación de masas u otros medios.

<sup>1</sup> Ver: E. Fromm, *Escape from Freedom* (New York, 1941); E. Fromm. *El miedo a la libertad*. Buenos Aires. Paidós).

El miedo a la libertad también se presenta en las sociedades socialistas. También aquí encontramos personas que traían de evitar o de eximirse de la libertad, que tratan de reducirse o se reducen a ejecutores ciegos de los dirigentes de foros políticos o sociales superiores, que están dispuestas a la acción hasta el límite del agotamiento físico tan sólo para no llevar el peso impalpable pero difícil e ingrato de la libertad.

El miedo a la libertad es un fenómeno extendido en el mundo contemporáneo, y el hombre, en la medida en que huye de la libertad, no es hombre. *El miedo a la libertad es una forma de alienación del hombre.*

El joven Marx escribió:

“Un peligro vital para todo ser consiste en la pérdida de sí mismo. La falta de libertad es, por consiguiente, un peligro de muerte real para el hombre.”<sup>2</sup>

Ello es cierto, pero podríamos decir aún: La falta de libertad no es simplemente el peligro de muerte para el hombre. *La falta de libertad es la muerte misma del hombre.* El hombre, al devenir no libre, deja de ser hombre.

#### IV

El problema de la libertad no puede reducirse a una cuestión de tipos o formas. Muy a menudo nos referimos a los tipos, formas y aspectos más diversos de la libertad –metafísica, ética, psicológica, económica, política, nacional y religiosa–. Hablamos de libertad del espíritu, de la voluntad, del pensamiento, de la conciencia, libertad de movimiento, de actividad, libertad de prensa, radio y televisión. libertad de reunión, de expresión y de asociación. Tratamos acerca de la libertad de explotación, opresión, hambre, guerra, miedo. Nos referimos a la libertad de la tradición, de la convención, de la inmoralidad, de la debilidad, libertad de la pasión, del prejuicio, libertad del arte, de la ciencia, de la educación y de la instrucción. En fin, del libre proceder, del amor libre, del tiempo libre, etc.

Pero la enumeración de las distintas formas de libertad no responde a nuestra pregunta de ¿qué es la libertad? Por otra parte, no podemos decir, antes de responder a esta pregunta, qué forma o tipo de libertad de los mencionados representan realmente la libertad y qué otros constituyen únicamente pseudo libertades. *La cuestión de la libertad es, en primera instancia, la cuestión de la esencia de la libertad.*

Éste no es un problema únicamente teórico, ni puede responderse con un juicio puramente fáctico; el estudio de *la* esencia de la libertad no significa preguntarse acerca de lo que ha significado la libertad hasta la actualidad, ni de lo que la libertad es de hecho, ni mucho menos, del significado que tiene o puede tener la palabra “libertad”. Preguntarse acerca de la esencia de la libertad tampoco significa preguntar qué debería ser según el capricho o deseo subjetivo de alguien. Preguntarse sobre la esencia de la libertad significa examinar aquello en virtud de lo cual la libertad es un constituyente del hombre, lo que la libertad puede y debe ser en tanto que libertad humana, lo que la libertad es en esencia

<sup>2</sup> Marx, Engels, *Werke*, t. I, p. 60.

*La pregunta sobre la esencia de la libertad, al igual que la pregunta sobre la esencia del hombre, no es simplemente una pregunta, sino que, a su vez, participa en la creación de la libertad. Es una actividad a través de la cual la libertad se libera a sí misma.*

## V

¿En qué consiste la esencia de la libertad? ¿Qué es la libertad en su esencia? No podemos tratar acerca de lo que es la libertad sin referirnos a lo que no es. Para responder a la pregunta sobre lo que es y lo que no es la libertad, partiremos de las concepciones o de las teorías desarrolladas a lo largo de la historia de la filosofía.

Las teorías de la libertad son prácticamente innumerables. Mencionaremos y someteremos a crítica tres grupos: en primer lugar, las teorías que consideran la libertad como la ausencia de obstáculos externos al movimiento o la actividad, es decir, la suma de circunstancias externas bajo las cuales existe algo; en segundo lugar, las teorías que conciben la libertad como conciencia de la necesidad, o como una adaptación al mundo y una transformación del mundo basada en el conocimiento de la necesidad; y finalmente, las teorías que conciben la libertad como autodeterminación.

La primera teoría es mantenida por muchos filósofos a lo largo de la historia de la filosofía. La encontramos en Thomas Hobbes, en el siglo XVII y también en el siglo XX, en un ensayo de un marxista (o marxólogo) norteamericano, John Somerville, del XII Congreso Filosófico Internacional en Venecia, el año 1958. Según estas teorías, un ser o un cuerpo es libre en la medida en que no existan obstáculos externos a su movimiento o actividad.

Esta concepción de la libertad puede parecer aceptable. En la conversación cotidiana usamos el concepto de libertad precisamente en este sentido y así, por ejemplo, decimos que un convicto no es libre cuando está en la cárcel y que, por el contrario, es libre cuando se escapa o le dan la libertad. Análogamente decimos que un tigre o un pájaro enjaulados no son libres, pero que un tigre en libertad o un pájaro fuera de la jaula son libres.

Este concepto de libertad no es únicamente aplicable a animales, sino también a objetos inanimados. En este sentido podemos afirmar que el agua no es libre cuando está en un recipiente, que goza de semilibertad cuando perforamos el recipiente y que es completamente libre cuando vertemos todo su contenido.

Éstas y otras conclusiones semejantes, defendidas precisamente por Hobbes, demuestran que dicho concepto de libertad es del todo inaceptable. Evidentemente, la libertad, concebida de esta manera, no es algo específicamente humano y nosotros, por el contrario, tratamos la libertad como algo peculiar únicamente al hombre.

Por lo demás, esta concepción tiene otras consecuencias "indeseables". Si la libertad consiste en la ausencia de obstáculos externos, se diferencia en diversos tipos según la clase de dichos obstáculos. Pero la existencia de estos obstáculos exteriores puede presentarse de diversas formas, de modo que la

existencia de unos sea buena, la de otros mala, en fin, la de un tercer grupo indiferente. Por ejemplo podríamos decir que el hombre es libre de palabra cuando no se le impide decir lo que desea y que es libre de matar o torturar cuando puede matar o torturar sin que nada se lo impida. Así llegamos a tipos de libertad tan extraños y poco frecuentes como la libertad de matar, la libertad de robar, la libertad de perseguir, de todo lo cual deducimos (como concluye Somerville) que la libertad en sí misma no es buena ni mala, sino que existen libertades “buenas” y libertades “malas” e “indiferentes”.

Precisamente esta conclusión, según la cual fenómeno que consideramos generalmente como *los* ejemplos más visibles de negación de la libertad aparecen entre las formas de libertad, nos indica que algo erróneo hay en esta teoría.

Contra la teoría de la libertad concebida como la suma de las condiciones externas bajo las cuales existe algo, podemos afirmar que la libertad es un modo determinado del Ser. *La libertad no es algo que exista fuera del mismo ser libre, sino que es la estructura o modo específico del Ser.*

## VI

Las teorías comprendidas en el segundo grupo consideran que la libertad reside en el mismo ser libre y consiste en la consciencia de la necesidad o en la actividad basada en esta consciencia de la necesidad.

Podemos hallar la idea de la libertad como consciencia de la necesidad entre los antiguos griegos, que concebían la libertad como la realización y aceptación del destino, y en filósofos posteriores, como Spinoza, Hegel y Engels, si bien no podemos decir, con respecto a éstos, que su teoría de la libertad se reduzca a esta idea; la concepción de Hegel por ejemplo, es mucho más compleja.

Con todo, la idea de que la consciencia de la necesidad es la esencia y la condición esencial de la libertad se desarrolla a lo largo de la historia de la filosofía y aparece bajo tres variantes fundamentales:

- 1) La libertad es la *conciencia de la necesidad*;
- 2) la libertad es la *adaptación a la necesidad conocida*;
- 3) la libertad es *el dominio sobre la naturaleza y sobre sí mismo basado en el conocimiento de la necesidad externa e interna.*

Esta concepción, en sus tres variantes, presenta por lo menos dos defectos fundamentales: es contradictoria y conservadora.

Si todo es necesario, ni el conocimiento de la necesidad (y su adaptación a ella) ni el poder sobre la naturaleza (y sobre sí mismo) pueden estar fuera de la necesidad. La idea de que la libertad es la consciencia de la necesidad está basada implícitamente en dos tesis mutuamente contradictorias: 1) Que todo es necesario, y 2) que el hombre puede conocer la necesidad (si bien no necesariamente). Pero si todo es necesario, también el conocimiento por parte

del hombre (o el fracaso de su conocimiento) de la necesidad ha de ser necesario. En consecuencia, es absurdo considerar el conocimiento de la necesidad como libertad y la ausencia de consciencia de la necesidad como no libertad.

Puede observarse esta contradicción en un grado todavía mayor en la concepción de la libertad como adaptación a lo existente sobre la base de la consciencia de la necesidad. Si todo es necesario, somos necesariamente lo que somos y necesariamente somos “adecuados” tal como somos. Sin embargo, para poder “adaptarnos” libremente, deberíamos estar eximidos de la necesidad, cuando menos hasta cierto punto.

Esta contradicción alcanza su máxima expresión en la noción de libertad como dominio sobre la naturaleza y sobre sí mismo basado en la consciencia de la necesidad, pues si todo es necesario y la necesidad domina la naturaleza y al hombre, no está nada claro cómo podemos dominar a ambos.

La idea según la cual debemos conocer la “necesidad” y obtener después un dominio sobre ella plantea en cierto modo esta contradicción. Esta idea surgió fuera de una generalización algo temeraria de algunas experiencias de la vida cotidiana, de ciertas enseñanzas prácticas que integran una parte importante de la sagacidad sobre las debilidades. Un sirviente o un esclavo puede ejercer un gran poder sobre su amo si está familiarizado con sus debilidades. ¿Acaso nuestro conocimiento de la naturaleza no puede posibilitar, análogamente, el dominio sobre ella?

Que el esclavo pueda ejercer poder sobre su amo se basa en el presupuesto de que éste tenga alguna debilidad. Por consiguiente, si queremos dominar la naturaleza, ésta también ha de tener sus “debilidades”. Deben de existir cuando menos algunos “puntos” exentos de la necesidad universal.

Otro defecto fundamental de las teorías sobre la necesidad de la libertad consiste en que son esencialmente conservadoras. Si todo se sucede por necesidad, es natural aceptar lo que es, y no intentar su transformación. De esta manera, las teorías de la necesidad de la libertad pueden utilizarse, y se han utilizado frecuentemente, por las fuerzas conservadoras con el fin de mantener el orden social establecido.

Se podría objetar que los revolucionarios se han inspirado a menudo en la idea de la libertad como consciencia de la necesidad. En realidad esta concepción puede ser el origen de un hecho revolucionario peculiar. El revolucionario puede afirmar que considera su actividad como un momento constituyente del suceder necesario y que no quiere pensar si hubiera podido obrar de un modo distinto.

Sin embargo, la actividad revolucionaria llevada a cabo sobre dicha base, puede transformarse con facilidad en una actividad contrarrevolucionaria. La teoría de la necesidad de la libertad no puede constituir el fundamento de una actividad revolucionaria creadora. En el mejor de los casos puede dar lugar al fanatismo revolucionario que no examina críticamente sus objetivos ni sus métodos y que es intrínsecamente conservadora, a pesar de que en algunas etapas de la historia humana pueda tener cierto efecto progresista.

La tercera variante de esta teoría, según la cual el dominio sobre la naturaleza y sobre sí mismo se basa en la consciencia de la necesidad externa e interna, presenta todavía otro defecto. Esta concepción insiste en la libertad como una forma de poder-dominio; considera que la naturaleza y el hombre constituyen un conjunto de plenos poderes y que sólo es necesario conquistarlos para doblegarlos, subordinarlos y utilizarlos.

El concepto de libertad como una especie de dominación y explotación es característico de los siglos XIX y XX. El hombre contemporáneo se interesa por todas las cosas como objetos potenciales de subordinación y utilización. Pero no podemos considerar que dicha concepción sea “buena”. Semejante concepto de libertad es un concepto alienado, característico de una sociedad alienada.

Podemos afirmar, contra la concepción de la libertad como consciencia de la necesidad: *Si la libertad se concibe como el conocimiento y la aceptación de lo dado, del destino, de la necesidad universal, en tal caso, la “libertad” no es sino una denominación distinta de la esclavitud voluntaria.* La libertad no es ni subsunción ni adaptación a la necesidad externa o interna. *Únicamente puede ser libre aquella acción mediante la cual el hombre transforma su mundo y a sí mismo.* La consciencia de la necesidad únicamente es la consciencia de los límites de la libertad. *La condición positiva de la libertad es el conocimiento de los límites de la necesidad, el conocimiento de las posibilidades creadoras del hombre.* La libertad tampoco es la explotación despiadada de la naturaleza. *La libertad consiste en la capacidad del hombre de humanizar la naturaleza y de participar humanamente en sus beneficios.* El hombre y la naturaleza no constituyen un conjunto de plenos poderes que simplemente deben de ser conquistados, subyugados y utilizados. *La esencia de la libertad no consiste en la subyugación de lo dado, sino en la creación de lo nuevo, en el desarrollo de las facultades creadoras del hombre, en el progreso y enriquecimiento de la humanidad.*

## VII

Finalmente, nos queda la tercera teoría fundamental de la libertad, la teoría que concibe la libertad como *autodeterminación*.

Este concepto de libertad ha aparecido repetidas veces en la historia de la filosofía bajo formas diversos (comparemos, por ejemplo, Kant con Sartre). Al contrario de las anteriores concepciones, esta idea de libertad queda ampliamente justificada. Nadie consideraría libre un acto que venga determinado desde fuera; nunca diremos que un acto cometido por imposición, bajo hipnosis, por miedo o por amenaza, es libre. Una persona es libre, ante todo, cuando ella misma decide sus propios actos. Pero eso no es todavía suficiente.

Algunos pensadores consideran que no toda autodeterminación sino únicamente la *autodeterminación inmediata* (espontaneidad) es libre; por consiguiente, el concepto de libertad como autodeterminación se convierte en el concepto de libertad como espontaneidad. Según esta concepción sólo es

libre el acto que determinamos nosotros mismos a través del cual exteriorizamos directamente ésta o aquella inclinación, habilidad, aspiración o necesidad nuestra. Somos libres, dicen, cuando no calculamos, especulamos, o premeditamos.

Pero, ¿es el hombre realmente libre cuando comete un acto irreflexivo en un acceso de ira, un acto que lamentará posteriormente? ¿O bien, en este instante es un esclavo de sus pasiones? Parece pues, que la libertad no consiste en la espontaneidad pura. El hombre es un ser inmediato y mediato a la vez; no siempre es libre cuando exterioriza espontáneamente aspectos o elementos particulares de su ser, sino que solamente es libre cuando actúa como un ser integral y multifacético. Esto no significa que el hombre sólo sea libre cuando realiza un acto grande o importante. El *hombre total* puede estar presente en el acto más insignificante.

Sin embargo, el acto no es necesariamente libre por el mero hecho de participar en él el hombre total. El tirano o el criminal cuya actividad total está orientada por deseos inhumanos y destructivos está lejos de ser libre. El hombre únicamente es libre cuando lo humano en él le impulsa a la acción creadora en la que los límites de su humanidad se extienden y enriquecen.

Podemos afirmar, en favor y en contra de la teoría de la libertad como autodeterminación que *incluso la actividad más intensa y más dichosa no es libre si está determinada externamente*. El soldado disciplinado, el oficial obediente, el policía bien remunerado pueden ser extraordinariamente activos y afortunados, sin embargo, su actividad lo es todo menos libre. *Sólo es libre aquella actividad en la que el hombre mismo determina su acto*. Tampoco es libre cualquier acto determinado interiormente. *Sólo es libre aquella acción autodeterminada en la que el hombre actúa como una personalidad integral y multifacética y en la que no es esclavo de éste o aquel pensamiento, emoción o impulso especial*. Los actos cuyo fin es la destrucción “libre” de la humanidad están aún más lejos de ser libres. Los dictadores ansiosos de poder, los conquistadores despiadados y los explotadores insaciables no son sino esclavos de sus propias obsesiones y deseos inhumanos. *El hombre únicamente es libre cuando sus actos están determinados por lo que en él hay de creador, cuando contribuye mediante su actividad a la expansión de los límites de la humanidad*.

La tesis anterior sobre la esencia de la libertad no resuelve el problema “hasta el fin”, pero apunta claramente una concepción que puede utilizarse como base para la discusión ulterior.

## VIII

En el apartado anterior no nos hemos referido a la “mayor” o “menor” libertad, sino a la “libertad” y la “no libertad”. Por consiguiente, podríamos llegar a la conclusión de que la libertad no admite grados, que el hombre o *bien* es siempre absolutamente libre, *bien* es absolutamente no libre.

Podría objetarse que esta concepción es tan adialéctica como ahistórica: *adialéctica* porque omite la posibilidad de varios grados de libertad y no-libertad y porque no considera el hecho de que un grado determinado de libertad constituya a su vez un grado determinado de no-libertad; *ahistórica* porque no tiene en cuenta que el hombre no ha sido jamás absolutamente no-libre y no será jamás absolutamente libre, que toda la historia humana es un progreso contradictorio, pero ilimitado, orientado siempre hacia grados más altos de libertad, un avance en el que cada grado alcanzado puede considerarse con “mayor libertad” (o “menor no-libertad”) en relación a los grados precedentes inferiores y como una “mayor no-libertad” (o “menor libertad”) en relación a los grados superiores futuros.

Podemos aceptar las objeciones anteriores y otras semejantes. El hombre es un ser libre, pero siempre es libre únicamente en un grado mayor o menor. La libertad es “relativa”. Si lo deseamos, podemos transcribir todas las tesis anteriores en una forma “relativizada”. En lugar de afirmar: “El hombre es un ser libre”, podemos decir: “El hombre es hombre en la medida en que es libre”. En lugar de: “La no-libertad es la muerte del hombre”, podemos formular: “El hombre está muerto (o, el hombre no es hombre) en la medida en que no es libre”. Análogamente, en lugar de: “El hombre únicamente es libre cuando sus actos están determinados por lo que en él hay de creador”, podemos afirmar: “El hombre sólo es libre en la medida en que sus actos estén determinados por lo que en él hay de creador.”

En realidad, la libertad es relativa, pero las teorías sobre la relatividad de la libertad en ocasiones van demasiado lejos. La relatividad, afirman algunos autores, no es algo añadido a la libertad desde fuera, es un elemento intrínseco de la esencia de la libertad. Cualquiera que sea la definición de libertad, hemos de encabezarla con las palabras: “La libertad es relativa...”, o bien, “La libertad es un grado determinado...”

Por consiguiente, si la libertad es relativa, los grados de libertad históricamente relativos serán absolutos. De esta manera, la teoría de que la libertad es “en esencia” relativa no difiere fundamentalmente de la teoría según la cual la esencia de la libertad es la esclavitud. *En realidad la libertad es ‘relativa’, pero esto no significa que la relatividad es aquello que la hace libre: la relatividad es aquello que la hace relativa.*

## IX

En la discusión precedente acerca de la libertad y el “hombre” no hemos especificado si el hombre debe concebirse como asociación (sociedad.), como grupo {clase, estrato, nación, tribu, familia, etc.}, o bien, como individuo (personalidad) Por lo demás, esta precisión no es esencial, pues independientemente de que consideremos al hombre como sociedad, como grupo social o como personalidad, la esencia de la libertad permanece inalterable. De la misma manera que la sociedad no es libre si ella misma no determina su propio destino, tampoco la personalidad es libre si su destino es decidido por otro.

Del mismo modo que una sociedad no es libre si impide el desarrollo de las facultades creadoras del hombre, una personalidad tampoco es libre si no contribuye al desarrollo de la creatividad humana.

¿Significa ello que la sociedad libre consiste únicamente en individuos libres y la sociedad no-libre en individuos no-libres? En otras palabras, ¿una persona libre sólo es posible en una sociedad libre y una persona no-libre en una sociedad también no-libre? La respuesta afirmativa a esta pregunta constituye una prueba de que no se ha comprendido la esencia de sociedad. La sociedad es una comunidad de personalidades, pero dicha comunidad no es la simple suma de individuos.

La sociedad puede desarrollar las facultades creadoras del hombre sólo con el fin de posibilitar e impulsar el desarrollo de la libre personalidad humana. *No puede existir una sociedad libre sin individuos libres.* Pero esto no significa que en una sociedad libre todos los individuos sean libres. *Incluso en una sociedad libre el individuo puede ser no-libre.* Empleando una terminología relativizada: El individuo puede ser menos libre que la sociedad en que vive. La sociedad puede estar organizada con el fin de posibilitar e impulsar el desarrollo de la libre personalidad, sin embargo *la libertad no puede darse a nadie como un regalo.* La libertad “dada” o “impuesta” es una *contradictio in adjecto*. La libertad es, por definición, la actividad del mismo ser libre. *El individuo sólo puede alcanzar su libertad personal a través de su propia actividad libre.*

De la misma manera que en una sociedad libre no son libres todos los individuos, en una sociedad no-libre tampoco son no-libres todos los individuos. *Un individuo puede ser libre incluso en una sociedad no-libre.* Expresado con mayor precisión, el individuo puede elevarse a sí mismo sobre el nivel de libertad alcanzado por la sociedad. Los obstáculos externos que erige una sociedad no-libre pueden dificultar aún más, o limitar un acto humano libre, pero no pueden impedirlo completamente. Un revolucionario firme en la cárcel puede ser más libre que el carcelero que lo vigila o que el verdugo que trata vanamente de destruirlo. Si rechazáramos la posibilidad de una personalidad libre en una sociedad no-libre, negaríamos la posibilidad de transformar una sociedad no-libre mediante la acción revolucionaria consciente.

El hecho de que en una sociedad libre puedan existir personalidades no-libres y que puedan existir personalidades libres en una sociedad no-libre no significa que la libertad de la sociedad sea independiente a la libertad del individuo. La sociedad no-libre pretende destruir la personalidad libre, mientras que la sociedad libre posibilita e impulsa su desarrollo. Por consiguiente, *la lucha por una sociedad libre es un momento de la lucha por la liberación de la personalidad.* Si este momento pretende supeditar todo, deja de ser lo que debería ser. *La lucha por una sociedad libre no es tal lucha por la libertad de la sociedad si a través de ella no se crea un grado de libertad personal siempre superior.*

La libertad personal y la libertad social están unidas inseparablemente, pero la relación entre ellas es asimétrica: *no existe una sociedad libre sin personalidades libres* (lo cual no significa que en una sociedad libre todos los individuos sean libres) *pero es posible una personalidad libre fuera de una sociedad libre* (lo cual tampoco significa que la libertad social sea independiente a la libertad de la personalidad, o que pueda existir una personalidad libre fuera de toda comunidad social).

## X

El hombre, en tanto que individuo, no es únicamente miembro de una amplia comunidad social, sino también parte integrante de grupos sociales particulares. Los miembros de grupos sociales antagónicos, “clases”, han tenido una importancia decisiva a lo largo de la historia, hasta nuestros días.

La lucha de clases, en toda la variedad de sus formas es un elemento fundamental del desarrollo de la sociedad de clases. En esta sociedad, la lucha para conquistar un grado superior de libertad ha tenido un carácter de clase. En un análisis concreto puede establecerse qué clase o estrato social es el portador de un grado superior de libertad en una situación particular y qué clase o estrato defiende la no-libertad.

Toda sociedad de clases es una sociedad alienada, inhumana y esencialmente no-libre. Únicamente la sociedad sin clases puede transformarse en el reino de la libertad. Una clase progresista que luche por una forma nueva de sociedad de clases, más libre, lucha únicamente por una forma nueva, “más libre” de no-libertad. *El héroe radical de la libertad sólo puede ser la clase que lucha por la abolición de toda sociedad de clases y de sí misma como clase.*

Uno o muchos individuos libres no pueden transformar una sociedad no-libre en una sociedad libre. El individuo libre sólo puede llevar a cabo su proyecto de transformación en la medida en que convenza, inspire y agite a la acción a los grupos sociales potencialmente revolucionarios.

Pero este conocimiento fundamental es deformado y ultrajado frecuentemente. Se induce al individuo a “unirse” completamente con esta clase, a subordinar todos sus pensamientos, deseos, esperanzas y pasiones personales a las exigencias de la lucha de clases. Los que reivindican este tipo de subordinación de la personalidad a la “clase” ignoran que *no existe una lucha de clases revolucionaria sin personalidades libres* capaces de superar en sí mismas el nivel fáctico de su clase y de realizar todas sus potencialidades revolucionarias universalmente humanas.

En ocasiones se interpreta la necesidad de la “personalidad” en la “clase” como la necesidad de una “gran” personalidad que “vea” y “dirija”. Realmente las grandes personalidades son necesarias para la clase, la nación y el género humano, pero no son menos necesarias las personalidades aparentemente “menores” que, a pesar de su modesta “capacidad” de trabajo o intelectual, manifiestan altas cualidades humanas.

Algunas personas pensarán que he destacado excesivamente la importancia de la personalidad, pero *el socialismo es el culto a la personalidad*, aunque, evidentemente, no en el sentido político-periodístico tan extendido actualmente (la denominación “culto a la personalidad” se usa frecuentemente para designar el culto a la impersonalidad).

## XI

Al tratar sobre el significado de la libertad, hemos subrayado que este problema no puede reducirse a una simple cuestión de tipos o formas de libertad. La esencia del problema de la libertad estriba en la esencia de la libertad.

Ello no quiere decir que no podamos referirnos a las distintas formas, tipos o aspectos de la libertad. Precisamente más arriba hemos hecho algunas observaciones sobre ciertos aspectos importantes de la libertad (social, individual, de clase), y en un capítulo anterior hemos enumerado muchas de las diferentes clases, formas y tipos de libertad.

El análisis de las formas y aspectos de la libertad tiene una gran importancia, impugnada en numerosas ocasiones. La negación de la diversidad de formas de la libertad está motivada, por lo general, por el deseo de generalizar las características específicas de un tipo de libertad a todas las formas restantes. Podemos afirmar, contra esta pretensión, que además de la esencia universal de la libertad, cada clase de libertad tiene su propia esencia específica, en virtud de la cual es, *precisamente, esta clase de libertad*. Así como en el sistema solar cada planeta particular gira en torno al sol al mismo tiempo que gira sobre sí mismo, de la misma manera en el sistema de la libertad cada uno de sus mundos gira alrededor del sol central de la libertad girando sobre sí mismo”.<sup>3</sup>

La posibilidad de diversos tipos o formas de libertad no ha de hacernos pensar que las diferentes formas de libertad son completamente peculiares e independientes entre sí. Todas las formas de libertad están relacionadas entre sí y cada una de ellas es una forma de libertad.

Frecuentemente se perdona la transgresión de una u otra forma de libertad ante la necesidad de mantener o establecer otra forma más importante. A argumentaciones semejantes hemos de replicar: “Cada forma de libertad es la condición para el resto de ellas, de la misma manera que un miembro del cuerpo lo es también para los demás miembros. *Cuando se pone en cuestión una libertad determinada se pone en cuestión la libertad misma. Cuando se rechaza una forma de libertad es la libertad lo que se rechaza, la cual no podrá sino continuar realizando una vida ficticia, pues en el futuro será puro azar aquel punto en el que la no-libertad se muestre a sí misma como la fuerza predominante.*”<sup>4</sup>

<sup>3</sup> Marx, Engels, *Werke*, t. I, pp. 69-70.

<sup>4</sup> *Ibid.*, pp. 76-77.

## XII

Finalmente, es necesario decir algo sobre la relación entre el problema de la libertad en tanto que problema humano permanente y las diferentes formas en que dicho problema aparece históricamente.

En el análisis precedente se han puesto de manifiesto ciertos aspectos importantes del problema de la libertad, pero no hemos discutido si temáticamente las diferentes formas asumidas por el problema de la libertad en las diversas formaciones sociales (“primitiva”, esclavista, feudal, capitalista, socialista) y en las diferentes etapas del desarrollo de las formaciones individuales. Ello no significa que el problema de la libertad sea siempre el mismo. Es un problema “eterno” (en el sentido en que usamos este atributo para caracterizar todos los fenómenos perdurables del hombre), pero en cada época asume formas distintas.

No entra dentro de los límites de este ensayo tratar las distintas formas históricas en que ha sido planteado el problema de la libertad. Sin embargo, podemos afirmar que en nuestro tiempo se ha demostrado claramente que una sociedad libre no se crea únicamente expropiando a los expropiadores, ni elevando el nivel de vida, ni siquiera mediante la combinación de ambos. En una sociedad en la que se han eliminado los explotadores, la libertad está amenazada por los medios de comunicación con la naturaleza y con los demás hombres (tecnología) y por los organismos sociales a través de los cuales se efectúa esta comunicación (instituciones y organizaciones sociales). *En la actualidad, el problema de la libertad aparece fundamentalmente como el problema de libertad y socialismo y como el de libertad y tecnología.*

Muchas veces, se desprecia a quienes plantean el problema de libertad y socialismo porque olvidan un problema mucho más importante: el de libertad y capitalismo. Esta objeción sólo está justificada aparentemente. El capitalismo es una gran fuerza, pero el socialismo no es una fuerza menor. Teóricamente, el problema de la libertad en el capitalismo todavía es interesante, pero es más interesante y más nuevo el problema de la libertad en el socialismo. Pero, aparte de que pueda ser más importante, el problema de la libertad en el socialismo es incomparablemente más importante, no sólo desde el desarrollo interno del socialismo sino también desde el punto de vista del mundo contemporáneo en su totalidad. *El desarrollo del socialismo como una comunidad* de individuos libres constituye la crítica más efectiva del capitalismo.

Quienes hacen hincapié en el problema de libertad y tecnología son acusados de transferir acriticamente un problema enorme del capitalismo al socialismo. La “tecnología” –se dice– es *simplemente* un instrumento que puede ser peligroso bajo el capitalismo, pero que se vuelve “obediente” bajo el socialismo. En parte es cierto, pero *la bomba atómica no produce setas exquisitas por mucho que le coloquemos una etiqueta socialista.*

## ¿POR QUÉ PRAXIS?

Gajo Petrović<sup>5</sup>

### NOTA EDITORIAL

Los trabajos en español del *Grupo Praxis* o *Escuela de la Praxis* de Yugoslavia no siempre han sido fáciles de encontrar; y sobre esta tendencia del socialismo yugoslavo en la cual participaron, entre otros, Gajo Petrovic y Mihailo Markovic se conoce muy poco. La importancia que reviste este grupo reside sobretudo en su reflexión crítica del marxismo, aprehendiéndolo como *filosofía de la praxis*, tal y como ha sido planteada por filósofos como Karel Kosík, Adolfo Sánchez Vázquez, György Lukács, Karl Korsch, Antonio Gramsci, entre otros.

*La Escuela de la Praxis* ha contribuido gratamente en el desarrollo de un marxismo crítico que se enfrenta radicalmente al stalinismo, ejemplo de ellos son obras como *Marxismo contra stalinismo* de Gajo Petrovic o *Dialéctica de la praxis* de Mihailo Markovic.

Entre los años 1964 y 1974 editaron una de las revistas más importantes de toda la historia del marxismo entendido como filosofía de la praxis, la revista *Praxis*. Y el nombre no es azaroso, se trata de establecer la actividad revolucionaria, entendida íntegramente, en su dimensión teórica y práctica, como elemento medular del marxismo, como la noción principal y auténticamente revolucionaria del pensamiento de Marx.

A continuación, presentamos por primera vez en español *¿Por qué Praxis?* de Gajo Petrovic, documento en el cual el filósofo yugoslavo explica las razones y motivaciones de la revista *Praxis*, así como su carácter profundamente crítico y radical.

<sup>5</sup> Traducción del inglés por Carlos F. Lincopi Bruch, Revista *Marxismo & Revolución*.

## ¿POR QUÉ PRAXIS?

Hay muchas revistas hoy, pero que muy poca gente lee, entonces, ¿por qué otra revista?

A pesar de la abundancia de revistas, es notorio para nosotros que no tenemos aquella que queremos: una revista filosófica que no sea exclusivamente para “expertos”, una revista filosófica que no sea solo filosófica, sino que discuta también, los problemas actuales del socialismo yugoslavo, el mundo y el hombre contemporáneo. No queremos una revista filosófica en el sentido tradicional, ni queremos algo así como una revista teórica general sin un pensamiento medular y sin fisionomía.

La idea de comenzar como una revista no emergió desde el puro deseo de realizar solo otra, teóricamente posible, fisionomía de una revista; la idea ha emergido a través de la convicción que una revista de este tipo es una necesidad viva de nuestro tiempo.

El socialismo es el único camino humano fuera de las dificultades en las cuales la humanidad se engendró a sí, y el pensamiento de Marx, la más adecuada base teórica e inspiradora para la actividad revolucionaria. Uno de las fuentes básicas de los errores y deformaciones de la teoría y práctica socialista durante las últimas décadas debe buscarse en vista a la “dimensión filosófica” del pensamiento de Marx, en su negación abierta o encubierta de su esencia humanista. El desarrollo de un auténtico socialismo humanista no es posible sin la renovación y desarrollo del pensamiento filosófico de Marx, sin el estudio profundo de trabajos de todos los marxistas importantes y sin una realmente marxista, no dogmática y revolucionaria aproximación a las cuestiones abiertas por nuestra época.

El mundo contemporáneo sigue siendo un mundo de explotación económica, desigualdades nacionales, políticamente no libre, espiritualmente vacío, un mundo de miseria, hambriento, con odio, guerra y miedo. A los viejos problemas hay que agregar algunos nuevos: la devastación nuclear no es solo un futuro posible; se desarrolla ya en nuestra vida cotidiana. Los logros cada vez mayores del hombre en la creación de significado, de subyugación, de la naturaleza es más y más exitosa en transformarlo a él en un instrumento suplementario de sus instrumentos. Y la presión del impersonalismo de masa y el método científico del cultivo de las masas es más y más opuesto al desarrollo de una libre personalidad humana.

Los esfuerzos conscientes de las fuerzas humanas progresistas para superar la condición inhumana del presente y el deseo de un mundo mejor no deben ser subestimados. Los logros exitosos y significantes de la lucha tampoco deben ser olvidados. Pero no hay que olvidar que en esos países también, donde hay esfuerzos por lograr una sociedad verdaderamente humana, las formas heredadas de la inhumanidad no están derrotadas y surgen deformaciones que no existían anteriormente.

El filósofo no puede observar todos estos acontecimientos indiferentemente, no porque en los tiempos difíciles todo el mundo debería ayudar, y entre otros filósofos también, sino porque en las raíces de todos los difíciles problemas de mentiras, la solución es imposible sin la participación de la filosofía. Pero si la filosofía contemporánea quiere contribuir de manera significativa en la resolución de la crisis mundial contemporánea, no debería ser reducida al estudio e interpretación de su propia historia; no debe ser el edificio académico que abarca todos los sistemas; aún peor, solo un análisis de los métodos de la ciencia contemporánea o descripción del uso habitual de las palabras. Si queremos ser el pensamiento de la revolución, la filosofía debe volverse a las preocupaciones importantes del mundo contemporáneo y el hombre, y si quiere alcanzar la esencia de la vida cotidiana, no debe alejarse aparentemente de ella, yendo hacia las profundidades de la “metafísica”.

De acuerdo con estas observaciones, nosotros queremos una revista que sea filosófica no en el sentido en el cual la filosofía es solamente un área especial, una disciplina científica, estrictamente separada del resto y alejada de los problemas cotidianos de la vida humana. Nosotros queremos una revista filosófica en el sentido de acuerdo al cual la filosofía es el pensamiento de la revolución, crítica despiadada de todo lo existente, con una visión humanista sobre el mundo humano real y una fuerza inspiradora para la actividad revolucionaria.

El nombre *Praxis* es elegido porque *praxis*, es el concepto central del pensamiento de Marx, expresa de la forma más adecuada la concepción de filosofía que hemos esbozado. El uso de la palabra en su forma griega no quiere decir que nosotros entendamos este concepto en la orientación en que se entendió en la filosofía griega. Lo hacemos porque queremos distanciarnos de la forma en que el pragmatismo y el marxismo vulgar han entendido la *praxis* y orientar el concepto en el sentido original de Marx. Además, la palabra griega, incluso si no se entiende exactamente en el sentido griego, puede servir como un recordatorio que, en la contemplación, como en los antiguos griegos, en las cuestiones más mundanas, no pasamos por lo alto lo que es profundo y esencial.

Las cuestiones que queremos discutir trascienden el marco de la filosofía como una profesión. Hay cuestiones en las cuales filosofía, ciencia, arte y activismo social vienen juntos, cuestiones que preocupan este o aquel aspecto del hombre, no solo este o cual individuo, sino al hombre en cuanto hombre. De acuerdo con la orientación, sobre cuestiones que no pueden ser cerradas en una profesión aislada, ni siquiera en la filosofía entendida profesionalmente, vamos a tender a reunir colaboradores. No queremos únicamente filósofos para tomar parte del revista, sino también artistas, escritores, científicos, funcionarios públicos, todo aquel que no sea indiferente a los problemas vitales de nuestro tiempo.

Sin la comprensión de la esencia del pensamiento de Marx no hay socialismo humanista. Pero nuestro programa no es a través de la interpretación del pensamiento de Marx para venir en un entendimiento “correcto” y únicamente “defenderlo” en esta forma “pura”. No queremos conservar a Marx, sino desarrollar vivamente el pensamiento revolucionario inspirado por Marx. El

desarrollo de tal pensamiento requiere una amplia y abierta discusión, en la cual los no-marxistas puedan también participar. Es por eso que nuestra revista va a publicar trabajos no solo de marxistas, sino también trabajos sobre cuestiones teóricas que nos preocupan. Sostenemos que en el entendimiento de la esencia del pensamiento de Marx, la crítica inteligente puede contribuir más que sus propuestas limitadas y dogmáticas.

Las opiniones presentadas en trabajos concretos no deberían ser atribuidas al consejo editorial, sino ser atribuidas a sus autores. Como los lectores van a tener la oportunidad de ver, no siempre los miembros del consejo editorial estarán de acuerdo en todo. La publicación de cualquier trabajo en la revista, no importando si el autor es miembro del consejo editorial o no, no significa que el consejo editorial está de acuerdo con los puntos de vista del autor; solamente significa que el consejo editorial considera el trabajo como una contribución relevante para la discusión de los problemas actuales del mundo contemporáneo y el hombre.

La Sociedad Filosófica Croata publica la revista *Praxis*, y su sede se encuentra en Zagreb. Esto refleja la composición del equipo editorial también. Como sea, los problemas de Croacia hoy no puede ser discutida separadamente de los problemas de Yugoslavia, y los problemas de la Yugoslavia contemporánea no puede ser aislada de las grandes preguntas del mundo contemporáneo. Ni el socialismo ni el marxismo es algo estrictamente nacional, entonces el marxismo no puede ser marxismo, o el socialismo, socialismo, si nosotros nos encerramos en los estrechos marcos nacionales.

De acuerdo con esta declaración, la revista va a discutir no únicamente algún tema croata o yugoslavo específicamente, sino que y en primer lugar, los problemas del hombre contemporáneo y la filosofía contemporánea. Y la aproximación a estos temas va a ser socialista y marxista, en un sentido internacionalista. Con colaboradores a lo largo de Croacia, nos vamos a esforzar por tener colaboradores de repúblicas de Yugoslavia y de otros países, y de otros continentes, y junto con la edición yugoslava de la revista (en lenguaje serbio-croata), vamos a publicar una edición internacional (en Inglés y Francés). El propósito de la edición internacional no es una “representación” del pensamiento yugoslavo en el extranjero, sino una estimulación sobre la cooperación filosófica internacional en la discusión de las cuestiones decisivas de nuestro tiempo.

No creemos que nuestra revista pueda “solucionar”, no sin poner en discusión todos los problemas agudos del mundo contemporáneo. No intentaremos tal cosa. Vamos a tratar de concentrarnos en algunos temas clave. Por esta razón la revista no va a ser formada únicamente sobre la base de aportes individuales, contribuciones accidentalmente recibidas, sino que en primer lugar, el consejo editorial pondrá de relieve algunas cuestiones que considera significativas y apropiadas para la discusión. Esperamos que los colaboradores y lectores nos ayuden en elegir estos temas.

Dirigiendo la revista hacia las cuestiones agudas de la filosofía y el mundo contemporáneo, el consejo editorial va esforzarse por asegurar que la crítica implacable de la realidad existente alimente la revista. Sostenemos que la crítica que va hacia la raíz de las cosas, sin asustarnos por cual sean las

consecuencias, es una de las características importantes de toda filosofía auténtica. También pensamos que nadie tiene el monopolio de la verdad, o un derecho especial sobre cualquier tipo o campo de la crítica. No hay un problema general o específico que deba ser únicamente un problema interno de tal o cual país, o problema privado para este o aquel grupo social, organización o individuo. Como sea, mantenemos la tarea primaria de que los marxistas y socialistas de cada país individual, junto a los problemas generales del mundo contemporáneo, podrán iluminar críticamente los problemas de sus propios países. La tarea primaria de los marxistas yugoslavos, por ejemplo, es discutir críticamente el socialismo yugoslavo. Por medio de tal discusión crítica los marxistas yugoslavos pueden contribuir mejor no únicamente sobre sí, sino sobre el socialismo mundial también.

Si nuestra revista “se apropia” el derecho a la crítica que no es limitada por alguien excepto por la naturaleza de la entidad criticada, ello no significa que demandaremos una posición privilegiada para nosotros mismos. Sostenemos que el “privilegio” de la crítica libre debe ser común. No queremos decir por esto que todo lo que venga de la crítica libre sea “bueno”: *“la libertad de prensa sigue siendo buena aún cuando produzca malos productos, estos últimos son desviaciones de la naturaleza esencial de la libertad de prensa. Un eunuco sigue siendo un mal ser humano aún cuando tenga una buena voz.”* (Karl Marx)

Si todo puede ser un objeto de crítica, la revista *Praxis* no puede ser exceptuada de eso. No podemos prometer por adelantado que estaremos de acuerdo con toda objeción, pero vamos a recibir gustosamente cada discusión crítica pública de la revista. Sostenemos que incluso la crítica totalmente desfavorable no tiene por qué ser una mala señal: *“este llanto de sus enemigos tiene el mismo significado para la filosofía que el primer llanto de un bebe recién nacido tiene por escuchar ansiosamente a su madre: esto es el llanto que testimonia la vida de sus ideas, las cuales han de reventar la cáscara jeroglífica ordenada del sistema y convertirse en ciudadanos del mundo.”* (Karl Marx)

Por supuesto, nuestro objetivo no es causar una protesta en contra de nosotros. Nuestro deseo básico es contribuir de acuerdo a nuestras posibilidades al desarrollo del pensamiento filosófico y la realización de una humana comunidad humana.

# LUKÁCS Y LA FILOSOFÍA YUGOSLAVA DE LA PRAXIS

Gajo Petrovic

Empezaré por hacer unos comentarios preliminares sobre el tema y título de mi trabajo. El título, entendido en forma literal podría llevarnos demasiado lejos, ya que casi todas las variedades del marxismo y las diferentes filosofías no marxistas, podrían ser consideradas como un tipo de filosofía de la praxis. Aun si el término es tomando en su sentido más estrecho, un trabajo sobre la filosofía de la praxis debería de incluir, por lo menos a Marx, Labriola, Lefebvre, Gramsci, Bloch, Sánchez Vázquez, la Escuela de Budapest, la Escuela de Frankfurt y a una variedad de otros autores, lo cual ciertamente sería excesivo para un solo trabajo. Así pues, he de limitarme a una sola vertiente de la filosofía de la praxis y estrechar el tema a la filosofía yugoslava de la praxis.

Esto podría a primera vista parecer cuestionable. Yugoslavia no es un país que tenga una tradición filosófica famosa en el mundo. Tampoco la filosofía yugoslava actual es bien conocida fuera de Yugoslavia. El solo hecho de que ésta sea la vertiente de la filosofía de la praxis que yo conozca mejor, ciertamente tampoco es una razón suficiente para dedicarle una ponencia en específico. No obstante, opino que existen dos razones más para hacerlo: Una es que la filosofía de la praxis ha sido intensamente discutida, y ha sido desarrollada en forma independiente en Yugoslavia, asumiendo una forma bastante específica (que más adecuadamente podría ser descrita como “el pensamiento de la revolución”), una forma que ha atraído cierto interés internacional. La segunda justificación sería que ésta es una forma de la filosofía de la praxis que se ha visto muy influenciada por Lukács y, aunque sus representantes en ocasiones han criticado en forma severa algunos de los aspectos de los trabajos de Lukács así como de su pensamiento, siempre serán considerados como continuadores de la mejor tradición del pensamiento de Lukács, de aquello de su pensamiento que fue más productivo y valioso.

Ambas razones se clarificarán más extensamente en el curso de este trabajo, pero la segunda sí requeriría de una explicación inmediata preliminar. Cuando digo que los filósofos de la praxis yugoslavos se han visto muy influidos por Lukács, no quisiera decir que el influjo de Lukács en Yugoslavia se limitó a tocarlos a ellos. De hecho, Lukács ejerció un gran impacto sobre todas las escuelas de filosofía y sociología marxistas en Yugoslavia, incluyendo las tendencias dogmáticas y los filósofos no marxistas y los teóricos de la literatura. Yugoslavia es uno de los pocos países (junto con Alemania, Francia, Italia y Gran Bretaña) en donde Lukács ha sido traducido y estudiado inmediatamente después de cada una de sus publicaciones, pero aquí más intensamente que en la mayoría de los otros países. También aquí el impacto de Lukács sobre la vida filosófica fue más fuerte que en ningún otro país, a excepción de Hungría.

Aun en Alemania, en donde se publicó y estudió a Lukács con mayor ahínco, el marxismo constituye una tendencia filosófica marginal o semi marginal, y aunque Lukács contribuyó muchísimo a su desmarginalización, ni su trabajo, ni el trabajo de los otros marxistas sobresalientes (como Bloch, los teóricos de Frankfurt, etc.), pudieron llevarlo al centro de atención de la vida filosófica alemana, o hacerlo predominante. En el desarrollo de la filosofía yugoslava, de la posguerra, por el contrario, el marxismo se convirtió en una tendencia predominante y Lukács en uno de los inspiradores más importantes.

Por otra parte, aunque Yugoslavia y la filosofía yugoslava no representaron ningún papel en la formación de los aspectos básicos del pensamiento de Lukács, sin embargo, durante la *Segunda Guerra Mundial* y después, él prestó mucha atención y simpatía a lo que estaba ocurriendo en Yugoslavia y al desarrollo de la filosofía marxista yugoslava así como a la acogida de sus propios pensamientos en Yugoslavia. Como ilustración preliminar de las especiales relaciones que se dieron entre los filósofos yugoslavos y Lukács, cabe mencionar que de los doctorados *honoris causa* que le fueron otorgados a Lukács, el primero fue de la Universidad de Zagreb en Yugoslavia y el segundo se le dio en la Universidad de Ghent, en Bélgica –y que Lukács se mostró encantado de recibirlo. Como otro ejemplo podría mencionar la acción que Lukács llevó a cabo medio año antes de su muerte, para favorecer a Ángela Davis, una acción en la cual yo tuve el placer de poderle ayudar y que terminó en un texto publicado en *Neues Forum* en Viena. Entre los cincuenta y seis signatarios de esa apelación proveniente de nueve países diferentes, dieciocho fueron de la República Federal de Alemania, diecisiete de Alemania Oriental, diecisiete de Yugoslavia, siete de Hungría, siete de Austria y siete de los cinco países restantes.

En cuanto a la actitud de Lukács en relación a Yugoslavia y la filosofía yugoslava, ésta puede inferirse de sus propias palabras:

“Ya desde la Segunda Guerra Mundial, admirábamos a Yugoslavia: Un pequeño país que dirigió una lucha magnífica contra Hitler. La conducta de los yugoslavos ha sido un excelente ejemplo para nosotros en Hungría, en donde la resistencia contra Hitler fue mucho menos consciente, resuelta y exitosa. Más adelante, constituyó un gran acontecimiento para nosotros el que Tito, como primero, se opusiera a los métodos stalinistas presentando críticas concretas. La historia del socialismo nunca olvidará el gran paso dado por él.

Como resultado de esos sucesos en Yugoslavia surgió una literatura marxista mucho más libre que la literatura soviética oficial. Fue algo que seguí con atención. Las grandes controversias ideológicas tienen su inicio antes de desarrollarse la ideología de una nueva área. El que este proceso se desencadenara es el gran mérito de los yugoslavos, y esto debemos reconocerlo todos”.<sup>6</sup>

En una forma muy clara, Lukács expresó también sus puntos de vista sobre el tema del auto-gobierno o la autogestión desarrollada en Yugoslavia:

<sup>6</sup> Sin fuente en el original. (N del Ed.)

“El autogobierno de los productores ciertamente es uno de los problemas más importantes del socialismo. El autogobierno se opone igualmente al stalinismo y a la democracia burguesa. El autogobierno demócrata debe llegar hasta el nivel más simple de la vida cotidiana y extenderse desde ahí a los demás niveles, de manera tal que finalmente el mismo pueblo decida acerca de las cuestiones más importantes. Por el momento estamos en el inicio de dicha elaboración. Sin embargo, las nuevas prácticas que se han desarrollado en Yugoslavia, sin lugar a dudas ayudarán a que en otras condiciones, en todo camino hacia el socialismo la revolución de los consejos de trabajadores ocupe lugar prominente.<sup>7</sup>

Ahora bien, la tarea básica de esta ponencia, no es simplemente la de describir o de probar la intensidad de la acogida de Lukács en Yugoslavia, ni de informar acerca del interés o simpatía de Lukács por Yugoslavia. Nuestro empeño es discutir la relación entre Lukács y la filosofía yugoslava de la praxis. Sin embargo, antes de analizar esta relación en un nivel más teórico, puede ser de utilidad decir algunas palabras más acerca de la historia de la recepción de Lukács en Yugoslavia, de aquí que la parte introductoria de esta ponencia sea seguida por dos partes más: “Lukács en Yugoslavia” y “Los filósofos yugoslavos de la ‘praxis’ y Lukács”.

## LUKÁCS EN YUGOSLAVIA

La acogida de un pensador en un país, no puede reducirse a la traducción y publicación de sus obras en el idioma o idiomas de un país. Sin embargo, es ésta una forma muy importante de recepción. Por lo tanto, empezaré con una breve revisión de las traducciones de Lukács en Yugoslavia, omitiendo las publicaciones periódicas y concentrándome solamente en los libros.

Para poder entender este recuento debo establecer que Yugoslavia fue fuertemente destruida y dañada durante la Segunda Guerra Mundial, y que la actividad de publicación se desarrolla lentamente durante los primeros años de la posguerra. Hay que añadir que en filosofía y sociología la traducción y publicación de trabajos marxistas precedió a la publicación de trabajos no marxistas y la publicación de los llamados “cuatro clásicos del marxismo”. Con el curso del tiempo, estas prioridades han cambiado, e inclusive podemos decir que se han invertido. Si dejamos a un lado los panfletos de menor tamaño, en 1945 aparecen tres libros de Marx y Engels en servo-croata y uno de Stalin, en 1946, dos libros de Marx, uno de Engels y uno de Stalin; en el 47, tres libros de Marx, tres de Engels, tres de Lenin y dos de Stalin. En el 46 aparece el primer libro de un marxista contemporáneo, *Los orígenes de la religión*, de Lucien Henry. Este libro era más sociológico que filosófico. En el 47 se publican dos libros de marxistas contemporáneos, *La teoría del reflejo* por el filósofo búlgaro Todor Pavlov y el libro de Lukács *Ensayos sobre el realismo*, publicados por la Casa editorial Kultura de Belgrado. El prefacio de Lukács tiene fecha de diciembre de 1945; tanto la edición húngara como la alemana de este libro, se publican en 1948, por lo tanto la edición servo-croata quizá sea la primera en

<sup>7</sup> Sin fuente en el original. (N del Ed.)

aparecer. Tratándose de un trabajo fronterizo o limítrofe, entre la estética del estudio de la literatura y la sociología, provoca gran atención. Mas esto no sucede tanto entre los filósofos, que se ocupan más intensamente del libro de Pavlov, que fue el primer y último libro suyo publicado en Yugoslavia, mientras que el libro de Lukács, es solamente el primero de una gran serie que le siguen. De aquí que ya para 1948, junto con el primero y uno de los últimos libros de filósofos soviéticos, el primer volumen de la *Historia de la filosofía*, editado por Aleksandrov y otros, contuviera una nueva edición de los *Ensayos sobre el realismo*. Hubo un lapso entre 1949 y 1955 en Yugoslavia en el que solamente se publicó un libro de Lukács, y se amplió la edición de los *Ensayos sobre el realismo* en una traducción al eslovaco, lo que es fácil de entender, ya que el Partido Comunista yugoslavo, el *Cominform*, y todos los partidos comunistas del mundo ya habían sido condenados por Stalin. Esto sucede en el 48 cuando se rompen las relaciones entre Yugoslavia y los países del bloque socialista. Por lo tanto, la traducción y la publicación de los libros filosóficos de Europa Oriental se detiene casi antes de que en realidad empiece. La producción filosófica del Bloque Soviético ha sido juzgada como muy dogmática. Bloch todavía era desconocido en Yugoslavia y Lukács parece considerarse como el único autor que vale la pena de ser traducido. Sin embargo, Lukács que desde 1945 forma parte del *establishment* stalinista húngaro (miembro del presidium de la Academia de Ciencias Húngaras, miembro del Parlamento y uno de los miembros fundadores del Consejo para la Paz Mundial Stalinista) tuvo dificultades entre 1949 y 1951, y para poder sobrevivir a los ataques de Rudas, Reval y otros, estuvo dispuesto a cualquier tipo de concesiones oportunistas, incluyendo una autocrítica auto-humillante. Por lo tanto, no se podía esperar que otorgara el permiso para su traducción en Yugoslavia, ni se le solicitó. Después de la visita de Kruschev y Bulganin a Belgrado en 1955, una visita que se inicia con el discurso autocrítico de Kruschev en el aeropuerto de Belgrado, las relaciones entre Yugoslavia y los países del Bloque Soviético se normalizan y empieza lentamente a desarrollarse la cooperación cultural. Ya no se traducen más filósofos soviéticos ni de Europa Oriental, pero la publicación de las obras de Lukács se reanuda con gran intensidad. Durante el período de 1956 a 1960, se publican ocho libros de Lukács en servo-croata *Goethe y su tiempo*, *Nietzsche y el fascismo*, *Thomas Mann*, *La novela histórica*, *Contribuciones a la historia de la estética*, *El joven Hegel*, *El significado actual del realismo crítico*, *La categoría de lo específico como una categoría central de la estética*. Parece ser que se trata de un intento de recuperar esos seis años en los cuales no hubo publicación alguna.<sup>8</sup>

<sup>8</sup> Las editoriales yugoslavas y fechas de publicación de cada libro, son las siguientes: *Goethe y su tiempo*, Ed. Veselin Maslesa, Sarajevo, 1956. *Nietzsche y el fascismo*, Ed. Kultura, Belgrado, 1956. *Thomas Mann*, Ed. Kultura, Belgrado, 1958. *La novela histórica*, Ed. Kultura, Belgrado, 1958. *Contribuciones a la historia de la estética*, Ed. Kultura, Belgrado, 1959. *El joven Hegel*, Ed. Kultura, Belgrado, 1959. *El significado actual del realismo crítico*, Ed. Kultura, Belgrado, 1959. *La categoría de lo específico como una categoría central de la estética*, Ed. Nolit, Belgrado, 1960.

Otra razón adicional que explica la intensa publicación de sus trabajos, puede haber sido el rol que desempeñó en la Revolución de 1956, y el consecuente sufrimiento, con lo que mejora su imagen general en Yugoslavia. Ante las nuevas dificultades con el “socialismo real”, su antiguo oportunismo parece ser perdonado. Durante los siguientes cinco años, es decir, del 61 al 65 ya no hubo más traducciones de Lukács en servo-croata, ocho libros de Lukács en cinco años fue obviamente demasiado para el público. En ese entonces el interés por la filosofía no marxista contemporánea creció rápidamente y también un número de autores marxistas no dogmáticos se abrieron paso. Desde 1957 Lefebvre y otros marxistas franceses, tales como Goldmann (1957) y Cornu (1958, 1960) fueron traducidos prolijamente. *El trabajo Sujeto-objeto*, de Ernst Bloch, traducido y publicado por primera vez en 1959, tuvo gran influencia en Yugoslavia. Al inicio de los 60's, Eric Fromm, Herbert Marcuse y otros pensadores de “La Escuela de Frankfurt”, entran en escena.

Uno de los libros de Lukács puede competir con todos estos rivales; se trata de *Historia y conciencia de clase*. Pero Lukács se niega a otorgar el permiso para su traducción. Después de esta pausa espontánea de cinco años, vuelve a crecer el interés por Lukács; los siguientes cinco años, de 1966 y 1970, traen un libro sobre Lukács: *Conversaciones con Lukács* y cuatro libros de él mismo: *El asalto a la razón*, *La teoría de la novela*, *Los ensayos de literatura e Historia y conciencia de clase*. Mientras que *El asalto a la razón* se recibe con cierto desencanto, *La teoría de la novela* provoca un gran interés. *Historia y conciencia de clase* es todo un acontecimiento. El libro se traduce por dos filósofos de la praxis, ambos miembros de la Junta Editorial de *Praxis*, de Zagreb. Esto ocurre durante la primera mitad de los 60's, pero debido a la demora de Lukács en otorgar el permiso, el libro finalmente se publica hasta 1970.

Durante el curso de los 70's y los 80's más de diez libros de Lukács son traducidos al servo-croata: *Ética y política*, *El alma y las formas*, *Falsa y verdadera ontología en Hegel*, *El joven Marx*, *Lenin*. *La estética de Heidelberg*, *La historia del desarrollo del drama moderno*, *Ideas estéticas para la estética marxista*, *Contribución a la ontología del ser social*, *La especificidad de lo estético y sus Trabajos iniciales 1902-1910*<sup>9</sup> Por lo tanto, tenemos casi treinta libros de Lukács publicados en servo-croata. Además hay un gran número de sus libros, más de veinte, publicados en Yugoslavia en traducciones a otros idiomas del país: el eslovaco, el macedonio y el alban. Otros textos más pequeños de Lukács han sido editados por primera vez en revistas húngaras publicadas en Yugoslavia. En fin, todos los trabajos importantes de Lukács han sido traducidos en Yugoslavia. El trabajo de traducción ha sido iniciado por la Casa Editorial “Kultura” de Belgrado, que empezó como una editorial semi oficial del Partido Comunista Yugoslavo. Y aun cuando más tarde llega a ser

<sup>9</sup> Para localizar estas publicaciones en Yugoslavia, proporcionaremos las referencias completas: *Ética y política*, Liber, Zabreg, 1972. *El alma y las formas*, Nolit, Belgrado, 1973. *Falsa y verdadera ontología en Hegel*, Kulturni radrik, Zagreb, 1973. *El Joven Marx*, Bigz, Belgrado, 1976. *Lenin*, Bigz, Belgrado, 1977. *La estética de Heidelberg*, Meadost, Belgrado, 1977. *Historia del desarrollo del drama moderno*, Novel, Belgrado, 1978. *Ideas estéticas para una estética marxista*, Bigz, Belgrado, 1979. *Contribución a la ontología del ser social*, Kulturni, radrik, Zagreb, 1980. *La especificidad de lo estético*, Nolit, Belgrado, 1980. *Trabajos Iniciales, 1902-1910*, Veselin, Mastesa, Sarajevo, 1980.

independiente, sigue estando muy cerca de la línea del partido oficial. Esta casa editorial “Kultura”, y su sucesora Bigz, han publicado más libros de Lukács en Yugoslavia que cualquier otra editorial. Sin embargo, los libros más provocadores e importantes de Lukács, han sido publicados por otras editoriales. Así *Historia y conciencia de clase*, fue publicada por Naprijed, en Zagreb. Esta es una editorial muy influida por los filósofos del grupo de la praxis, un grupo de filósofos que han sido fuertemente criticados por el Partido Comunista Yugoslavo. De cualquier modo, independientemente de quien haya publicado a Lukács y por qué, el hecho es que ha sido publicado en Yugoslavia más que cualquier otro autor marxista, a excepción de Marx, Engels y Lenin, y más que cualquier otro filósofo contemporáneo.

## LOS FILÓSOFOS YUGOSLAVOS DE LA CORRIENTE “PRAXIS” Y LA FILOSOFÍA DE LA PRAXIS EN YUGOSLAVIA

En Yugoslavia después del rompimiento con Stalin, en 1948, los filósofos yugoslavos empiezan a reflexionar con más cuidado qué se consideraba como la filosofía marxista en ese entonces. Así, encuentran que la interpretación generalizada de la filosofía, dada por Stalin y los filósofos soviéticos, era realmente errónea, que Stalin a partir de su desarrollo de la filosofía de la libertad había tratado de establecer una justificación filosófica de la esclavitud. Así, critican fuertemente al stalinismo y retornan a Marx, Engels y Lenin. Se estudian con cuidado los trabajos de Engels y de Lenin. Llegan a la conclusión de que Engels y Lenin en muchos aspectos se desvían de Marx y, al analizar y estudiar el marxismo de la Segunda y Tercera Internacionales, encuentran que en realidad todo el marxismo de la Segunda y Tercera Internacionales son una desviación de Marx. Estudiando a Marx, llegan a la conclusión de que en el propio Marx había diferentes desarrollos entre los cuales algunas veces había puntos de vista incompatibles. No era posible simplemente tomar las ideas de Marx o de Engels o de Lenin como un criterio de la verdad última. Había que considerar la filosofía y el mundo contemporáneo utilizando las propias, capacidades intelectuales. En Marx encontraron un buen punto de inicio para desarrollar un concepto que estaba totalmente formulado, y que incluso a veces ha sido contradicho por otras corrientes: lo que se ha dado por llamar la filosofía de la praxis.

Por lo menos al principio, nos pareció que en el centro del pensamiento de Marx estaba el problema del hombre, y que su consideración básica era que el hombre es un ser de la praxis. Ahora bien, todo depende de qué es lo que uno signifique por praxis, puesto que hay diferentes interpretaciones del concepto de la praxis, que ha sido utilizado en todas las variantes del marxismo. Nosotros llegamos a considerar que la praxis no debería entenderse en la forma en la cual se adoptó durante la Segunda y Tercera Internacionales, especialmente no en la forma en la que fue entendida por Engels o por Lenin, porque tanto Engels como Lenin hablan acerca de la praxis principalmente como un tipo de criterio de la verdad y reducen la praxis, bien a una praxis política, o a una actividad económica.

El concepto de la praxis, aceptado o desarrollado por los filósofos yugoslavos, fue elaborado dentro de la convicción de que se estaba tratando de explicar el concepto de Marx de una praxis como una forma específicamente humana de ser. Es un concepto de la actividad humana en cuanto se trate de una actividad libre y creativa. Para poderlo explicar utilizaré la terminología aristotélica. El concepto de la praxis, tal como lo entienden los filósofos de la praxis yugoslavos, no es idéntico al concepto aristotélico de la praxis que, como sabemos, es algo que se diferencia de la teoría. Para nosotros es algo que incluye tanto la práctica como la teoría; pero por otra parte, no considera toda praxis-teoría como praxis auténtica. También existe una distinción en Aristóteles entre la eupraxia como la buena praxis y la dispraxia como la praxis no auténtica. Ahora bien, la praxis en el sentido en que nosotros lo utilizamos, es una praxis auténtica, una eupraxia, es decir, una buena praxis. La actividad creativa y libre del hombre. Ciertamente, decir que el hombre es en esencia un ser de praxis, puede parecer poco veraz si es que entendemos esto como una aseveración sobre el hombre actual, quien en realidad no es libre ni creador. No estamos refutando este hecho; siguiendo a Marx, el hombre contemporáneo es un hombre que vive una forma autoenajenante de la praxis. Este es el marco dentro del cual tratamos de entender a Marx. Nosotros encontramos que esta conceptualización no debería reducirse a una concepción antropológica del hombre. Es imposible discutir la problemática de la praxis como una forma de ser del hombre sin discutir el concepto general del ser, pero encontramos que tampoco podemos discutir el concepto general del ser sin discutir el concepto de la praxis como una forma del ser humano. Así es que hablando dentro del marco de la antropología filosófica tradicional, hemos tratado de desarrollar una filosofía de la praxis como algo que pueda ser no nada más antropológico, sino también ontológico y no nada más como una concepción metafilosófica o transfilosófica. Un concepto que trasciende el límite de la filosofía. De ahí que aun la fórmula o el nombre de “filósofos de la praxis” con el cual nos hemos dado a conocer no sea apropiado ni para nosotros, ni para describir las intenciones básicas de Marx, ya que Marx no se inicia como filósofo y aunque sus posteriores obras estuvieron permeadas por cierta visión interna filosófica, en realidad él no tiene intención de permanecer como filósofo. Él en realidad busca enmendar la filosofía realizándola. Su idea básica era efectuar el trabajo revolucionario para ayudar a establecer, no solamente un nuevo tipo de sociedad humana, sino una nueva forma de la existencia humana, del ser humano. Por lo tanto tuvo en mente la posibilidad de un nuevo modo de ser humano.

Marx desarrolló un tipo de pensamiento encauzado por ciertas visiones filosóficas, pero también utilizando lo que consideró valioso dentro de la ciencia. Sus escritos más importantes no pueden clasificarse como filosofía, ni como ciencia, ni como una combinación de los dos. *El Capital*, desde luego, no es una economía política es una crítica de la economía política. Pero ¿qué es lo que queremos decir por esto? La crítica de la política económica, no es una crítica que permanezca dentro de la economía política, sino que es una crítica a partir de un punto de vista externo a la economía política. Y no se trata de una simple filosofía, sino que es una imagen transfilosófica que llamamos pensamiento revolucionario. Este término revolucionario, siendo Marx el revolucionario que fue, debe entenderse en una forma poco usual. Por

pensador no consideramos a cualquier gente que simple y sencillamente piensa. Un pensador es alguien que piensa en lo que es más esencial, que piensa en temas que no lo son en un sentido real, por ejemplo la revolución, una gran revolución social. Entonces un pensador es alguien que no piensa simplemente en el mundo existente, sino que piensa en la posibilidad de trascenderlo. Piensa en una sociedad posible inexistente y en un ser humano diferente. Y al hablar de la revolución, no nos referimos a su sentido tradicional, a ninguna de las revoluciones que ya han sucedido. Revolución significa algo que tiene que venir, que está por venir y no es, como se había entendido tradicionalmente, sólo un cambio de un sistema político o un cambio de un sistema económico, no, se trata de un cambio total del hombre dentro de la sociedad. Implica una liberación de la autoenajenación humana. Es un proceso que jamás termina, pero que puede tener una solución temporal, un gran paso que puede representar una solución temporal dentro de la historia humana. Esa fue la interpretación básica que hicimos de Marx y desde este punto de vista criticamos, tanto a Engels, como a Lenin, así como a todo el desarrollo marxista durante la Segunda y Tercera Internacionales. Marx al sobreponerse a la división entre filosofía y revolución, es decir al pensar filosóficamente acerca de la revolución y entender la revolución de una forma filosófica, pensó transfilosóficamente, pensó en una revolución de un tipo diferente. Y sobre esto hubo nuevamente divergencias durante la Segunda y Tercera Internacionales, en donde se entendió al marxismo desde la economía y en algunos casos desde la filosofía. Como se sabe Lenin tenía la teoría de las tres fuentes o tres partes del marxismo: una parte filosófica, el materialismo dialéctico; otra relacionada con la economía; y una tercera parte, referente a las ideologías sociales. Con este concepto, se había perdido el logro básico de Marx. La filosofía y la revolución habían quedado divididas. La filosofía, que fue aplicada por Lenin y que había sido previamente desarrollada por Plejanov, bajo la base nuevamente de las teorías de Engels, pues este materialismo dialéctico había perdido vida como filosofía, ya no nos podía decir nada acerca del mundo real. Entonces hemos criticado la Segunda y Tercera Internacionales con Engels y Lenin, etcétera. Yo he escrito al respecto parte de la crítica, la cual está contenida en dos libros publicados por la Editorial Grijalbo. Estos libros contienen selecciones por autores de la praxis yugoslavos y pueden ser de utilidad para aquellos interesados en profundizar un poco más en este tema.

No puedo proceder a entrar en detalles sobre el grupo de la praxis sin antes decir algo acerca de Lukács y los filósofos yugoslavos de la praxis. Como ya he mencionado, casi todas las obras de Lukács han sido traducidas en Yugoslavia, al servo-croata, que es el idioma básico del país, pero también a otros idiomas. Han sido obras muy discutidas y muy elogiadas y no únicamente por los filósofos de la praxis, sino también por otros filósofos dogmáticos del país y han sido utilizadas también como una especie de arma contra los filósofos de la praxis en un intento de demostrar que aun Lukács, de quien nosotros pensamos tanto, y tan altamente, ha razonado en forma diferente a nosotros en ciertos aspectos específicos. Pero no importa como haya sido interpretado por los diferentes filósofos dogmáticos, Lukács representa un papel muy importante en el desarrollo de la filosofía de la praxis, como he mencionado, y ha sido una gran inspiración y un reto muy importante.

No fue el único que nos llevó a esa línea de discusión y pensamiento que nosotros desarrollamos, pues nos iniciamos en cierta forma independientemente de Lukács, pero sí nos alentó el descubrir que un gran filósofo como Lukács siguiera líneas similares a las nuestras.

Fueron Lukács y Bloch<sup>10</sup> dos de los más importantes autores contemporáneos que influyeron sobre la filosofía de la praxis de Yugoslavia. Realmente nos hemos visto muy inspirados tanto por *Historia y conciencia de clase*, como también por *Espíritu de la utopía*. Se trata de dos obras que inician la revitalización de lo que nosotros consideramos la revolución del pensamiento. En *Historia y conciencia de clase*, Lukács, procede a una discusión filosófica de ciertos conceptos que tradicionalmente han sido considerados como de carácter económico-sociológico; ahí hace un análisis de ciertos textos de Marx, que son bastante singulares. Analiza también *El Capital* y descubre algo que no había sido visto previamente. Este procedimiento tuvo el efecto de revivir la filosofía de la praxis. Se trataba de la revisión de un trabajo filosófico, pero no como un esfuerzo por desarrollar igual que Engels o Lenin las leyes generales de la dialéctica (cosa que le fue criticada en un tiempo). Lukács estaba explicando más bien los problemas del mundo contemporáneo, los problemas del capitalismo actual y los problemas del posible socialismo. Encontramos entonces que se trataba de una obra que renovaba aquella idea básica de Marx de que la filosofía ha de ser una verdadera filosofía contemporánea ha de ser una filosofía revolucionaria y que lo puramente económico y sociológico no basta; que hay que entrar a mayores profundidades para hacer un análisis filosófico.

Así pues para nosotros constituyó antes que nada un intento de revivir el pensamiento revolucionario de Marx. Lo mismo puede decirse de Bloch, que también en forma filosófica discute realmente el problema del mundo contemporáneo presentando una crítica del capitalismo e intentando considerar la posibilidad del socialismo. Ahora bien, los dos procedimientos, el aportado por Lukács y el de Bloch, son bastante distintos entre sí. Lukács hace un análisis muy cuidadoso y profundo del texto marxista mismo, analiza conceptos que son bien conocidos en el marxismo vulgar como la conciencia de clase, la lucha de clases, el fetichismo, etcétera, pero, profundizando, encuentra un significado nuevo. Para nosotros constituyó un ejemplo de análisis creativo que permitió descubrir algo que no había sido visto por otros marxistas y que tal vez no era tan evidente, ni siquiera para Marx mismo. Por otra parte el procedimiento de Bloch fue distinto. Él toma conceptos como el de utopía y esperanza que anteriormente habían sido considerados como conceptos ‘no marxistas’.

Es bien sabido cómo ha sido criticado el socialismo *utópico*. Estos conceptos y Bloch mismo, han sido considerados como básicamente religiosos. Sin embargo, Bloch captó el espíritu de Marx y distanciándose del texto elaboró una terminología un tanto diferente y tejió una gama distinta de conceptos

<sup>10</sup> Se refiere al filósofo alemán Ernst Bloch y su conocida obra *El Principio Esperanza*. Bloch ha sido acusado reiteradamente, —en general sin pruebas concretas—, desde el fin de la segunda guerra mundial, junto con otros conocidos autores de literatura como George Orwell, por analistas vinculados al antiguo régimen stalinista y por medios periodísticos europeos, de colaborar con la inteligencia estadounidense. (N. a esta Ed.)

dentro de la misma temática: Nosotros hemos encontrado que ambos procedimientos, el de Bloch y el de Lukács, llevan a conclusiones similares aunque el procedimiento de Bloch, tal vez pudiera resultar el más prometedor; en todo caso el de Lukács –debido a que el texto de Marx es un tanto restrictivo– es algo limitante, resultado de una actitud general ante Marx, Engels e incluso Lenin. Este procedimiento también es evidente en su *Historia y conciencia de clase*. Ciertamente Lukács no es un marxista dogmático, pero él insiste en que es un marxista *ortodoxo* y lo que él incluye dentro del marxismo ortodoxo es la preocupación por el hombre.

Lukács quiere ser un marxista *soviético* aunque lucha contra ello. Aunque se reconozca como marxista ‘ortodoxo’, él cree que un marxista no tiene que apoyar una tesis específica de Marx, sino utilizar su método.

Es posible imaginar que los puntos de vista específicos y las teorías de Marx pudieran no ser comprobados o ser rechazados, pero el método siempre será aceptado. Este es un punto de vista neokantiano acerca de la relación entre método y teoría y no es un punto de vista hegeliano de acuerdo con el cual el método sería realmente el alma o la estructura interna de la teoría. Sin embargo, todo lo dicho por Lukács es de tal suerte que hace de él un excelente pensador con una inteligencia muy aguda e independiente. Cree que le debe mucho al marxismo y Engels y quiere preservar esto como un lazo y pensar en la misma dirección. Pero en realidad yo encuentro que esta es una solución poco feliz. Desafortunadamente a lo largo de sus escritos posteriores aunque concede que sí se puede libremente discutir a Marx, Engels y Lenin y se pueden tener dudas acerca de algunos puntos de vista específicos así como de ciertas teorías, en lo básico sostiene que éstas deben ser correctas y que hay que ser fieles a ellas, ser ortodoxo. Esta es una de las fuentes de muchos de los acontecimientos poco felices en relación a Lukács, pero estoy criticando a Lukács apartándome un poco del tema de la praxis. Si tomamos lo que dijo en *Historia y conciencia de clase* dentro del marco del marxismo de su época, el de la Tercera Internacional, veremos que era una apelación a un pensamiento no dogmático y libre. Esto fue lo que nosotros, los filósofos de la praxis, encontramos en él y en donde creemos reside su principal valor. En su *Historia y conciencia de clase*, Lukács también establece una crítica de Engels y de su punto de vista acerca de la praxis. De acuerdo con Lukács en la crítica que hace Engels de Kant, utiliza tanto el concepto de la praxis como una terminología hegeliana del *an sich* y *für sich*,<sup>11</sup> demostrando Engels una utilización incorrecta de la terminología hegeliana y una interpretación de la teoría crítica de la razón de Kant. Pero no es éste el mayor defecto de su percepción; la falta de comprensión más profunda consiste en su creencia de que lo que ocurre en la industria y en los experimentos científicos, constituyen una praxis en su acepción filosófico-dialéctica. De hecho, para Engels los experimentos científicos serían contemplaciones puras. La observación obliga a aplazar lo abstracto para poder seguir el funcionamiento de las leyes eliminando así la interferencia de todos los factores irracionales provenientes tanto del sujeto como del objeto. Y cuando Engels habla en el contexto de la industria de la mercancía que se produce para satisfacer nuestras necesidades parece haber olvidado momentáneamente la estructura fundamental de la

<sup>11</sup> En español: *en sí y para sí*. (N. del E.).

sociedad capitalista, que él mismo había formulado en forma excelente en sus ensayos anteriores. En su planteamiento de que la industria se fija a sí misma objetivos, considera únicamente al objeto y no al sujeto de las leyes que gobiernan a la sociedad. La crítica de Engels en el libro de Lukács va precedida por un análisis más detallado de los conceptos de praxis en el idealismo germano, especialmente en Kant. En todo su análisis crítico son tomados desde un punto de vista que justifica el propio concepto de Lukács de la praxis, sobre todo en el sentido de un cambio revolucionario. Desafortunadamente, aunque el concepto de la praxis (de acuerdo con un testimonio posterior hecho por Lukács mismo en su Prefacio del 67 de la nueva edición de su libro) fue la preocupación central de su trabajo, sus aclaraciones dispersas del concepto quedan menos claras y son menos sostenibles por lo que se refiere a sus comentarios acerca de la interpretación de Engels. En todo caso fue un gran estímulo para una posterior discusión y sigue siéndolo hasta la actualidad, a pesar de sus dos autocríticas, una compulsiva y otra aparentemente libre en 67. En su “*Introducción*” a la nueva edición de *Historia y conciencia de clase*, describe su crítica de Engels como sólo parcialmente justificada y se refiere a su propio concepto de la praxis revolucionaria como desvirtuado por sobretonos externos que tienen más que ver con el utopismo mesiánico de la izquierda comunista que con la doctrina auténtica de Marx. He aquí todo el problema tal y como lo han visto los filósofos yugoslavos de la praxis. Nos ha interesado mucho su crítica de Engels y hemos intentado desarrollar un concepto de la praxis que pensamos es el que tenía en mente Lukács, aunque él se haya juzgado a sí mismo diciendo que no había tenido razón en criticar a Engels. Algo similar ocurrió con su crítica de Engels en relación a la dialéctica de la naturaleza y otros puntos de vista más. En *Historia y conciencia de clase* como sabemos, presenta ciertas críticas de lo que llamamos la *teoría del reflejo*, la asunción del conocimiento como un reflejo, idea que fue desarrollada también en cierta medida por Engels, después por Lenin y otros filósofos. Pero Lukács en sus escritos posteriores acepta nuevamente la teoría del reflejo e intenta resolver el problema presentando una visión un tanto más amplia de la teoría y un tanto menos burda. Entendiendo el concepto de la praxis en esta forma y tomándolo como base para un pensamiento revolucionario, es imposible crear una unidad coherente y superar la famosa división de filósofos en materialistas e idealistas, división que como sabemos el joven Marx criticó de unilateral y Engels en cambio estuvo dispuesto a introducir como uno de los puntos de partida de su análisis.

La idea básica de la filosofía de la praxis o del pensamiento de la revolución – tal y como lo entendemos los filósofos de la praxis, considerándolo como una interpretación de Marx– es que no hay perspectivas para una filosofía que en el sentido tradicional pueda dividirse en una disciplina filosófica o en un par de disciplinas filosóficas independientes unas de otras. Lukács en *Historia y conciencia de clase*, ciertamente no puede ser clasificado como perteneciente a una u otra de estas categorías, sino su obra es transfilosófica, un intento de pensar en la misma forma que Marx. Empero, su última aventura intelectual, su última empresa que fue escribir una obra<sup>12</sup> de grandes méritos, con una inmensa amplitud de conocimiento y una capacidad de sistematización de sus ideas, es en mi opinión una especie de capitulación. Es una renuncia a ideas e

<sup>12</sup> Aquí Petrović se está refiriendo a la *Ontología del ser social*. (N. del E.)

interpretaciones presentadas ya en su *Historia y conciencia de clase*, pero desarrolladas aquí como una disciplina filosófica específica, es decir, una ontología del ser social. En esta obra no pone en duda la existencia de la ontología como parte de un sistema de disciplinas filosóficas, y subraya la diferencia respecto de la teoría del conocimiento o de la ética. Aunque ciertamente trata de construir su ontología como una posible base para la ética, concibe la ética como una disciplina filosófica separada de la ontología y también de la teoría del conocimiento. Y no sólo eso, sino que a la ontología la divide en ontología del ser social y en ontología de la naturaleza, a la que incluso otorga el rango de una especie de disciplina ontológica básica. Por ende, encontramos aquí un intento de trabajar dentro de una estructura filosófica, académica, no marxista. Esto significa que tenemos que aceptar ciertos límites y restricciones y tratar de llevar a cabo cierto trabajo positivo dentro de este marco. Lo que desde mi punto de vista es básico y original en la *Ontología del ser social*, es el hecho de que Lukács no quiera escribir acerca de la ontología del ser humano, del hombre, sino del ser social, lo que significa que él acepta la interpretación del hombre como un ser social.

Pero si tomamos a Lukács como uno de los inspiradores fundamentales para los filósofos yugoslavos de la praxis, habría que superar la idea de la reducción, de la limitación del hombre por la sociedad, forma ésta de interpretar los pensamientos de Marx que fue desarrollada durante la Segunda y Tercera Internacionales y que llegó a su culminación en el stalinismo. Este acercamiento al materialismo histórico, que considera al hombre como constreñido por la sociedad, lo reconoce implícitamente como animal económico.

Lukács en ocasiones se expresó en contra de este tipo de interpretación de Marx, pero en su *Ontología del ser social* a la vez que la crítica avanza hacia ella. Aun cuando no confunde totalmente *el trabajo* con la praxis, insiste en el trabajo como un modelo de la praxis humana, lo que significa reducir al hombre a la posición de un animal de trabajo, cosa que el propio Marx criticó. Lukács, pues, realmente fue uno de los sustentos básicos para los filósofos yugoslavos de la praxis. Y me parece que debe de conservar su sitio como inspirador de todas las filosofías de la praxis; insistiendo en que una filosofía de la praxis es la única interpretación de Marx que tiene perspectivas para el futuro, sobre todo, si pretende desarrollar el pensamiento revolucionario. Sin embargo Lukács, que a la vez es inspirador, iniciador y coadyuvante en el despegue de una nueva fase en el desarrollo del pensamiento de Marx, en cierta forma desafortunadamente se detiene a la mitad del camino y llega hasta a negar algunos de sus anteriores conceptos clarificadores.

Lukács permanece entre nosotros como una lección muy importante y como un gran problema. Lukács mismo describió algunas de sus primeras ideas como pertenecientes a un *mesianismo* izquierdista, como algo que no era resultado de un pensamiento maduro aún. Así que en cierta forma su reconciliación con la historia del marxismo y con sus interpretaciones, que antiguamente había tratado de negar, representa en cierto sentido un tipo de avance. Aunque para mí más bien es una regresión que un progreso. ¿Hasta qué punto ésta reconciliación es únicamente una elaboración intelectual y hasta qué punto es un problema de naturaleza más general? Lukács mismo al juzgar el stalinismo y sus propias experiencias dentro de él, insistía en que el

otorgar concesiones, el conceder y el autocriticarse, era la única manera de sobrevivir y de contribuir a impulsar una tendencia intelectual que él consideraba básicamente correcta.

Esa disposición a hacer concesiones él la consideraba como una posibilidad de aprovechar todas las ocasiones para sobrepasar los límites que inicialmente él se había impuesto, y cuando las cosas parecían más favorables, entonces pensaba y se expresaba en forma más libre.

Tal vez, si él se hubiera negado a hacer estas concesiones, habría perdido la vida y mucho de su obra no habría sido escrito. En todo caso constituyó un problema para Lukács y un problema para cualquier sociedad que se llame a sí misma socialista. Queda abierta la esperanza de que se puedan llevar a cabo actividades de pensamiento individual y libre y que se desarrolle la tolerancia frente a puntos de vista que no sean totalmente aceptables para la organización, el partido o el Estado en el poder.

Quiero finalmente poner énfasis en que Lukács a través de sus mejores trabajos se proyecta como un pensador del futuro y como uno de aquellos que nos ayudó a ver el auténtico pensamiento de Marx.

## MARX EN LA PRIMERA MITAD DEL SIGLO <sup>13</sup>

¿Qué le sucede hoy a la filosofía marxista<sup>1</sup> yugoslava? En primer lugar, surgen frecuentemente discusiones que tiempo atrás fueron insólitas: el “joven” y el “viejo” Marx, praxis, sujeto-objeto y reflexión y los problemas humanistas del marxismo<sup>14</sup>. Se plantean problemas que hasta hace poco se silenciaban y surgen contraposiciones que de inmediato se nos antojan inimaginables. No solamente se contraponen Karl Marx a Engels y Lenin, sino que su propia autoridad ya no parece tan sacrosanta.

¿Está volviendo nuestra filosofía la espalda al marxismo, cediendo a las seductoras, aunque precarias corrientes del pensamiento burgués? ¿O acaso nuestra filosofía, hoy más que nunca, es auténtico marxismo y auténtica filosofía?

### I. EL AUTÉNTICO MARXISMO

Algunas personas se inclinan a llorar por la edad de oro de nuestro marxismo de postguerra, en la que los filósofos solían “mantenerse firmes” en la postura marxista. Si se enjuagan las lágrimas echaran de ver cómo el niño, cuya firme postura tanto añoran, ha comenzado ya a caminar. ¿Acaso nuestra filosofía no erraba a la suerte del destino desde sus primeros pasos?

Para satisfacción de todas las personas maliciosas y pesimistas hemos de “confesar” francamente que, durante los años de postguerra, los filósofos marxistas yugoslavos marchaban, en cierto modo, “hacia atrás” en el camino que iba de una versión stalinista de la filosofía marxista, que predominó en los primeros años de postguerra, a la forma original de esta filosofía, contenida en las obras de Marx, Engels y Lenin. En realidad, este sentido “retrógrado”, un camino que iba de la caricatura al original, fue una marcha hacia adelante, de un pensamiento muerto a uno vivo. La crítica de la concepción stalinista de la filosofía no significaba el abandono, sino el renacimiento y la regeneración del marxismo en la filosofía.

No quiero decir que este renacimiento del espíritu creador del marxismo se desarrolle o se haya desarrollado únicamente en Yugoslavia, y sólo en el ámbito de la filosofía. En formas diferentes y a distintos ritmos, el marxismo creador se ha desarrollado también en otros ámbitos y en otros países. La totalidad de la teoría y de la práctica yugoslava del marxismo revolucionario entró en conflicto con el stalinismo internacional, pero durante el mismo período, en muchos otros países se mantenía también la crítica al stalinismo en la filosofía y en otros campos.

<sup>13</sup> Título original: *FILOZOFIJA I MARKSIZAM*. Edición de 1967. Traducción de Eduardo Subirats. Este artículo fue publicado originalmente en 1961

<sup>14</sup> La discusiones Sobre el “joven y el “viejo” Marx (Zagreb, Diciembre de 1960) y sobre *Problemas Humanistas del Marxismo* (Zagreb, Diciembre de 1961), fueron organizadas por la Sociedad Filosófica Croata.

El propósito de este artículo no es ofrecer un análisis y explicación exhaustivos de estos complejos procesos, dentro y fuera de la filosofía yugoslava, sino más bien exponer a grandes rasgos la esencia de los procesos que todavía se están desarrollando en nuestra filosofía destacar algunas de sus conquistas y realizaciones más importantes.

No creo que Stalin, ni el stalinismo sean fenómenos históricos exclusivamente “negativos”. Sin embargo cualquiera que sea el juicio final de la historia acerca de todos los “méritos” y errores de la política de Stalin, una cosa sí podemos dar por cierta: la concepción stalinista de la filosofía marxista difiere esencialmente de la concepción de Marx, Engels y Lenin. Stalin simplificó, tergiversó y esclerotizó las concepciones filosóficas contenidas en las obras de Engels y Lenin, y omitió casi por completo la herencia filosófica de Marx. El retorno al pensamiento de Marx, Engels y Lenin, a partir de Stalin, no fue el retorno de un sistema completo de dogmas filosóficos a otro, sino un redescubrimiento de muchas concepciones importantes que fueron falseadas, tergiversadas u omitidas por Stalin, y, a su vez, un replanteamiento de multitud de problemas sofocados por el stalinismo. Por este importante motivo podemos hablar de algo más que de un simple retorno. Para revitalizar al verdadero Marx, no podíamos conformarnos con sus soluciones: teníamos que encontrar la respuesta a los problemas que él dejó planteados.

El stalinismo, en tanto que sistema completo de dogmas establecidos, necesitaba que sus partidarios se “mantuvieran siempre firmes” en la misma posición; el marxismo, como teoría que plantea problemas no resueltos, sólo puede sostenerse mediante un esfuerzo y un progreso creadores.

Sin intentar un análisis completo, puntualizaremos algunos aspectos del retorno al pensamiento de Marx, Engels y Lenin que jalonan el camino del renacimiento de un auténtico marxismo en la filosofía y que han conducido al descubrimiento de problemas pendientes todavía que nosotros mismos hemos de resolver.

## II LA HERENCIA FILOSÓFICA DE MARX

Entre otras cosas, el stalinismo era una extraña síntesis entre un extremado dogmatismo y una exagerada actitud nihilista respecto a la herencia filosófica de Marx.

Según la doctrina stalinista. Marx, Engels, Lenin y Stalin son los “clásicos del marxismo”, los descubridores y poseedores colectivos de la verdad absoluta. Míos llevaron a cabo una revolución en la filosofía, establecieron definitivamente todos los problemas básicos y crearon un sistema filosófico completo en el que no existen lagunas. Son cuatro, no cabe la menor duda, pero su doctrina es una; absolutamente coherente e indivisible. Es inconcebible que uno de ellos pueda contradecir a cualquiera de los demás o a sí mismo. En sus obras no existen “errores”, por consiguiente, no hay lugar a las correcciones.

Una cita de los clásicos es el argumento más convincente para probar una tesis (o para refutarla). La filosofía marxista puede y debe desarrollarse, pero su desarrollo no puede ni debe conducir a la negación de ninguna de sus tesis esenciales, por el contrario, sólo deberá confirmarlas, especificarlas y profundizarlas. ¿Cómo será posible tal desarrollo a través de la sola afirmación, sin establecer ninguna negación? No resulta todavía prudente formular esta pregunta.

La segunda actitud ahistórica, dogmático-apologética frente a los “clásicos del marxismo” significa un nihilismo no menos antihistórico. De hecho, el stalinismo sólo reconoce en la concepción filosófica marxista aquello que no contradice su propia caricatura de estas concepciones. Existen ópticas a través de las cuales se debe considerar la herencia filosófica de Marx, ópticas a través de las cuales sólo se verá lo que debe verse.

El stalinismo proclamó las llamadas obras de juventud del Marx inmaduro – todavía hegelianas y aún no-marxistas–; Lenin escribió los *Cuadernos Filosóficos* para su uso personal y privado. Mientras inhabilitaba al “joven” Marx y al “viejo” Lenin, y se declaraba a sí mismo partidario del Marx y Engels “maduros” y del Lenin “público”, el stalinismo no dudaba en tomarles prestadas aquellas citas que eventualmente le eran convenientes. Los stalinistas, en sus obras “marxistas” y “auténticas”, rechazaban tácitamente todo aquello que no servía a su propia causa.

Las obras filosóficas marxistas cuyos autores no eran Marx, Engels o Lenin, fueron consideradas, en el mejor de los casos por el stalinismo, como popularizaciones afortunadas. Sin embargo, aquellos pensadores que se desviaban en lo más mínimo de los dogmas stalinistas, quedaban clasificados automáticamente como revisionistas y no marxistas. Según el stalinismo, Plejanov es, por una parte, un buen popularizador de la filosofía marxista, y por otra, un revisionista; Lukács y Bloch son declaradamente revisionistas. De esta manera, el stalinismo prohibía una crítica abierta de Marx, Engels y Lenin e ignoraba, a su vez, gran parte de la herencia filosófica de Marx. La superación de los dos aspectos de esta doble actitud es una de las conquistas del desarrollo de nuestra filosofía de post-guerra.

¿Por qué razón hemos de presuponer que los “clásicos del marxismo” son los poseedores exclusivos de la verdad filosófica? ¿Por qué hemos de menospreciar a todos los demás filósofos marxistas? ¿Por qué hemos de ocultar las diferencias entre Marx, Engels y Lenin, incluso en el “mismo” Marx?

Por otra parte, ¿qué razones justifican el rechazo o la prohibición *a priori* de algunos de los textos filosóficos marxistas (Marx, Engels, Lukács o Bloch)? ¿Quién es competente para dictar tales prohibiciones? ¿Por qué no hemos de estudiar la herencia filosófica del marxismo en toda su integridad y amplitud?

El abandono de la óptica stalinista y el restablecimiento de la actitud marxista ante la herencia teórica del marxismo, se ha traducido en importantes profundizaciones. La excomunión que Stalin declaró abiertamente a “ciertos elementos” de la herencia filosófica de Marx, significaba, en realidad, una prohibición al carácter fundamental de su filosofía.

El “joven” Marx no es una veleidad juvenil del “viejo” genio que escribió *El Capital*. La juventud de Marx no fue simplemente un episodio pasajero de “joven hegeliano”, sino un período en el que desarrolló las concepciones filosóficas básicas que mantendría en sus obras posteriores. Es imposible una plena comprensión del “viejo” Marx sin el “joven”.

Los *Cuadernos Filosóficos* no es sólo una obra que necesariamente, haya de tenerse en cuenta, en las investigaciones de las concepciones filosóficas de Lenin: en los *Cuadernos Filosóficos*, Lenin consideró críticamente conceptos filosóficos que ya había sostenido con anterioridad. *Materialismo y Empirio-criticismo*, no es su última palabra en filosofía.

Lenin exageraba al afirmar que la obra filosófica de Plejanov era “lo mejor de toda la literatura marxista internacional”<sup>15</sup>, sin embargo, algo de cierto hay en el hecho de que las obras de Plejanov puedan compararse con las de Engels y Lenin. En sus mejores obras. Lukács y Bloch partieron fundamentalmente del “joven” Marx, y sin embargo, no son ni revisionistas, ni popularizadores, sino pensadores marxistas originales.

Si bien la superación de las actitudes dogmático-nihilistas hacia los clásicos del marxismo posibilitó un fecundo trabajo de análisis y evaluación marxistas del desarrollo de la filosofía marxista no resolvió automáticamente todos los problemas que aquella filosofía planteara. A la vez que se demostraba de manera convincente que es imposible oponer “el joven” Marx al “Viejo” y que la obra filosófica de Marx presenta una continuidad básica, se ponía de manifiesto que las concepciones filosóficas de Marx habían variado en ciertos aspectos y permanecían incompletas o inacabadas en otros. No podemos preciarnos de haber estudiado y determinado exhaustivamente todas las etapas del desarrollo filosófico de Marx, ni de haber analizado y reconstruido con precisión todas sus soluciones, dificultades y preguntas.

También se ha puesto de relieve la existencia de diferencias considerables entre las concepciones e intereses filosóficos de Marx y de Engels. En el centro del pensamiento filosófico de Marx existe determinada concepción del hombre, mientras que los esfuerzos filosóficos de Engels se orientaron principalmente hacia el desarrollo de la dialéctica de la naturaleza. Necesariamente, surge la cuestión de si la teoría del hombre de Marx (y de Engels) y la concepción de la dialéctica de la naturaleza de Engels se complementan entre sí, se suceden lógicamente una con otra, o por el contrario, se excluyen mutuamente. Ante estos problemas existen diferentes opiniones. Se ha demostrado que en ocasiones Engels contradice a Marx, o cuando menos que ambos no están al mismo nivel; estas discusiones permanecen todavía latentes.

Plejanov, al igual que Marx y Engels, ejerció una gran influencia en la formación de las concepciones filosóficas de Lenin, y algunos historiadores consideran que Boltzmann influyó decisivamente en *Materialismo y empirio-criticismo*. Aún no se ha determinado con precisión la medida exacta de todas estas influencias, como tampoco el grado de originalidad de esta obra. Se han mostrado, con toda claridad, las diferencias esenciales entre *Materialismo y*

<sup>15</sup> V. I. Lenin, *Socinenija (Obras)* 4.º ed. Vol. XXXII pp. 72-73. V. I. Lenin, *Obras Completas* (Buenos Aires. Ed. Cartago).

*Empirio-criticismo* y los *Cuadernos Filosóficos*, pero no se ha analizado ni determinado con detalle la relación existente entre ambas obras.

La obra juvenil de Lukács. *Historia y Conciencia de Clase* (1923), constituye un ejemplo de una interpretación creadora de la concepción del hombre según Marx. Sus obras posteriores son muy valiosas, a pesar de algunas concesiones al stalinismo, importantes en ocasiones, otras veces insignificantes. ¿Qué es lo que perdura de la obra de Lukács? ¿Qué es lo que permanece vivo y lo que ha muerto en Marx, Lukács y Stalin?

Éstas son algunas de las preguntas a las que han llegado los filósofos yugoslavos al abandonar la actitud dogmático-nihilista hacia la herencia filosófica del marxismo. En realidad, nos hallamos lejos de su planteamiento definitivo, pero no en el callejón sin salida al que nos quería conducir de una forma u otra el dogmatismo stalinista.

### III. MARXISMO Y FILOSOFÍA NO MARXISTA

Marx y Engels respetaban plenamente a Aristóteles, Hegel y otros grandes filósofos del pasado, y sin embargo, ello no les impidió mantener una actitud crítica frente a sus obras filosóficas. El stalinismo por el contrario menosprecia todas las filosofías pre-marxistas, a las que considera como mera prehistoria, separada por una enorme brecha de la filosofía científica marxista, y les atribuye una importancia mínima para la comprensión y desarrollo ulterior del marxismo. Hegel, Feuerbach y otros filósofos premarxistas son, en comparación con gigantes como Marx, Engels y Lenin, simples “predecesores”.

A diferencia de la filosofía premarxista, que sólo es precientífica, toda la filosofía no-marxista posterior a Marx es, según Stalin, declaradamente acientífica, necesariamente burguesa y, por consiguiente, socialmente reaccionaria.

Siendo al mismo tiempo acientífica y reaccionaria, no posee, claro está, interés alguno. En consecuencia, la actitud de los filósofos marxistas frente a la filosofía no marxista sólo puede ser la de una crítica despiadada... El que un marxista esté parcialmente de acuerdo con un no-marxista, se constituye como una razón suficiente para dudar de su marxismo.

A lo largo de nuestro desarrollo filosófico de postguerra hemos destruido, retornando a la auténtica actitud marxista hacia la filosofía no-marxista, todos estos dogmas stalinistas.

Lenin afirmó que “no se puede comprender plenamente *El Capital* de Marx y, en especial, su primer capítulo (particularmente filosófico) si no se estudia y entiende la *totalidad* de la Lógica de Hegel”<sup>16</sup>. Algo semejante puede afirmarse respecto a otras obras, y especialmente de todas las obras filosóficas de Marx y Engels. Muchos aspectos del pensamiento de Marx son incomprensibles sin Hegel, Feuerbach y todo el desarrollo del pensamiento europeo que a ellos condujo.

<sup>16</sup> V. I. Lenin *Filosofskie tetradi* (Ogiz 1947), p. 145. (*Cuadernos filosóficos*.)

Por esta razón, el estudio de la filosofía premarxista no es simplemente un trabajo especial y profesional de historiografía filosófica, también es una condición esencial para una comprensión plena y para un desarrollo más amplio de la filosofía marxista.

Es absurdo sostener que todos los filósofos no-marxistas posteriores a Marx tengan que ser necesariamente “acientíficos” y reaccionarios. ¿Qué razones impiden a los filósofos no-marxistas descubrir un componente de la verdad filosófica? ¿Por qué hemos de cerrar los ojos frente al hecho de que la mayoría de los filósofos no-marxistas importantes del siglo XIX y XX no son apologistas de la sociedad burguesa, sino sus críticos? ¿Por qué hemos de irritarnos si algunos de ellos, a pesar de no partir de Marx, llegan a conclusiones semejantes?

Sin embargo, el rechazo de la actitud sectaria, dogmático-nihilista hacia la filosofía no-marxista no resuelve el problema de un análisis marxista concreto de todos los filósofos importantes y corrientes filosóficas del pasado y del presente. El stalinismo, que daba por sentado que toda filosofía no-marxista es o bien precientífica o acientífica, o bien, en parte, progresista o reaccionaria, reducía la tarea de la historia de la filosofía a una simple clasificación, de manera que la evaluación de todas las corrientes filosóficas no les supuso ninguna dificultad. Ni que decir tiene que un auténtico análisis marxista de la filosofía no-marxista supone una tarea mucho más compleja.

Durante los últimos años, se han publicado en Yugoslavia interesantes y valiosos estudios sobre los grandes filósofos del pasado. Y esto sólo es el comienzo. Hemos rechazado, por ejemplo, el dogma stalinista según el cual la filosofía de Hegel es una reacción aristocrática ante la Revolución Francesa. Sin embargo, no podemos citar ni un solo libro que contenga una elucidación detallada de la obra filosófica de Hegel en general, o de la relación de Hegel con Marx.

Realmente hemos escrito mucho sobre filosofía contemporánea no-marxista. No obstante...

La filosofía contemporánea del existencialismo trata de problemas humanistas que habían sido tratados por el joven Marx, pero que más tarde los marxistas abandonarían. La concepción existencialista del hombre, en su totalidad, difiere de la concepción marxista del hombre; sin embargo, ambas se aproximan en algunos puntos. No fue tan sólo un cumplido que Heidegger escribiera que la “concepción marxista de la historia (*Geschichte*) es superior a cualquier otra historia (*Historie*)”, y que:

“ni la fenomenología, ni el existencialismo (se refería al existencialismo de Sartre, pues él no se consideraba existencialista) alcanzan el nivel necesario para sostener una controversia fructífera con el marxismo”.<sup>17</sup>

No es una simple casualidad que Sartre haya llegado a la conclusión de que el marxismo es la única filosofía posible en nuestro tiempo y que él mismo, según su propia opinión, se haya convertido en marxista.

<sup>17</sup> M. Heidegger. *Platons Lehre von der Wahrheit, Mit einem Brief über den “Humanismus”*. (Berna: Zweite Auflage, 1954. p. 87)

Sin embargo en la actualidad, a pesar de hallarnos lejos de un rechazo nihilista del existencialismo. así como de una identificación o “fusión” de esta corriente del pensamiento con el marxismo, no podemos preciarnos de haberla investigado suficientemente y de haber determinado su valor y relación con el marxismo.

Para los no versados, la teoría pragmática de la verdad coincide con las concepciones de Marx. Para evitar esta confusión, se sostuvo que el pragmatismo considera verdad todo aquello que es útil, “cualquier cosa que sea agradable y útil, desde el punto de vista del “negocio” y de la lucha contra el materialismo.”<sup>18</sup>

En la actualidad hemos llegado a distanciarnos tanto de una falsificación tan burda, como de la confusión del pragmatismo con el marxismo. ¿Pero podemos afirmar que hemos estudiado y explicitado suficientemente la relación entre el pragmatismo y el marxismo?

Los últimos cien años han constituido un período de gran desarrollo de la lógica simbólica. Por el hecho de tomar impulso después de Marx y de no haber sido elaborada por el, el stalinismo la declaró acientífica y reaccionaria. En la actualidad, incluso los stalinistas más ortodoxos han abandonado aquella actitud, y algunos de nuestros marxistas han llevado a cabo valiosos intentos de un análisis marxista de la nueva lógica. Con todo, no podemos jactarnos de haber solucionado el problema del valor de la lógica simbólica y de su ubicación (o exclusión) en la filosofía.

#### IV. FILOSOFÍA Y TRANSFORMACIÓN DEL MUNDO

Según la concepción stalinista, la filosofía marxista consiste en el materialismo dialéctico, y el materialismo dialéctico es la “visión del mundo del partido marxista-leninista”.<sup>19</sup> Esta tesis se interpreta, por lo general, de manera que el sentido más profundo y la tarea más digna de la filosofía marxista sea servir de arma al partido comunista en su lucha revolucionaria práctica y que su veracidad se determine por el grado en que realice esta función. Del mismo modo, se da por sentado que el partido, en la persona de sus líderes, tiene el derecho y la obligación de modificar el arma y determinar su valor. El partido, a través de sus líderes y sus organismos dirigentes, asigna tareas a la filosofía y determina si se han llevado a cabo correctamente.

La resolución del Comité Central del Partido Comunista de la Unión Soviética (bolchevique) sobre la revista *Bajo la Bandera del Marxismo*, en 1931, y la crítica de Zhdanov a Aleksandrov, en 1947, se basaban en este supuesto; y conforme a estas concepciones, Stalin escribió el artículo “Acerca del materialismo dialéctico e histórico”, que incluyó en la *Historia del P.C.U.S.(b.)*, atribuyéndole implícitamente el carácter de interpretación de la filosofía del partido oficial.

<sup>18</sup> M. Rosenthal y P. Indin, edd, *Kratkū filosofosfskū slovař*, (Diccionario abreviado de filosofía), 1952, u. 113

<sup>19</sup> *History of the Communist Party of the Soviet Union (Bolsheviks)*, breve curso editado por una comisión del C.C. del P.C.U.S. (b.), 1938 (Moscú: Foreign Languages Publishing House, 1952), p. 165.

Rara vez los partidarios de la subsunción de la filosofía a la política recurren a Marx y Engels porque, evidentemente, en ellos no hallarán nada que justifique su opinión. En su lugar citan a Lenin como paladín del principio del carácter partidista (*partijnost*) de la filosofía.

Lenin, realmente, defiende el carácter partidista de la filosofía en *Materialismo y Empirio-criticismo*. Sin embargo, estaba aludiendo a la lucha entre dos “partidos” opuestos, el materialismo y el idealismo, ante los que la filosofía, según él, no podía permanecer neutral.<sup>20</sup> Independientemente de lo que se piense acerca de esta tesis, de ninguna manera puede desprenderse de ella que el partido de la clase obrera deba dirigir el desarrollo de la filosofía.

Lenin solía manifestar, durante el período de lucha contra el empirio-criticismo, que los desacuerdos filosóficos no podían solucionarse en las discusiones de los órganos del partido, sino únicamente en la libre discusión filosófica. Algunas de sus cartas a Gorki son una clara ilustración de su actitud.<sup>21</sup>

Hemos superado recientemente los dogmas stalinistas que entendían que la filosofía debía estar al servicio de la política y que el partido había de actuar como juez supremo de las discusiones filosóficas: asimismo hemos restablecido la concepción de Marx y Lenin según la cual la filosofía es una actividad creadora e independiente y la libre discusión filosófica, el medio de hallar la solución a los debates filosóficos. Sería injusto atribuir todos los méritos de esta superación a los filósofos; así, por ejemplo, los políticos han jugado un papel igualmente activo en la lucha por el restablecimiento de una relación justa entre la filosofía y la política, y en la actualidad nuestras concepciones coinciden: *la filosofía es su propio juez*.

Ello no significa que la filosofía se muestre indiferente ante los problemas de la vida, sino más bien que es plenamente responsable de sí misma. Nadie tiene el derecho de prescribir sus temas, ni sus conclusiones y, en consecuencia. La filosofía no tiene derecho a culpar a nadie por sus propios fracasos.

Mantenerse al margen de los problemas vitales de nuestro tiempo sería un fracaso para la filosofía. Hegel consideraba que la filosofía era su propia época expresada en pensamientos, y Marx reprochó a los filósofos el limitarse a interpretar el mundo de diversas maneras, cuando en realidad se trata de transformarlo.

¿Acaso esto significa que la filosofía, la cual se ha mostrado únicamente capaz de interpretar el mundo, ha de abandonar la escena y ceder la transformación del mundo a otros? ¿O por el contrario, no pensaba Marx que la filosofía, limitada en el pasado a la interpretación del mundo, deberá transformarlo en el futuro?

Si la filosofía puede y debe transformar el mundo, ¿cómo podrá llevar a cabo esta tarea?

<sup>20</sup> V.I. Lenin, *Collected Works, Materialism and Empirio-Criticism*, XIII (New York: International Publisher, 1927; p. 311.

<sup>21</sup> V. I. Lenin, *Izabrana pisma (Cartas escogidas)* Zagreb: Kultura, 1956), pp.178, 183, 184.

Algunas interpretaciones de Marx consideran que los filósofos no deben ser tan sólo filósofos, sino también políticos y agitadores sociales. Pero, considerar que los filósofos sólo puedan transformar el mundo convirtiéndose en políticos, significa que no pueden transformarlo como filósofos.

Según otras interpretaciones, los filósofos pueden participar indirectamente en la transformación del mundo desarrollando un método científico, aplicable por aquellos que transforman directamente el mundo; es decir, de una parte existirían los científicos, de otra los políticos. En realidad, en el ámbito de la metodología, el pensamiento filosófico y el científico coinciden realmente pero parece dudosa la concepción según la cual unos se limitan a crear unos métodos y otros a aplicarlos.

Quizá la filosofía, permaneciendo filosofía, puede transformar el mundo. Porque toda interpretación filosófica ¿no conlleva necesariamente determinada transformación e incluso una creación del mundo? La frase de Marx “sin embargo, se trata de *transformarlo*” ¿significa que el mundo debe ser transformado en cualquier caso, incluso sin intencionalidad, parcialmente o con un sentido reaccionario?, ¿significa que debe transformarse cualquier cosa? ¿O quizá, que ha Negado el momento de la transformación revolucionaria total? El reproche de Marx de que “los filósofos se han limitado a interpretar el mundo de diversas maneras”, ¿significa que los filósofos ya no deberían interpretar el mundo? ¿O bien, que sólo los filósofos pueden y deben interpretar la esencia de la etapa histórica presente, el momento de la revolución y de la emancipación humana (no sólo política y económica)? Tal vez no sea ésta una simple interpretación, sino un acto decisivo de transformación revolucionaria.

## V. LA FILOSOFÍA Y EL HOMBRE

Según la concepción stalinista la filosofía marxista consiste en “materialismo dialéctico” y consta de dos partes: el método dialéctico y la teoría materialista. La primera parte se reduce a cuatro “caracteres principales” y la segunda a tres. El “materialismo dialéctico”, que es una visión del mundo”, está íntimamente relacionado con el “materialismo histórico”, es decir,

“la ampliación de los principios del materialismo dialéctico al estudio de la vida social, una aplicación de los principios del materialismo dialéctico al estudio de la vida social, una aplicación de los principios del materialismo dialéctico a los fenómenos de la vida social, al estudio de la sociedad y de su historia”.<sup>22</sup>

¿El materialismo histórico es también filosofía, de modo que la filosofía marxista pueda dividirse en dos “ramas” principales (materialismo histórico y dialéctico)? ¿O bien, el materialismo histórico es una “ciencia especial” que goza de una relación excepcional y privilegiada con la filosofía? Es ésta una cuestión que Stalin no mencionó, ni consideró prudente plantear.

<sup>22</sup> *History of the Communist Party of the Soviet Union (Bolsheviks)*, p. 165.

A lo largo de nuestro desarrollo filosófico de postguerra hemos superado los límites de esta división de la filosofía y al mismo tiempo hemos planteado una serie de problemas que todavía siguen debatiéndose.

En Karl Marx el término “materialismo dialéctico” no aparece en absoluto: ¿constituye una denominación adecuada de la filosofía de Marx? Engels se refiere al materialismo dialéctico y al materialismo histórico, pero él no los concibe como dos ramas filosóficas separadas: considera que el materialismo moderno es dialéctico porque es histórico. La división entre método dialéctico y teoría materialista contradice la concepción del método de Hegel, Marx y Lenin, como una forma del desarrollo interno de las cosas. En la concepción stalinista de la filosofía no existe un lugar para la lógica; ésta sólo puede añadirse desde fuera, tal como se llevó a cabo posteriormente. En el seno del materialismo dialéctico los problemas éticos y estáticos sólo aparecen como un elemento de la primacía del ser social sobre la conciencia social. Este modo de considerar los fenómenos éticos y estéticos, simplemente a través del prisma de su determinación social (e incluso económico) y de la “influencia recíproca” sobre la “infraestructura”, no consigue diferenciar la especificidad esencial de dichos fenómenos.

No hemos hecho sino tratar someramente estas importantes cuestiones para poner de relieve algo que aún es más importante; no hay lugar para el hombre en la concepción stalinista de la filosofía.

En el centro de la concepción stalinista del materialismo dialéctico hallamos categorías como “materia” “naturaleza” “mente”, “conciencia”, “relación universal”, “movimiento”. etc. En el materialismo histórico todo se remite a la “sociedad”, “condiciones materiales de vida” y “fuerzas productivas”. Ni en la concepción stalinista del materialismo dialéctico, ni del materialismo histórico, aparece en ningún momento el hombre en tanto que hombre.

Algunos autores opinan que no puede considerarse al hombre como tal, puesto que ello es una abstracción vacía. Pero, “materia”, “mente”, “movimiento”, “cantidad”, “cualidad”, “sociedad”, etc., no son abstracciones! ¿Es el hombre una abstracción?

El stalinismo considera que el estudio de los diversos aspectos y formas de la actividad humana (económica, política, artística y científica) *abstraídos* del *hombre total* es concreto. ¡Tan sólo el *hombre total* (concreto) es abstracto!

Una de las conquistas fundamentales de nuestro desarrollo filosófico de postguerra es el descubrimiento de que el hombre, que era excluido de la versión stalinista de la filosofía marxista como abstracción, constituye el núcleo del auténtico pensamiento filosófico marxista. El interés filosófico fundamental de Marx no es una definición de materia o mente, sino la emancipación del hombre, la transformación revolucionaria de un mundo en el que:

“un general o un banquero juegan un importante papel, mientras que, por otra parte, el simple hombre en tanto que hombre) no tiene sino un papel miserable.”<sup>23</sup>

<sup>23</sup> Karl Marx, *Capital. A Critique of Political Economy*, traducido de la tercera edición alemana por S. Moore y E. Aveling; editado por F. Engels; revisado y ampliado según la cuarta edición alemana por Ernest Untermann. Vol. I, p. 51. K. Marx, *El Capital*, México: F.C.F.)

El stalinismo, a pesar de rechazar explícitamente la discusión filosófica acerca del hombre, posee determinado concepto del hombre —el hombre como animal económico—. Este concepto del hombre es ajeno tanto al joven, como al viejo Marx, que sostiene, a diferencia de todas las filosofías anteriores, que el hombre no se distingue del animal únicamente por una propiedad particular, sino por la naturaleza y estructura total de su ser. El hombre ni es un “animal racional” ni un “animal productor de herramientas”, el hombre es praxis. “El hombre es praxis” significa, en definitiva, que el hombre es sociedad, libertad, historia y futuro.

Decir que el hombre es un ser creador no significa que todo hombre cree siempre y necesariamente. Pero el hombre es auténticamente hombre cuando no aliena su “esencia creadora” cuando se abre al futuro y cuando realizando sus posibilidades humanas históricamente dadas, crea posibilidades nuevas y más elevadas.

Marx, al descubrir la libre creatividad como la posibilidad esencial del hombre, halló, al mismo tiempo, la esencia y las formas más importantes del fenómeno de la alienación. Señalando que la sociedad de clases contemporánea era la sociedad del hombre alienado, la teoría del hombre de Marx apuntaba, simultáneamente, a una transformación revolucionaria del mundo y a la acción de esta transformación.

A lo largo del tiempo transcurrido desde Marx hasta nuestros días, los problemas que él planteó por primera vez no se han solucionado, sino por el contrario, se han agravado y agudizado. En una época caracterizada por la práctica de la inhumanidad bajo formas “civilizadas”, y por un progreso extraordinario de una ciencia y de una técnica alienadas del hombre, que conllevan mayores problemas y ansiedades al género humano, el pensamiento humanista de Marx adquiere un significado cada vez más actual. La concepción del hombre de Marx, incluso en la forma en que la dejó planteada, es superior a cualquier concepción contemporánea del hombre. Pero tiene aún sus propios problemas y dificultades sin resolver que se suman a los nuevos problemas que nuestra época tiene planteados. ¿En qué sentido podemos hablar de esencia humana? ¿Acaso, tiene alguno? ¿Qué significa “praxis”, “libertad”, “posibilidad”, “futuro”, “alienación” y “autoalienación”? ¿Qué beneficios aportan al hombre el socialismo y la autogestión obrera, las bombas de hidrógeno, la coexistencia que odia la paz y ama la guerra, los vuelos cósmicos? Éstas son las cuestiones más discutidas por la filosofía yugoslava.

## VI. DIALÉCTICA

Según el stalinismo, la dialéctica es un “método” de estudio y comprensión de los fenómenos naturales, caracterizada por cuatro “rasgos fundamentales”: coherencia universal de las cosas, movimiento y cambio, ley del cambio de cantidad en cualidad y oposición de los contrarios. Esta sistematización se considera perfecta y exhaustiva; en ella es imposible añadir o sustraer algo e igualmente es imposible modificar lo más mínimo la sucesión de cualidades.

El retorno de Marx, Engels y Lenin reveló la considerable diferencia entre su concepción de la dialéctica y la de Stalin, el cual, en realidad, tomó de Bujarin su sistematización de las cualidades de la dialéctica. Lenin (al igual que Hegel) no reduce la dialéctica únicamente a cuatro rasgos; por ejemplo, en un apartado de los *Cuadernos filosóficos*, enumeró dieciséis elementos de la Dialéctica. Por otra parte, la negación de la negación, que para Marx y Engels constituye la esencia de la dialéctica, la ley por la cual el concepto dialéctico del desarrollo difiere más decisivamente de una concepción mecanicista, desaparece en la sistematización de Stalin.

A su vez, el retorno a Marx, Engels y Lenin planteó numerosos problemas sobre la dialéctica. A pesar de que todas las obras de Marx son brillantes ejemplos de aplicación de la dialéctica, no escribió ningún tratado especial sobre esta cuestión. En una carta a Engels (del 14 de enero de 1858), manifiesta su deseo de explicar brevemente (en dos o tres páginas del autor)

“lo que es racional y lo que, a su vez, hay de mixtificado en el método que descubrió Hegel”.<sup>24</sup>

Marx nunca realizó este deseo. Pero, ¿fue por falta de tiempo, o bien porque llegó a la conclusión de que una “dialéctización” general carecía de sentido?

Tanto Engels como Lenin escribieron sobre la dialéctica en general, y Engels trabajó intensamente sobre la dialéctica de la naturaleza. ¿Estaba su pensamiento al mismo nivel y dentro de las directrices de las concepciones de Marx?

La mayoría de las connotaciones generales de Engels sobre la dialéctica se encuentran en el *Anti-Dühring* y en *Dialéctica de la Naturaleza*. Engels, al concebir la dialéctica como la ciencia de las leyes más generales de todo movimiento, explica y determina estas “leyes dialécticas” más generales en el análisis de “ejemplos”, escogidos al azar y en ocasiones muy especiales y específicos, procedentes de diversos aspectos de la naturaleza y de la sociedad. Plejanov expuso la dialéctica de un modo similar, criticado por Lenin en los *Cuadernos Filosóficos*.

Lenin, tras indicar que la validez del contenido de la dialéctica debe verificarse por la historia de las ciencias, subrayó que:

“por regla general no se ha prestado suficiente atención a este aspecto de la dialéctica (por ejemplo en Plejanov); la identidad de los contrarios se entiende como un acopio de ejemplos (por ejemplo el comunismo primitivo). Lo mismo puede decirse de Engels, y ellos porque se acepta popularmente.... y no porque es una ley cognoscitiva (y una ley del mundo objetivo)”<sup>25</sup>

Lenin, al criticar la tendencia a la reducción de la dialéctica a una serie de ejemplos, se opuso también a la reducción de la dialéctica únicamente a un método o a una teoría del movimiento. Consideraba, asimismo, la dialéctica como una teoría del conocimiento y de la lógica.

<sup>24</sup> Karl Marx y Friedrich Engels, *Prepiska*, Vol. II (Belgrado: Kultura, 1958), p. 303

<sup>25</sup> V.I. Lenin, *Filosofskie Tetradj*, p. 327.

¿Cómo podría desarrollarse una teoría general de la dialéctica, si ello fuera necesario? La concepción de que la dialéctica debe investigarse en primer lugar en las ciencias naturales, está bastante difundida. Las ciencias naturales son algo así como un almacén de material dialéctico; basta con proveernos simplemente de un carretón, cargarlo de dialéctica y volver a casa.

La concepción de Lenin sobre el desarrollo de la dialéctica y su relación con las ciencias de la naturaleza era algo diferente.

En su testamento filosófico, su artículo “*Sobre el papel del militante materialista*”, aconsejó a los colaboradores de la revista *Bajo la Bandera del Marxismo*, realizar un:

“estudio sistemático de la dialéctica de Hegel partiendo de una perspectiva materialista, es decir, de la dialéctica aplicada prácticamente por Marx en *El Capital* y en sus obras histórico políticas...”<sup>26</sup>

Lenin al explicar y determinar estas ideas, escribió:

“Estudiando la aplicación de Marx de la dialéctica hegeliana, concebida desde el punto de vista materialista, podemos y debemos elaborar esta dialéctica en todos sus aspectos, hemos de publicar fragmentos de las *obras principales* de Hegel en la revista e interpretarlos desde un punto de vista materialista, comentándolos con ejemplos de aplicación de la dialéctica de Marx, así como con aquellos ejemplos de dialéctica procedentes del ámbito de las relaciones económicas y políticas que la historia reciente, principalmente la guerra imperialista y la revolución, nos ofrece en abundancia. En mi opinión, los editores y colaboradores de *Bajo la Bandera del Marxismo* han de ser una especie de sociedad de “amigos materialistas de la dialéctica de Hegel”. Los científicos contemporáneos de la naturaleza (si saben observar y si nosotros les ayudamos a ello) hallarán, en la interpretación materialista de la dialéctica hegeliana, numerosas respuestas a los problemas filosóficos surgidos de la revolución de las ciencias naturales, problemas en los cuales los intelectuales –admirados por la moda burguesa– se “extravían”.<sup>27</sup>

Lenin, en lugar de orientarnos a investigar la dialéctica en la naturaleza y en las ciencias naturales, propone partir de Hegel, de Marx y de la historia. En ninguna ocasión afirma que los filósofos necesiten aprender de las ciencias naturales. Por el contrario, los científicos naturales “si aprenden a observar” también aprenderían algo de un Hegel interpretado desde una perspectiva materialista. Sin lugar a dudas, en la dialéctica no encontrarán una orientación concreta para su trabajo, o una solución a sus problemas científicos, sino que hallarán una respuesta a las cuestiones filosóficas que surgen de la revolución de las ciencias naturales.

No creo que Lenin resolviera de esta manera el problema del desarrollo de la dialéctica, o la cuestión sobre la relación entre las ciencias naturales y la filosofía. Por el contrario descubrió otro problema; el problema de la dialéctica de la naturaleza.

<sup>26</sup> V.I.Lenin, *O religiji* (Zagreb: Ed.Kultura, 1953), p. 12.

<sup>27</sup> *Op. cit.*, pp. 12-13.

Friedrich Engels trabajó intensamente en un libro en el que quería ofrecer una exposición sistemática de la dialéctica de la naturaleza, y donde mantenía la tesis de que “*la dialéctica objetiva prevalece en toda la naturaleza*”.<sup>28</sup>

Él mismo expone en esta obra que no aspiraba a descubrir nuevas leyes dialécticas y a examinar su conexión interna, sino únicamente mostrar que “*las leyes dialécticas son las leyes reales del desarrollo de la naturaleza*”.<sup>29</sup>

Sin embargo, en su manuscrito inacabado *Dialéctica de la Naturaleza*, sostiene, entre otras cosas, que toda la naturaleza está insita “en un flujo eterno y en un curso cíclico”.<sup>30</sup> que existe “un ciclo eterno en el que la materia se transforma”, un ciclo en el que nada es eterno, pero en el que todo se transforma eternamente, la misma materia y las leyes que rigen su movimiento y su transformación; y esta materia, a pesar de su mutabilidad, permanece eternamente igual a lo largo de todas sus transformaciones”, de manera que “ninguna de sus cualidades pueden perderse”.<sup>31</sup>

Esta concepción de un “flujo cíclico eterno”, de una materia cuyas cualidades y leyes se mantienen siempre constantes. ¿Coincide con la tesis de un desarrollo dialéctico de la naturaleza?

¿Qué considera Marx acerca de la naturaleza?. Marx solía indicar que las leyes dialécticas no solamente eran válidas para la sociedad, sino también para la naturaleza. Pero nunca se interesó por la dialéctica de la naturaleza lo suficiente como para tratar de escribir más sobre ella. Se ha adelantado la opinión de que la concepción del hombre de Marx, como productor de su mundo, excluye la posibilidad de una dialéctica de la naturaleza. Naturalmente, esta tesis también puede refutarse, pero tampoco existe ninguna razón para rechazarla *a priori* como herética.

## VII. MATERIALISMO

Una de las características fundamentales de la concepción filosófica stalinista consiste en la oposición absoluta entre materialismo e idealismo. Según esta concepción, el materialismo es una visión del mundo científica y progresista. y el idealismo, por el contrario, es una visión del mundo reaccionaria y acientífica. La historia de la filosofía es la historia del surgimiento y desarrollo de la visión científica y materialista del mundo y de su lucha contra las concepciones acientíficas e idealistas. El materialismo anterior a Marx es incompleto, tan sólo pseudo-materialista y, por consiguiente, sólo pseudo-progresista y pseudo-científico. El materialismo marxista es completo, científico y revolucionario hasta sus últimas consecuencias y se caracteriza por tres “rasgos fundamentales”: la materialidad del mundo, la primacía de la materia y el carácter secundario de la conciencia, y la posibilidad de conocimiento del mundo.

<sup>28</sup> Friedrich Engels, *Dialectics of Nature* (Moscú: Foreign Languages publishing House, 1954), p.280. F. Engels, *Dialéctica de la Naturaleza* (México: Grijalbo).

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 84

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 43.

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 54.

Es difícil enumerar todos los defectos de esta concepción. En la historia de la filosofía, el idealismo ha sido, en ocasiones, más “científico” y progresista que el materialismo; Marx y Engels lo sabían muy bien y el “joven” Lenin, en algunas ocasiones, optaba por olvidarlo (en *Materialismo y Empirio-criticismo*) mientras que el “viejo”.

Lenin (en los *Cuadernos Filosóficos*) corrigió su propio error al señalar que:

“un idealismo inteligente está más próximo al materialismo inteligente que un materialismo estúpido”.<sup>32</sup>

En el “joven” Lenin también encontramos una teoría no-dialéctica del reflejo, según la cual nuestra conciencia sólo es un reflejo del mundo exterior, que es externo e independiente de aquélla. El “viejo” Lenin, en sus *Cuadernos Filosóficos*, también corrigió al “joven” Lenin:

“La conciencia del hombre no sólo refleja el mundo, sino que también lo crea”<sup>33</sup>

En definitiva, estas diferenciaciones no solucionan los problemas, pero sí plantean algunos de ellos con mayor claridad. No sólo en Lenin y Engels, sino también en Marx podemos hallar algunas afirmaciones que están dentro de la concepción de la teoría del reflejo. ¿Puede acaso armonizarse, siquiera una variante perfeccionada de la teoría del reflejo, con la teoría de Marx del hombre como ser práctico y creador? ¿Ofrece esta teoría una explicación satisfactoria al fenómeno de la conciencia, de la verdad y del conocimiento? ¿Acaso no es tarea de los marxistas, desarrollar la teoría marxista de la creatividad espiritual, a partir de la teoría del hombre de Marx?

Engels, Plejanov y Lenin señalaban a menudo que el materialismo de Marx es esencialmente diferente de todos los materialismos anteriores, incluyendo el de Feuerbach. ¿Pero la filosofía de Marx es únicamente un materialismo (inteligente) dialéctico? ¿O bien, teoría de la praxis de Marx invalida la oposición tradicional entre materialismo e idealismo?

El “joven” Marx escribe bajo determinadas condiciones sociales, “espiritualismo y materialismo, actividad y pasividad, dejan de ser antinomias y, por consiguiente, dejan de existir como tales antinomias.”<sup>34</sup>

Con la negación de estas antinomias tradicionales, aboga por un “naturalismo o humanismo consecuente” o realista, que difiere “tanto del idealismo como del materialismo y que constituye, al mismo tiempo, su verdad sintetizadora”.<sup>35</sup>

El “viejo” Marx se considera a sí mismo materialista. ¿Quiere caracterizar de esta manera su punto de vista filosófico, con mayor precisión? ¿O más bien, está disminuyendo la importancia de lo que es nuevo en él?

<sup>32</sup> Lenin, *Filosofskie tetradi*, p. 258

<sup>33</sup> *Ibid.*, p.181

<sup>34</sup> E. Fromm, *Marx's Concept of Man*, con una traducción en inglés de los *Manuscritos Económico-Filosóficos* de Marx, por T. B. Bottomore (New York: Frederick Ungar Publishing Company. 1961). p. 135. E. Fromm, *Marx y su concepto del hombre* (México, F.C.E.). K. Marx, *Manuscritos de 1844* (Argentina: Ed. Arandú).

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 269.

## VIII. OBJECIONES Y RESPUESTAS

Las “insólitas discusiones”, últimamente frecuentes en Yugoslavia, son discusiones filosóficas libres sobre cuestiones pendientes de la filosofía marxista. Pero en nuestro pensamiento existen todavía residuos stalinistas (fuertes en algunos y débiles en otros) que impiden la libre discusión filosófica. En nosotros (o en algunos de nosotros), una voz interna descontenta murmura: “¿No nos permitimos demasiadas libertades con nuestros grandes maestros?”

“Ante todo”, escribió Engels a Plejanov: “*deje de llamarme maestro, por favor. Mi nombre es simplemente Engels*”.<sup>36</sup>

De todos modos, ¿no deberíamos ser un poco más modestos?

“La verdad es tan poco modesta como la luz, –escribe Marx–, ¿para quién debe de serlo? ¿Para sí misma? *Verum index sui et falsi*. Al contrario, para la falsedad”.<sup>37</sup>

¿Una discusión libre de todos los problemas, no creará confusión entre las masas? ¿Por qué hemos de menospreciar a las “masas”? ¿Por qué razón no puede llegar a las masas un marxista no-dogmático, al igual que un marxista dogmático?

¿Qué dirán los enemigos del marxismo? ¿Acaso no se sentirán triunfadores al contemplar que escribimos críticamente sobre Marx?

Que digan, lo que quieran, pero esperemos que pronto ya no puedan decir por ejemplo:

“los jesuitas han escrito más estudios sobre Marx y el marxismo que los mismos marxistas”.

¿Y qué dirán nuestros críticos marxistas, por ejemplo, los chinos? Probablemente lo mismo que los albaneses.

¿Acaso todas estas discusiones no debilitarán a la filosofía marxista en su lucha contra la filosofía no-marxista?

¿Por qué ha de ser más débil una filosofía viva que una muerta?

<sup>36</sup> *Perepiska K. Marxa i F. Engelsa s russkimi politiceskimi dejateljami* (Ogiz, 1947), p. 267.

<sup>37</sup> K. Marx y F. Engels, *Werke, I* (Berlín, 1957), p. 6

## **EL “JOVEN” Y EL “VIEJO” MARX**

### **I**

La cuestión sobre el Marx “auténtico”, si ha de tener algún sentido, no puede limitarse a una cuestión únicamente factual e histórica, ni a una cuestión subjetiva o evaluativa. El Marx “auténtico” no puede ser ni un acopio de “hechos” históricos, ni una libre creación imaginativa. No puede haber un Marx enteramente “objetivo” que existió “en sí mismo” en otro tiempo, ni un Marx puramente subjetivo que alguien considere agradable o útil. Exponer el primero es una tarea imposible, por lo demás, el segundo es más que una sola persona. El “Marx” real es aquél con el que la historia ha contraído una deuda, y la filosofía marxista “auténtica” es la contribución de Marx al desarrollo del pensamiento filosófico.

### **II**

Los stalinistas y quienes practican el criticismo stalinista oponen el “viejo” al “joven” Marx, sosteniendo verbalmente la tesis de que el Marx “auténtico” es el “viejo”. Conceden al “joven” Marx únicamente un interés como hecho histórico, en tanto testimonio de la inmadurez original de Marx y de su gradual emancipación de los errores de Hegel y Feuerbach. Los stalinistas, con su palabrería contra el Marx “joven”, pretenden encubrir el hecho de haberse alejado también del viejo. Marx. El marxismo es una filosofía de la libertad y el stalinismo es la justificación “filosófica” de la no-libertad.

### **III**

La tesis que defiende al Marx “joven. como el Marx “auténtico” constituye la primera reacción imprudente del pensamiento marxista indignado contra el stalinismo. Es una negación del stalinismo que, a su vez le hace concesiones. Los partidarios de esta tesis confirman la oposición entre el “joven” y el “viejo” Marx, cediendo magnánimamente el “viejo” Marx a los stalinistas.

### **IV**

La teoría de la alienación no es solamente el tema central de los escritos de la juventud” de Marx, sino también la idea directriz de sus obras “posteriores”. La teoría del hombre como el ser de la praxis no es un descubrimiento del “viejo” Marx; ya la encontramos desarrollada en el “joven” Marx. El “joven” y el “viejo” Marx son esencialmente uno y el mismo: el Marx que lucha contra la

alienación, la deshumanización y la explotación, el Marx que combate por la humanización total del hombre, por la abolición de la sociedad de clases y por la realización de una sociedad en la que “el desarrollo libre de cada individuo sea la condición para el libre desarrollo de todos”.

## V

La unidad del pensamiento básico de Marx no excluye su desarrollo. La obra de Marx es una permanente autocrítica, una continua revisión de sus propias concepciones. La división entre el “joven”, y el “viejo” Marx explica insuficientemente este complicado proceso. Por lo general se sostiene que el Marx “maduro” comienza con la *Miseria de la Filosofía* y el *Manifiesto del Partido Comunista*. El Marx de la tesis doctoral, el Marx de los *Manuscritos Económico-filosóficos* y el Marx de *La Ideología Alemana* parecen ser uno y el mismo “joven” Marx. En realidad, al Marx de *La Ideología Alemana* se le considera completamente diferente del Marx de la *Miseria de la Filosofía* o del *Manifiesto*.<sup>38</sup>

## VI

Que el pensamiento de Marx presente una coherencia básica no significa que sea un sistema acabado y omnímodo. La veracidad esencial del pensamiento de Marx no significa que sus verdades sean eternas. Su obra plantea una serie de problemas sin resolver, contiene preguntas sin respuesta, investigaciones inacabadas. Algunos autores han visto como soluciones definitivas en Marx cuestiones que precisamente él mismo conceptuó como problemas. Sin embargo, lo que para Marx no fue sino una pregunta *no puede constituir* para nosotros una respuesta definitiva, e igualmente, lo que Marx consideró como una solución *puede representar* hoy un problema para nosotros. Los grandes pensadores iluminan el horizonte del futuro, pero cada generación tiene que crear por sí misma soluciones concretas a sus propios problemas.

## VII

Algunos críticos consideran que el “viejo” Marx abandonó definitivamente la filosofía y la “terminología” filosofía ¿Pero qué terminología emplea Marx cuando, en el primer volumen de *El Capital*, critica la sociedad burguesa porque en ella “un general o un banquero juegan un importante papel, mientras que el simple hombre (el hombre en tanto hombre) no tiene sino un papel miserable”? ¿O bien, en el tercer volumen, cuando escribe acerca de las condiciones de producción mas apropiadas a la “*naturaleza humana*”, de los trabajadores?

<sup>38</sup> Sin embargo, la oposición entre el “joven” y el “viejo” Marx tan insostenible, como incierta es la división del desarrollo de su pensamiento, que aquella oposición lleva implícita.

El pensamiento de Marx tiene *un* sentido filosófico cuando renuncia explícitamente a la filosofía, como en la *Ideología Alemana*, e incluso cuando *afirma*, en *El Capital*, que sólo coquetea con ella.

## VIII

En muchos aspectos, Marx se limitó a esbozar su filosofía. Algunos autores consideran que las obras filosóficas de Engels y Lenin –*Anti-Dühring*, *Dialéctica de la Naturaleza*, *Materialismo y Empirio-Criticismo* y los *Cuadernos Filosóficos*– son valiosos complementos a los trabajos de Marx; otros, por el contrario, las consideran un fracaso completo, inadecuadas al sentido fundamental del marxismo. En realidad, tanto Engels y Plejanov, como Lenin estaban en lo cierto al manifestar la necesidad de desarrollar más explícita y completamente los fundamentos ontológicos de la filosofía de Marx. No se les puede reprochar su incapacidad de desarrollarlos al nivel que lo hubiera podido hacer el mismo Marx. El desarrollo de los fundamentos ontológico-epistemológico de la filosofía de Marx es todavía tarea por realizar. Por otra parte, es ilusorio pensar en la posibilidad de desarrollar una antropología “pura” o una “ontología del hombre” exenta de afirmaciones ontológicas generales. También se presta a dudas la concepción de que las cuestiones de ontología general son simplemente un componente de la ontología del hombre.

## IX

La misión de todos los continuadores del pensamiento de Marx consiste en desarrollar su pensamiento en todos los sentidos. Un aspecto de esta tarea es el análisis y evaluación críticos de las tendencias y fenómenos filosóficos nuevos. Sin duda alguna, existen algunos “marxistas” que no distinguen entre una crítica marxista de una filosofía no marxista y una sumisión absoluta a la filosofía marxista. Para ellos, el único marxista firme es el Camarada Avestruz que, escondiendo la cabeza bajo el ala, traza nítidamente los límites entre él mismo y “las escuelas filosóficas aparentemente nuevas y las insignificantes” (y el mundo externo en general). Estos dogmáticos, para evitar un análisis independiente de los fenómenos nuevos, los califican simplemente de viejos. No hay ninguna razón para que el marxismo creador siga su ejemplo.

## LA CONTINUIDAD DEL PENSAMIENTO DE MARX

El problema de la continuidad y discontinuidad constituye una de las cuestiones más importantes y características del pensamiento de Marx, si bien no puede decirse que le sea privativo. En ningún pensador este problema carece de consecuencias, pues, en realidad, al plantearnos esta pregunta, ponemos en cuestión si tratamos de un mismo pensador o de pensadores diferentes. Sin embargo, en el análisis del pensamiento de Marx, este problema adquiere una importancia especial, no solamente porque se hayan dado y defendido ardientemente las respuestas más diversas sobre esta cuestión, sino también porque estas diferentes respuestas “teóricas” están estrechamente vinculadas a fines y acciones “prácticas” diferentes.

## I

La tesis que sostiene la existencia de una discontinuidad en el pensamiento de Marx aparece con frecuencia, y se manifiesta en la teoría sobre las diferencias fundamentales entre el Marx “joven” o “inmaduro”, representado por sus obras escritas hasta 1844-45 (según otros autores hasta 1847-1848) y el Marx “viejo” o “maduro”, representado por sus obras posteriores. Esta teoría tiene diversas variantes.

El “marxismo-stalinismo” plasma esta teoría en la tesis de que el Marx maduro, el grave científico-economista, superó y despreció al “joven” Marx, el filósofo-soñador abstracto. De esta manera, los stalinistas, criticando el idealismo filosófico y el liberalismo político del “joven” Marx, aparentan ser firmes revolucionarios luchando contra lo no-marxista en el joven Marx y contra el abuso que los enemigos del socialismo hacen de los defectos y errores del Marx de juventud. Con todo, se impone una pregunta inevitable: ¿Esta pretendida purificación del joven Marx de “hegelianismo” y “liberalismo burgués”, ¿no significa acaso “purificar” el pensamiento de Marx de su esencia humanista y “prepararlo” pragmáticamente para utilizarlo como justificación teórica de la práctica burocrática antisocial?

Entre los filósofos no-marxistas también existen partidarios de esta tesis, quienes sostienen que el Marx “real” es el Marx viejo, el Marx “científico”, y no el joven, el “confuso” Marx, y que si bien la economía política de Marx constituye la parte relativamente más interesante de su obra teórica, no por ello deja de presentar menos errores básicos, o cuando menos, de estar anticuada. Por otra parte, entre los críticos del marxismo, se hace cada vez más frecuente inclinar esta oposición en favor del “joven” Marx, concediéndole, no obstante, escasa importancia a su pensamiento filosófico, juzgado como una síntesis temeraria de Hegel y Feuerbach. En ambos casos surge evidentemente la pregunta: la finalidad de proclamar ora el “viejo”, ora el “joven” Marx como el único Marx auténtico ¿no es limitar el marxismo a un campo más reducido (en el que el crítico se siente más seguro), no facilitando de esta manera la crítica de éste?

Del mismo modo, la tesis que afirma la existencia de una continuidad en el pensamiento de Marx se interpreta de diversas maneras y sus defensores han sido acusados de sostener que las concepciones de Marx no cambiaron nunca, siquiera en algunos aspectos, sino que, por el contrario, fueron siempre las mismas. La tesis de la continuidad, entendida de este modo, es, evidentemente, infundada y sería inverosímil que alguien la sostuviese, pues implica que fue un teórico de conciencia estrecha, incapaz de desarrollar su pensamiento. Sería fácil refutar a quien fuera capaz de defender esta tesis, pues puede demostrarse claramente que algunas concepciones esenciales de Marx cambiaron de forma considerable.

Estoy convencido de que el pensamiento de Marx presenta una continuidad, con lo cual no quiero dar a entender que sus concepciones no se hayan modificado nunca, que por así decirlo, naciera con la barba, sino más bien, que no existen dos Marx básicamente diferentes y sin conexión entre sí. Desde sus años de escolar hasta su muerte, el pensamiento de Marx se renovaba

constantemente, pero en este proceso no existieron cambios que representaran una ruptura completa con sus ideas anteriores ni la adopción de concepciones completamente diferentes o aun opuestas. El “joven” Marx no es un filósofo abstracto, ni el “viejo” es un “científico severo”: el pensamiento de Marx, desde su comienzo hasta su fin, es un humanismo revolucionario, y solamente si lo consideramos como un todo, podemos usarlo como base teórica adecuada a la lucha revolucionaria por un socialismo humanista y democrático.

## II

No es difícil formular sucintamente la tesis sobre la continuidad del pensamiento de Marx, como he hecho en el ensayo precedente. Sin embargo, para argumentarla completamente, deberíamos analizar sus concepciones fundamentales desde sus primeros manuscritos, publicados y no publicados, hasta sus últimas obras. Si bien, es imposible “probar” enteramente dicha tesis en un espacio limitado, podremos sostenerla, cuando menos parcialmente, comparando las concepciones fundamentales de *algunas* de sus obras pertenecientes a períodos diferentes de su vida que tienen una importancia decisiva en estos períodos.

¿Por qué no consideramos, por ejemplo, la relación existente entre los *Manuscritos Económicos-Filosóficos*, *Notas para la Crítica de la Economía Política* y *El Capital* de Marx? Esta elección puede parecer arbitraria, pero de ningún modo lo es. Las tres obras pertenecen a diferentes períodos de la vida de Marx: la primera de ellas se escribió en los años 1840, es decir, durante la primera de ellas se escribió en los años 1840, es decir, durante la primera década de la obra teórica de Marx; la segunda en los años cincuenta, la segunda década de su obra; y la tercera, principalmente en los años sesenta y setenta, por tanto, en la tercera y cuarta década de su obra. A pesar de que las dos primeras obras sólo ocuparon a Marx durante una etapa proporcionalmente breve de las décadas en que fueron escritas, y a pesar de que no terminó, ni publicó<sup>39</sup> ninguna de las tres, todas ellas son representativas de los períodos en que fueron escritas. Las cartas de Marx manifiestan su interés especial por estas obras que consideraba más importantes que otras que pudo acabar y publicar. A partir del estudio comparado de estas obras con otras pertenecientes a los

<sup>39</sup> Los Manuscritos Económico-Filosóficos se escribieron entre febrero y agosto de 1844 y se publicaron aproximadamente medio siglo después de la muerte de Marx, en 1932, en dos ediciones cuyos textos no eran completamente idénticos: en K. Marx y F. Engels, *Historisch-kritische Gesamtausgabe*, primera parte, t. III (Berlín: Marx-Engels Verlag, 1932). y también en K. Marx, *Der historische Materialismus. Die Frühschriften*, t. I, editado por S. I. Landshut y J. P. Mayer (Leipzig: Alfred Kröner Verlag, 1932). El título con el que se hicieron populares procede de sus editores soviéticos (Landshut y Mayer los titularon *Nationalökonomie und Philosophie*). La obra *Notas para la Crítica de la Economía Política* se escribió entre octubre de 1857 y marzo de 1858, fue editada y titulada por el Instituto Mar-Engels-Lenin de Moscú y publicada por la Editorial de Moscú de publicaciones en Lenguas Extranjeras (Verlag für Fremdsprachige Literatur) en dos volúmenes, en 1939 y 1941. La mayor parte de estas desaparecieron a causa de la guerra, de modo que sólo fueron accesibles después de su reedición en Berlín, transcurrida la guerra (Karl Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie* [Rohentwurf, 1857-58, Anhang 1850-59, Marx-Engels-Lenin Institut, Moskau, Dietz Verlag, Berlín, 1953]). Como se sabe, el título de *El Capital* (*Das Kapital: Kritik der politischen Ökonomie*) procede del mismo Marx que logró acabar y publicar el primer volumen de esta obra en 1867. Sin embargo, el segundo y el tercer volumen, fueron editados y publicados por Engels en 1887 y 1894

mismos períodos, podemos establecer que en ellas Marx planteó los problemas fundamentales y llegó a conclusiones decisivas básicas para los demás trabajos de estos mismos períodos.

Existe todavía una razón especial por la que partimos de estas obras como base de nuestro análisis. Los que defienden la tesis de los dos Marx diferentes, proponen, en muchas ocasiones, como máximo argumento, la supuesta brecha infranqueable entre los *Manuscritos Económico-Filosóficos* y *El Capital*, sosteniendo que la primera obra revela las intenciones de Marx, el filósofo abstracto que resuelve problemas sociales concretos especulativamente, mientras que en *El Capital* nos hallamos ante Marx, el científico, el economista que basa sus conclusiones en escrupulosas investigaciones empíricas y en la elaboración matemática de “montones de hechos materiales”. En la discusión de la tesis de los dos Marx no podemos ignorar ninguna de las dos obras implicadas en el debate, pero tampoco la tercera, ignorada porque ocupa el lugar reservado para la supuesta “brecha”.

Que Marx no acabara ni publicara sus *Manuscritos Económico-filosóficos* no significa que estos consistieran simplemente en notas privadas, no destinadas a su publicación. En el prefacio, Marx explica que mientras elaboraba el manuscrito para su impresión, desistió de su propósito inicial de tratar sobre derecho, moral, política, etc., y anuncia que en sucesivos folletos elaborará críticamente dichos temas, mientras que en una obra especial “presentaré” el encadenamiento del conjunto, la relación interna de las diversas partes, y “por último, llevaré a cabo la crítica del modo en que la filosofía especulativa ha tratado esta materia”.<sup>40</sup>

Es obvio pues, que Marx deseaba publicar esta obra. El que no llevara a cabo su proyecto se explica por el hecho de que después de su encuentro con Engels, a fines de agosto de 1844, se entregó a una obra polémica, *La Sagrada Familia*, que ambos elaboraron y escribieron conjuntamente (si bien la mayor parte de ella fue escrita más por Marx que por Engels). Con ello, no creyó que su manuscrito inacabado perdiera su valor e interés, por el contrario, intentó acabarlo y publicarlo posteriormente como puede comprobarse por el contrato que el 1 de febrero de 1845 firmó con C.W. Leske, editor de Darmstadt, para un libro titulado *Una Crítica de la Política y de la Economía Política*. Sin embargo, poco después de acabar *La Sagrada Familia*, tanto Marx como Engels se vieron de nuevo envueltos en polémicas y comenzaron a escribir *La Ideología Alemana*. Marx no interrumpió la obra *Contribución a la Crítica de la Economía Política* por ninguna razón externa, sino porque estaba insatisfecho con lo que había escrito. Sin embargo, no estaba descontento por el contenido de dicha obra, sino por la forma, que según su opinión, estaba afectada por su súbita enfermedad hepática. Ello puede verificarse con toda evidencia en sus cartas de este período, por ejemplo, en la que dirige a Lassalle del 12 de noviembre de 1858, donde se lamentaba:

“En el estilo... de todo lo que he escrito, siento el sabor de mi afección hepática. Y tengo un doble motivo para no permitir que se eche a perder esta obra por razones médicas: 1° Es el resultado de quince años de investigación, los mejores de mi vida. 2° Por primera vez, presenta

<sup>40</sup> E. Fromm, *Marx's Concept of Man*. p. 90.

científicamente un análisis importante de las relaciones sociales. En consecuencia, debo a mi partido el no haber deformado los temas con esta especie de literatura torpe y embotada propia de un hepático.”<sup>41</sup>

Las cartas de Marx también nos ofrecen una explicación parcial de las causas de su afección hepática. Esta enfermedad fue originada, en gran parte, por su intenso trabajo nocturno, agravado por la crisis económica de 1857, la cuarta de una serie de crisis económicas del siglo XIX y la primera que asumió realmente un carácter mundial, abarcando tanto América como Europa, y todas las ramas de la economía. Pleno de optimismo, esperando que la crisis infligiría un revés mortal al orden capitalista mundial, Marx se dispuso a trabajar con todas sus fuerzas para resumir sus concepciones básicas al menos en líneas generales, lo más pronto posible. “Trabajo incansablemente durante noches enteras, resumiendo mis estudios económicos”, escribió a Engels, en diciembre de 1857, “para tener los fundamentos listos antes del diluvio”.<sup>42</sup>

### III

El estudio comparado de estas tres obras puede dar la impresión de que todas ellas coinciden tanto en los temas fundamental, que son económicos, como en la bibliografía empleada que también es económica, no obstante, difieren parcialmente en la materia expuesta, las primeras incluyen tanto temas económicos como filosóficos, y, sobre todo, en el método, pues la primera obra se caracteriza por su razonamiento filosófico abstracto, mientras que la segunda y tercera por un análisis empírico completo.

Dicha afirmación podría parecer convincente. En los *Manuscritos Económicos-Filosóficos*, además de los capítulos dedicados a fenómenos económicos como Salario, Beneficio, Renta y Dinero, encontramos capítulos especiales que tratan temas claramente filosóficos, como el trabajo alienado, y la dialéctica de Hegel (el editor tituló estos capítulos “*Trabajo Alienado*” y “*Crítica de la Dialéctica de Hegel y de la Filosofía en general*”) Por el contrario, en las *Notas para la Crítica de la Economía Política* y en *El Capital* no existe ningún capítulo dedicado especialmente a la filosofía. En un primer análisis, la diferencia respecto al método puede parecer indiscutible. Mientras en *El Capital* es prolijo en información histórica, hechos estadísticos y cálculos matemáticos, en los *Manuscritos Económico-Filosóficos* no hallamos ninguno de estos elementos.

Sin embargo contra la opinión de que los *Manuscritos Económicos-Filosóficos* son especulaciones abstractas, carentes de fundamentación en investigaciones científicas, podríamos argüir la siguiente cita de Marx, procedente del prefacio de esta obra:

“Es necesario asegurar al lector familiarizado con la economía política que mis resultados son el fruto de un análisis completamente empírico, basado en un detallado estudio crítico de la economía política”.<sup>43</sup>

<sup>41</sup> Marx y Lasalle (12/XI/1858). *Lasalle Nachlass*, p. 136; citado en K. Marx, *Gründrisse der Kritik der Politischen Ökonomie* (Berlín, 1953), p. XIII

<sup>42</sup> Marx-Engels, *Prepiska*, vol II, p.279: cf., también, p. 285

<sup>43</sup> E. Fromm, *Marx's Concept of Man*, pp. 90-91

Claro está que esta afirmación no nos responde decisivamente hasta qué punto las conclusiones de Marx tienen una base analítico-empírica, pero cuando menos, debe ser tenida en cuenta al considerar tanto sus intenciones conscientes, como su método consciente de análisis.

Y si el análisis empírico no era ajeno al “joven” Marx, quizás el filosofar no fuera extraño al “viejo”. ¿No lo indica realmente la abundante utilización de terminología filosófica en las “Notas” y en *El Capital*?

Esta pregunta nos conduce a la tesis central de este ensayo; estas tres obras que hemos elegido presentan, a pesar de sus diferencias, una unidad básica y aun una identidad esencial. En primer lugar, las tres constituyen una crítica de la economía política y de la realidad del capitalismo y de cualquier sociedad de clases, cuyo punto de partida no es puramente económico, sino sobre todo *filosófico*. Todas ellas tienen una base teórica y reivindican la realización de una sociedad verdaderamente humana en la que el hombre ya no estará alienado, ya no será un animal económico, sino que se realizará a sí mismo como un ser de la praxis, libre y creador.

Algunas afirmaciones explícitas de Marx nos proporcionan una confirmación externa del carácter crítico “transeconómico” de estas obras. En el Prefacio de los *Manuscritos* destaca del carácter crítico de la obra, a la que considera una crítica que será seguida ulteriormente por otras. Por lo que respecta a los *Grundrisse*, Marx escribió a Lassalle que:

“la obra en cuestión es la crítica de categorías económicas, o bien, si usted lo prefiere, el sistema de la economía burguesa presentado críticamente. Ello significa, asimismo, la representación del sistema, y a través de la representación, su crítica”.<sup>44</sup>

Marx señala el carácter crítico de *El Capital* en el subtítulo: “*Crítica de la Economía Política*”, así como, por ejemplo, en el epílogo de la segunda edición (1873), en el que escribe que en esta obra aplica el método dialéctico, por ser “esencialmente crítico y revolucionario”<sup>45</sup>

Estas simples afirmaciones no pueden considerarse como una corroboración definitiva de la unidad básica de las tres obras en cuestión. El contenido total de estas tres obras nos proporcionará esta confirmación decisiva. En los *Manuscritos Económico-Filosóficos* es fundamental el concepto del hombre como ser de la praxis, libre y creador, alienado de su esencia humana en el mundo contemporáneo, pero que asume de una forma tan radical su alineación que produce las condiciones reales para la lucha contra aquella, para la realización del socialismo como comunidad desalineada, libre, formada por hombre libre. Éstas también son las ideas directrices de los *Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie*

<sup>44</sup> Marx, Lassalle, 22/XI/1858, p. 116-117, citado por Marx en *Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie*, p. IX.

<sup>45</sup> Marx, *El Capital*, vol. I, p. 64.

## IV

Todo fragmento de una gran obra expresa, por lo menos en parte, el significado de la totalidad. Quizá comprenderemos un poco más la obra de Marx *Gründrisse der Kritik der Politischen Ökonomie* a través del estudio minucioso de un pasaje como este:

“Entre los antiguos no encontramos jamás una investigación sobre qué forma de propiedad territorial, etc., resulta más productiva, crea un máximo de riqueza. La riqueza no aparece como finalidad de la producción, aunque Catón buscara la forma más productiva de cultivar los campos, o Bruto llegase a prestar dinero a la tasa de interés más favorable. La investigación siempre se refiere al tipo de propiedad que crea mejores ciudadanos. La riqueza como fin en sí misma aparece sólo entre unos pocos pueblos mercaderes, monopolistas del comercio del transporte, que viven en los intersticios del mundo antiguo, como los judíos en la sociedad medieval. Por un lado la riqueza es una cosa, realizable en cosas, en productos materiales, que el hombre, como sujeto, valora. Por otra parte, en su condición de valor, significa simple poder sobre el trabajo de otras personas, no con propósito de dominio, sino de goce privado, etc. En todos sus aspectos, aparece en forma de objetos, ya sea de cosas o de relaciones a través de cosas que están fuera del individuo y, accidentalmente, junto a él.

Hasta ahora la antigua concepción según la cual el hombre –por más que condicionado nacional, religiosa o políticamente– aparece siempre como el fin de la producción, parece mucho más elevada que la del mundo moderno, en el cual la producción es el objetivo del hombre y la riqueza el fin de la producción. Pero en realidad, despojada de la estrecha forma burguesa, ¿qué es la riqueza sino la universalidad de necesidades, habilidades y goces, fuerzas productivas, etc., de los individuos, producida en intercambio universal? ¿Qué es, sino el pleno desarrollo del dominio del hombre sobre las fuerzas de la naturaleza: las de la suya propia y las de la llamada “naturaleza”? ¿Qué es, sino el desarrollo absoluto de las capacidades creadoras del hombre, como *fin* en sí mismo, sin otra condición previa que el desarrollo *histórico* precedente que compone la totalidad de este desarrollo, es decir, el desarrollo de todas las potencias humanas como tales, no medidas por rasero alguno establecido previamente; un fin en sí mismo? ¿Qué es esto, sino una situación en la que el hombre no se reproduce a sí mismo en una forma determinada, sino que produce su totalidad? ¿En la cual no trata de quedar como algo formado por el pasado, sino que se encuentra en el movimiento absoluto del devenir? En la economía política burguesa –y en la época de producción a la cual ésta corresponde– este desarrollo completo de lo que existe en el interior del hombre aparece como la alienación total; y la destrucción de todos los objetivos fijos, unilaterales, como el sacrificio del fin en sí mismo a una finalidad totalmente exterior. Por este motivo el mundo infantil de los antiguos, en cierto sentido, parece superior; y ello es así en la medida en que busquemos formas cerradas, limitaciones establecidas. Los antiguos proporcionan una estrecha satisfacción, en tanto que el mundo entero nos deja insatisfechos, o, cuando parece satisfecho consigo mismo, es *vulgar y mezquino*”<sup>46</sup>

<sup>46</sup> Marx, *Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie*, pp. 387-388

¿Cuál es el significado de este pasaje? ¿Qué temas se tratan en él? ¿Cuál es el método de análisis? ¿Cuáles son sus tesis?

Si leemos cuidadosamente el comienzo de esta cita comprobamos de inmediato los términos: “propiedad territorial”, “más productivo”, “riqueza”, “producción”, “cultivo de los campos”, “más provechoso”, “prestar”, “dinero”, “interés”. ¡Cuántos términos económicos en sólo dos frases! El resto del pasaje es igualmente prolijo en terminología económica: “comercial”, “trabajo”, “cambio”, “fuerzas productivas”, etc. ¿No constituye ello una prueba de que lo que se trata aquí son temas económicos? Juzgar el tema de un texto sobre la base de términos empleados en él es, probablemente, una forma de argumentación demasiado superficial. Sin embargo, no sólo los términos son económicos, sino que el contenido fundamental de esta cita parece ser una comparación entre concepciones antiguas y modernas acerca de la finalidad de la producción. Y la producción, por lo menos en el sentido que se le da en este texto, ¿no es una categoría económica?

Puede objetarse que aquí Marx no está tratando acerca de la producción, ni siquiera sobre la finalidad de la producción, sino sobre las *concepciones* concernientes a la finalidad de la producción. Marx no se entrega a consideraciones teóricas generales sobre ninguna concepción, sino que compara las concepciones *antiguas* con las *modernas*. No trata directamente un fenómeno económico ni considera algún fenómeno teórica y sistemáticamente, sino que expone una comparación histórica de dos concepciones diferentes; pero podemos responder convincentemente a esta objeción; la concepción de la finalidad de la producción no es *un fenómeno* económico “material”, pero sí una concepción *económica*. Por consiguiente, la consideración histórica de las concepciones antiguas y modernas sobre la finalidad de la producción, a pesar de no ser una investigación directa de la realidad económica, constituye una investigación histórica del desarrollo de las concepciones *económicas*, y, por tanto, pertenece el ámbito de las investigaciones económicas en un sentido amplio. Es una investigación comprendida en los límites entre la economía y la historia.

Estudiemos en detalle la cuestión que plantea Marx: ¿De qué manera y en qué sentido considera las concepciones antiguas y modernas sobre la finalidad de la producción? En primer lugar. Marx establece la diferencia inmediata entre las dos concepciones. Según la concepción antigua la finalidad de la producción es el hombre y según la capitalista contemporánea, la finalidad de la producción riqueza y la finalidad del hombre, la producción. Estas consideraciones pueden estudiarse como elementos constitutivos de la ciencia que establece las diferencias entre las concepciones de distintos períodos, a través de una investigación de documentos históricos. Sin embargo, Marx no se limita a un análisis objetivo sobre las diferencias entre las concepciones antiguas y las contemporáneas acerca del objetivo de la producción, antes bien, sostiene que la concepción antigua es “más elevada” comparada con la moderna. La tesis central de todo este pasaje consiste en que la concepción del hombre como fin de la producción es la concepción “más elevada” (la mejor, la superior, la más humana). Sería difícil considerar esta tesis fundamental como una tesis “económica”, pues fundamentalmente no versa sobre economía, sino sobre el hombre.

Y no solamente no es “económica”, sino que, además, no es “científica”. Sería fácil comprobar con métodos científicos si la primera tesis estaba realmente difundida en el pasado y si la segunda lo estaba en el mundo moderno. ¿Pero qué método científico puede afirmar que una concepción sea “superior” a la otra? ¿Qué observaciones, medidas o experimentos, en otras palabras, qué método empírico puede establecer la “superioridad” de una de las tesis?

Pero el hecho de que estas concepciones de Marx no puedan “comprobarse científicamente” no significa que carezcan de sentido o que sean insostenibles. Marx, claro está, trata de persuadirnos de la certeza de sus tesis. Esta “persuasión” se inicia con la frase:

“De hecho si la despojamos de su estrecha *forma* burguesa, ¿qué es la riqueza sino la universalidad de necesidades, de habilidades, de goces, de fuerzas productivas, etc., de los individuos producidos en intercambio universal?”

Esta frase puede parecer a simple vista, desconcertante. En ella Marx parece saltar a una cuestión completamente diferente: ¿qué es realmente la riqueza? Pero lo que todavía nos sorprende más es que Marx, al responder esta pregunta, contradice lo que afirma en la primera mitad del párrafo citado anteriormente, a saber, que la riqueza es el conjunto de productos materiales, cosas, y por otra parte, dominio sobre el trabajo de otros con el propósito del placer personal. Ahora al definir nuevamente la riqueza, nos dice que *de hecho* es algo más, completamente diferente, es, en realidad, universalidad de necesidades, habilidades, goces, fuerzas productivas, etc., de individuos. ¿Qué significan estas diferencias y estas contradicciones?

Pero si proseguimos nuestras reflexiones sobre este texto de Marx veremos que su pensamiento es realmente bastante claro y consecuente; si se concibe la riqueza como un conjunto de objetos materiales y como dominio sobre el trabajo de otras personas, la concepción del hombre como fin de la producción es “superior” en comparación con la tesis de que el objetivo de la producción es la riqueza. Sin embargo, ambas concepciones, la riqueza como fin de la producción y la que entiende al hombre como objetivo de la producción, no se oponen o excluyen si se interpreta la “riqueza” como:

- 1) “Universalidad de necesidades, habilidades, goces, fuerzas productivas, etc., de individuos, producida en intercambio universal.”
- 2) “El pleno desarrollo del dominio del hombre sobre las fuerzas de la naturaleza, las de la suya propia y las de la llamada “naturaleza”.”
- 3) “El desarrollo absoluto de las capacidades creadoras (del hombre), como fin en sí mismo, sin otra condición previa que el desarrollo histórico precedente que compone la totalidad de este desarrollo, es decir, el desarrollo de todas las posibilidades humanas como tales, no medidas por rasero alguno *previamente establecido*.”
- 4) “Un desarrollo de las posibilidades creadoras en el que el hombre “no se reproduce a sí mismo de una forma definitiva, sino que va realizándose hacia su totalidad”

5) Un desarrollo de las posibilidades creadoras, en el que el hombre “no trata de permanecer como algo formado por el pasado, sino que se encuentra a sí mismo en el movimiento absoluto del devenir”.

Es decir, la riqueza del hombre no estriba, según Marx, en la posesión de muchos objetos o en la explotación de otras personas, sino en el desarrollo universal de sus necesidades, de sus posibilidades y de sus fuerzas creadoras, tampoco consiste en reproducirse a sí mismo en una forma determinada, ni en intentar permanecer como algo ya formado, sino en hallarse en el “movimiento absoluto del devenir”.

¿Puede considerarse este concepto de riqueza como un concepto económico?  
¿Se trata de una concepción científica verificable empíricamente? ¿O bien es una tesis filosófica, basada en argumentos filosóficos?

Podemos resumir las ideas de Marx de la cita anterior de la forma siguiente: la concepción antigua de que la finalidad de la producción es el hombre, es superior a la nueva concepción capitalista, según la cual, la finalidad del hombre es la producción y el objetivo de ésta es la riqueza. Pero sólo desaparece la diferencia entre ambas concepciones, si se concibe la riqueza como el desarrollo de la personalidad creadora del hombre, y no como posesión de objetos.

Con ello, no concluye aún el análisis de dicha cita. La tesis según la cual la riqueza del hombre consiste en el desarrollo universal de sus posibilidades, y el fin de la producción es el desarrollo del hombre, puede parecer una idealización del hombre y de su producción para quienes conciben las tesis filosóficas como descripciones empíricas. En la cita anterior podemos constatar cuán lejos está Marx de la idealización de la existencia real del hombre, y sin embargo, en el siguiente pasaje, advierte que no está escribiendo acerca de lo que es, sino sobre lo que puede y debe ser, pues considera que el mundo existente es un mundo alienado, en el que el hombre no realiza su naturaleza humana, sino algo contrario a ella:

“En la economía política burguesa –y en la época de producción a la cual ésta corresponde– este desarrollo completo de lo que hay dentro del hombre se convierte en su destrucción total; su universal realización es su total alienación, y la demolición de todos los objetivos parciales se transforma en el sacrificio del fin en sí mismo por otro totalmente externo.”

Con esto Marx confirma su interés por una cuestión filosófica y su actitud crítica, no apologética o neutral, ante el mundo existente. A pesar de sus precauciones para evitar una interpretación incorrecta de su pensamiento, en el sentido de apología y embellecimiento de la realidad existente, Marx nos previene ante el hecho de concebir la crítica de la realidad como una crítica del mundo contemporáneo desde la perspectiva del pasado. Reiterando al final del pasaje anterior, que, en ciertos aspectos, el mundo antiguo es superior al moderno (“en la medida en que busquemos formas cerradas, limitaciones establecidas”) califica, a su vez, este mundo de “infantil”, haciendo hincapié en que nos proporciona una “satisfacción estrecha”. Ello no obstante, no invalida la tesis según la cual el antiguo mundo, en cierto sentido, es superior al moderno. El mundo antiguo proporciona una satisfacción estrecha al hombre, el mundo moderno le deja insatisfecho, o bien, le satisface de un modo vulgar y mezquizo.

## V

No es preciso ser un experto en los *Manuscritos Económico-Filosóficos* para saber que en ellos ya se expuso la concepción de que la riqueza del hombre no se reduce a la simple posesión de objetos ni a la dominación sobre otros hombres, sino que consiste en el pleno desarrollo de sus posibilidades creadoras. No obstante citemos el siguiente fragmento:

“Se ve cómo el *hombre rico* y la plena necesidad *humana* ocupan el lugar de la *riqueza* y de la *miseria* de la economía política. El hombre rico es, al mismo tiempo, el hombre que *necesita* una totalidad de manifestaciones vitales humanas y en el que su autorrealización se manifiesta como carencia interior, como *necesidad*. No sólo la riqueza, sino también la pobreza del hombre recibe en el socialismo una significación *humana*, y por lo tanto, social. La pobreza es el lazo de unión pasivo que impulsa al hombre a sentir la necesidad de la riqueza mayor el *otro* hombre. El hombre de la esencia objetiva en mí, la explosión sensible de mi actividad vital, es la *pasión* que se convierte aquí en la actividad de mi ser”.<sup>47</sup>

Evidentemente ambas citas (de los *Manuscritos* y la anterior de los *Gründrisse*) no son idénticas, pero podemos comprobar fácilmente que el concepto de riqueza del hombre es esencialmente el mismo en ambas.

Las ideas formuladas en los *Manuscritos* fueron desarrolladas posteriormente en los *Gründrisse* y Marx no las abandonó en *El Capital*. Consideremos el siguiente fragmento de *El Capital*:

“Por muy espantosa y deleznable que nos parezca la disolución de los antiguos vínculos familiares en el sistema capitalista, no es menos cierto que la gran industria, al asignar a la mujer, al joven y al niño de ambos sexos un papel importante en el proceso social de producción, arrancándolos de la esfera doméstica, crea las nuevas bases económicas para una forma superior de la familia y de las relaciones entre ambos sexos. Evidentemente, es tan absurdo considerar absoluta la forma teutónico-cristiana de la familia, como lo sería atribuir este carácter a las formas de la antigua Roma, de la antigua Grecia y de los países orientales, entre los cuales existe un lazo de continuidad histórica. Y no es menos evidente que la existencia de un personal obrero mixto, compuesto por individuos de ambos sexos y de todas las edades, bajo las condiciones que corresponden a este régimen ha de convertirse necesariamente en una fuente de progreso humano, si bien, actualmente, en su forma capitalista primitiva y brutal, en que el obrero existe para el proceso de producción y no éste para el obrero, sea fuente pestilente de corrupción y esclavitud”.<sup>48</sup>

Aparentemente, esta cita de *El Capital* no tiene nada en común con el fragmento de la *Contribución a la Crítica de la Economía Política*; sin embargo, un estudio comparado más cuidadoso muestra la existencia de analogías interesantes: si a primera vista, el pasaje de los *Gründrisse* tiene un carácter exclusivamente

<sup>47</sup> E. Fromm, *Marx's Concept of Man*, pp. 137-138.

<sup>48</sup> *El Capital*, vol. I, pp. 514-516; en K. Marx, *Selected Writings in Sociology and Social Philosophy*, editado por T. B. Botmore y M. Rubel (Penguin Books, 1963), p. 25

económico o histórico-económico, también el fragmento de *El Capital* parece al principio sociológico o histórico-sociológico; en los *Gründrisse*, Marx parecía idealizar la concepción antigua sobre la finalidad de la producción y en *El Capital* parece que elogia la forma antigua de la familia. Sin embargo, desde el comienzo. Marx no defiende ni el punto de vista capitalista primitivo ni el contemporáneo, sino que considera el pasado y el presente desde la perspectiva del futuro; posteriormente caracteriza la absolutización tanto de la forma teutónico-cristiana, como de la forma greco-romana como algo absurdo, e intenta descubrir en el análisis de la situación presente los gérmenes del futuro del hombre. El fragmento citado de *El Capital* no sólo es análogo al de los *Gründrisse*: en realidad, reproduce sus tesis fundamentales, criticando despiadadamente el orden capitalista en el que “el obrero existe para el proceso de producción y no éste para el obrero”. Aquí utiliza el término “obrero”, en lugar del término “hombre”, pero subsiste la idea central sobre la relación entre la producción y el productor.

Con ello, no queremos decir que *El Capital* se limite a repetir las tesis de los *Gründrisse* y que los *Gründrisse* reproduzca las concepciones de los *Manuscritos*, es decir, que no existe nada nuevo ni en *El Capital*, ni en los *Gründrisse*. Por ejemplo, cuando en los *Gründrisse*, Marx escribe que el hombre es realmente hombre “cuando no es algo acabado, sino un movimiento total de transformación”, formula, ciertamente, de un modo preciso, la esencia de su concepción filosófica, contenida también en otras obras suyas expresada en ésta de una manera más exacta que en ninguna de las otras. Lo mismo *puede decirse* de muchas otras ideas formuladas en los *Gründrisse* o en *El Capital*.

Si bien no hemos elegido el fragmento de los *Gründrisse* al azar, tampoco es el único rico en consideraciones filosóficas interesantes e importantes. Podríamos elegir muchos más, pero el contenido filosófico no reside únicamente en los fragmentos, antes bien, la totalidad de este manuscrito inacabado presenta una intención filosófica, sus líneas directrices son ideas filosóficas y es prolijo en consideraciones filosóficas. Por esta razón, constituye un testigo convincente de la continuidad del pensamiento de Marx facilitando al mismo tiempo la comprensión de la continuidad esencial de su pensamiento, desde los *Manuscritos Económico-Filosóficos* hasta *El Capital*.

## EL SENTIDO DE LA FILOSOFÍA MARXISTA <sup>49</sup>

Milán Kangrga<sup>50</sup>

“...La riqueza es... la elaboración absoluta de sus disposiciones creadoras, sin más supuesto previo que la evolución histórica anterior, que convierte esta totalidad de la evolución, esto es, de la evolución de todas las fuerzas humanas como tales, no medida según una escala previamente dada, en fin en sí, en que el hombre no se reproduce en una determinación, sino que produce su totalidad. No trata de seguir siendo algo completado, sino que está en el movimiento absoluto del devenir.”

Karl Marx

Tan pronto como empezamos a hablar del sentido de la filosofía marxista, se plantea inmediatamente la pregunta ineludible y esencial: ¿Qué es la filosofía marxista? Por consiguiente, hemos de ocuparnos primero de la interrogación misma. Es el caso, sin embargo, que al plantear la pregunta sobre qué es la filosofía de Marx, y al plantearla precisamente en esta forma, nos damos cuenta de que podría provocar extrañeza u objeciones críticas, por el estilo, por ejemplo, de ésta; si semejante pregunta es siquiera posible actualmente y de qué modo, puesto que *El Capital* de Marx apareció hace ya 100 años y se halla detrás de nosotros (o mejor dicho, delante) no sólo la obra filosófica marxista conjunta sino también la voluminosa literatura marxista y marxológica, así como los escritos críticos burgueses, que en el curso de los últimos 100 años se han esforzado por ilustrar desde todos los lados el punto de vista filosófico marxista.

No consideramos que esta objeción esté desplazada. Es al menos posible. Lo que debemos tener presente, sin embargo, es que, conducida y elaborada consecuentemente hasta el fin, semejante observación crítica contiene ya una determinada toma de posición filosófica con respecto a la filosofía como tal, y muy particularmente con respecto a la filosofía marxista; y aún, concretamente, una toma de posición que es ajena al sentido, al espíritu y al verdadero origen

<sup>49</sup> El presente ensayo forma parte de la obra: *Revolutionäre Praxis. Jugoslawischer, Marxismus de Gegenwart*, Gajo Petrovic, Mihailo Markovic, Rudi Supek, et. al., Verlag Rombach Freiburg, Alemania, 1969, en español: *Praxis, revolución y socialismo*. Colección Teoría y Praxis, Editorial Grijalbo, México.

<sup>50</sup> *Sobre el autor*: Kangrga, Milán. Nació en 1923, en Zagreb. Se graduó en la Facultad de Filosofía en 1950, se doctoró en 1961 con el tema: “*El problema ético en la obra de Karl Marx*”. Profesor extraordinario de Ética y Estética en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Zagreb. Se dedica ante todo a problemas de antropología filosófica, de ética y estética y se destacó sobre todo con sus interpretaciones de Marx y su crítica del stalinismo. Fue miembro de la redacción de *Praxis* y del comité de organización de la Escuela de Verano de Korcula. De 1964 a 1968 fue secretario de la Unión Yugoslava de Filosofía.

*Obras*: “Fenomenología de la actuación ideológica-política de la clase media yugoslava”, en *El socialismo yugoslavo actual*, varios autores, Col, Teoría y Praxis, Ed. Grijalbo, México, 1975. *Filosofía racionalista*, Zagreb, 1957. *El problema ético en la obra de K. Marx*; Zagreb.; 1963. *Ética y libertad*, Zagreb, 1966.

de la filosofía marxista. En efecto, semejante objeción parte implícitamente, bajo un aspecto filosófico, del supuesto de que se *sabe* ya lo que es la filosofía marxista, con lo que el pensamiento filosófico de Marx es convertido en un objeto del saber, lo que acarrea necesariamente la consecuencia de que dicha filosofía se identifica con el saber. Ahora bien, si esta filosofía es objeto del saber o un determinado saber que, en cuanto algo *conocido*<sup>51</sup> puede saberse, entonces puede también *instrumentalizarse* directamente en esta forma, esto es, convertirse en medio de una determinada aplicación. Semejante medio “objetivo” aplicable se convierte con sólo esto, o puede convertirse, en instrumento de toda manipulación y operacionalización “subjetivas” (= subjetivistas) posibles, en el sentido de un “opinar” puramente arbitrario o subjetivo (voluntarismo) que, según las necesidades inmediatas actuales, aparece una vez como “teórico” y otra vez como “práctico”. De este modo puede hacerse de la filosofía marxista, a discreción, todo aquello que en el momento dado aparece como “necesario” o “útil”. Resulta inmediatamente de aquí que, en tal caso ya no puede seguir tratándose de la filosofía marxista o del propio Marx, sino de un interés subjetivo (u “objetivo”) que *no puede prescindir* de Marx. Dejando de lado la pregunta acerca, de *por qué* (y hasta dónde, en qué medida, hasta cuándo, en qué forma, para qué, en favor de quién y contra quién, etc.) necesita alguien un Marx instrumentalizado de esta clase, quisiéramos señalar (lo que se desprende de lo ya dicho) que de la objeción posible a nuestra pregunta resulta el carácter *ineludible* y así también la justificación de la problemática.

Sin embargo, semejante pregunta puede justificarse también de modo totalmente “empírico”. En efecto, podemos recurrir a la empuja cuando seguimos la historia de la filosofía (no de Marx sino) marxista, que nos descubre no únicamente las interpretaciones más diversas del pensamiento filosófico de Marx y no sólo su aplicación práctica específica (tanto en el marco del movimiento obrero en general como también en la “construcción” del socialismo en particular), sino también aquellas concepciones y aquellos argumentos teóricos que explícita o implícitamente se proponen demostrar que la filosofía marxista *no existe en absoluto* (esto es, que Marx no fue un filósofo, sino solamente un científico, por ejemplo un economista, un sociólogo, etc.; que no construyó filosofía propia alguna, sino que, por el contrario, no experimentaba por la filosofía interés alguno; que la ignoró, la excluyó de su sistema y se mostró frente a los filósofos irónico y burlón; que una filosofía en el marco y en los supuestos de su pensamiento ni siquiera es posible, y otras cosas por el estilo). Llegamos así a una gran escala de opiniones en uno de cuyos extremos se dice que se *sabe* lo que es la filosofía de Marx, en tanto que en el otro extremo se sostiene que una filosofía de Marx *no existe* en absoluto; pero tanto lo uno como lo otro se afirma desde el punto de vista de Marx (o así, al menos, es como se presenta) o con la pretensión, al menos, de proporcionar así la interpretación “correcta” de su punto de vista conceptual.

<sup>51</sup> Hegel dice al respecto en su *Phänomenologie des Geistes*; “Lo conocido en general no es reconocido, precisamente porque es conocido. Constituye el engaño más corriente, tanto de uno mismo como de los demás, suponer en el reconocer algo como anteriormente conocido y conformarse también con ello.” (G. W. F. Hegel: *Phänomenologie des Geistes*, Hamburgo, 1952, p. 28).

El hecho de que se encuentran en la obra de Marx los supuestos previos para las interpretaciones más diversas de su pensamiento es innegable; pero lo propio cabe decir de todo pensador de alguna importancia en la historia de la filosofía (lo que en sí no representa aspecto negativo alguno). Sin embargo, esto no debe significar en modo alguno que la posición conceptual de Marx sea tan indeterminada que puedan “derivarse” de ella todas las interpretaciones mencionadas, ¡con lo que quedaría totalmente *relativizada!* Es el caso, sin embargo, que este relativismo no afecta a Marx sino el punto de vista desde el cual se lo interpreta. Así, pues, en la indagación del punto de vista filosófico de Marx hay que tener también presentes todos estos puntos de vista desde los cuales se lo puede interpretar y que, considerados bajo el aspecto de la doctrina de Marx, nunca aparecen de lago alguno en forma teórica pura o se comportan con respecto a ella como neutros y sin interés particular. Cada uno ve y desea ver en Marx aquello que *le gustaría* ver en él, y en tal sentido lo interpreta luego. Esta orientación, llamémosla “práctica”, con respecto a la interpretación del pensamiento marxista en su totalidad, que se extiende a las posiciones más diversas de los intérpretes y hasta sus implicaciones políticas, económicas y sociales manifiestas y, por consiguiente, también a las históricas, determina todo acceso a Marx( tanto si se adopta posición en su favor como en su contra. En esto se trata a menudo (especialmente entre los marxistas) de esfuerzos sinceros y honrados por dar del pensamiento marxista no sólo una interpretación (o “defensa”) adecuada, sino también profundizante. Sin embargo, estas interpretaciones sólo llegan en su propósito conceptual hasta aquel límite que se levanta, como un muro infranqueable, ante el intento de superarla en la misma forma en que Marx lo hizo en realidad. Porque este límite no es ya un límite filosófico-conceptual o teórico, sino un límite de época histórica, práctico, más allá del cual aparece el horizonte de un mundo fundamentalmente nuevo y esencialmente distinto. Así, pues, este intento de interpretación (marxista, no marxista o antimarxista) rebota en aquel muro “infranqueable”, independientemente de cuál voluntad o interés esté animado, y vuelve a caer en aquella posición que en este caso se revela esencialmente, en todas sus formas, como *un solo* punto de vista que podemos designar también con un solo nombre, esto es, con el de *positivismo*.

En este sentido sólo puede plantearse en nuestra época, *con respecto a Marx*, una alternativa esencial conceptual y existencial única, a saber: *marxismo o positivismo*. Punto de partida, fundamento, perspectiva y horizonte del primero residen en la posibilidad de ser distinto de lo que es y fue,<sup>52</sup> esto es, en la

<sup>52</sup> La posición teológico-religiosa sólo en apariencia no es, con fundamento en su alusión al carácter esencial del “mundo del más allá”, positivista en el sentido indicado. Sin embargo, es siempre esencialista, esto es: el ser del hombre está ya contenido en aquello que era al principio (Dios), y por el “retorno” del hombre a su ser anterior (Dios), esta posición es lo que ya era antes, con lo que el proceso histórico entero del devenir humano del hombre se presenta como lo esencial y superfluo, porque todo lo esencial era ya al principio (Dios); véase al respecto nuestro libro: *Etickv problem un djelu Karla Marxa (El problema ético de la obra de Karl Marx)*, Zagreb 1963, pp. 216-226. El existencialismo insiste, por otra parte, en el devenir (individual-existencial) del hombre en el marco de la contingencia histórica (a la que fue “arrojado” y en la que fue “condenado” a la libertad), sin exigir una modificación esencial o destrucción de las estructuras socioeconómicas existentes, en las que y gracias a las que se produce propiamente la autoenajenación del hombre, porque esto es su mundo enajenado y codificado. Por esto, en su última consecuencia, el existencialismo desemboca necesariamente en un reconocimiento moralista de lo existente y en una reconciliación con ello como lo

negación dialéctica de lo existente como de lo finito y esencialmente procesual, en tanto que la perspectiva del otro reside en la permanencia en los supuestos esenciales *de lo dado, existente, actual y tanto de lo pasado como de lo actual*, o sea, en la confirmación de aquello que es como lo verdadero y posible en sí.

Este positivismo puede presentarse bajo diversas formas sin perder por ello su carácter, pese a que sus formas de manifestación engañen a menudo a primera vista y disimulen su verdadero ser. Así, pues, puede el positivismo aparecer como materialismo dialéctico e histórico (*Díamat*), como historicismo, relativismo, economicismo, tecnocratismo, politicismo, burocratismo, cientificismo teoría de la ciencia pura), estructuralismo, organicismo, biologismo, neopositivismo, semántica, fenomenología, axiología, ética normativa, lógica matemática o simbólica, ontologismo, sociologismo, antropologismo, moralismo, metafísica, empirismo, gnoseologismo, pragmatismo, praxeología, teoría del significado (dialéctica), teoría de la sociedad, etc.

Podría decirse que la filosofía y la tradición europeo-occidentales conjuntas del ser y el pensar, de la existencia y la actividad, de la concepción del mundo y de la vida, desembocan en esta imagen metafísica del universo, en cuyos fundamentos teoría y praxis, pensamiento y acción, están *esencialmente disociados*. Este tributo hubo de pagarlo también el intelecto más universal que se encuentra al final de este proceso, esto es, Hegel, cuyo pensamiento dialéctico-metafísico muestra y demuestra en sí mismo la *última* posibilidad de la filosofía *como filosofía*, esto es, de la filosofía como teoría y de la ciencia absoluta de todo aquello que es y fue. Cuando Marx reprocha a Hegel un positivismo acrítico y un criticismo sólo aparente, se expresa ya en esto de antemano una crítica de toda la filosofía posthegeliana precedente, en la que se origina, por amor de un movimiento no impedido y de una reproducción de *lo pasado en lo actual*, a una liquidación tanto teórica como práctica de la filosofía y, concretamente, en forma de un cientificismo (histórico y humano) totalmente neutro. Y así sólo sigue preguntándose (ahora en el nivel ínfimo del cientificismo) la vieja pregunta metafísica esencial que reza: ¿Qué es y cómo es aquello que es en cuanto es? Pese a que Hegel, y luego Marx plantearan, en forma particularmente radical, aquella pregunta que rebasa este ámbito metafísico-objetivado de; si es o no, y de cómo puede ser distinto de lo que es y fue. Esta es la pregunta que surge de un mundo ahora ya realmente humano, de la dimensión de su historicidad como actividad, de la posibilidad lógica y útil, lo que significa tanto como del mundo como futuro. De este modo se plantea con Marx la cuestión acerca de la posibilidad de la filosofía *como* filosofía con toda urgencia, pero ya no más desde el punto de vista o de dentro de la *esfera teórica*, que sólo busca siempre los “objetos” en el dominio de lo existente (de lo positivamente determinable y determinado).

Porque la teoría se esfuerza por fijar la esencia de lo existente (del ente), pero precinde en ello del hecho de que esta esencia no puede captarse si se la concibe como un determinado positivo dado (que sólo representa el derivado

verdadero y humano, lo que significa tanto cómo racional y esencialmente posible. El hombre no es concebido aquí como un ser histórico, sino que es reducido a su estructura biológico-psicológico-intelectual individual bajo el supuesto de la subjetividad pura. En este sentido es también el existencialismo una forma del positivismo moderno.

remanente de la sustancia metafísica), porque dicha esencia sólo es visible y accesible desde el punto de vista de lo no-existente-todavía, o sea de aquello que no es todavía, pero es posible. Dicha esencia sólo aparece como algo real (como la objetividad del objeto) en la conducta activa del hombre; dicha esencia misma y su objeto “existente” resultan del proceso histórico-práctico de la apropiación humana del propio mundo humano (y surgen, por consiguiente, de dicho mundo), o sea de un proceso en cuyo transcurso también el hombre se convierte, en cuanto naturaleza humanizada, en hombre.

“Mi objeto es, por que mi objeto sólo puede ser la confirmación de una de mis fuerzas esenciales, o sea que sólo puede ser tal para mí como mi fuerza esencial es, en cuanto facultad subjetiva, para sí...”<sup>53</sup>

Exactamente tampoco como una ciencia (y esto equivale a la ciencia *como ciencia*) puede plantearse la pregunta acerca de la objetividad de su propio objeto de investigación, esto es, la pregunta acerca de cómo dicho objeto sea posible, lo que incluye simultáneamente la pregunta acerca de cómo sea posible ella misma como tal, porque en tal caso ya no permanecería en el marco de la relación teórica (epistemológica) entre sujeto y objeto del conocimiento (científico), así tampoco puede plantear la filosofía (en cuanto teoría) la pregunta acerca de su propia posibilidad a partir de sí o dentro de su propio ámbito filosófico.

No está en condiciones de hacerse posible a sí misma, porque sería así su propio ser (como absoluto), lo que significa, pues, que resulta posible por algo que no es todavía o ya no es filosofía. Este ser distinta de sí misma, con lo que resulta posible, no debe buscarse ni en el dominio de lo existente ni en el de la no existente-todavía. Sin embargo, puesto que la filosofía abre a la conciencia científico-teórica (y al conocimiento) el horizonte de su propia objetividad, al preguntar por el ser y la esencia del ente en cuanto objeto dado, la posición científico-teórica no puede ser al propio tiempo la de la filosofía; es, antes bien, lo contrario el caso. Por esto, la pregunta acerca de la posibilidad (de la existencia) de la filosofía no puede plantearse partiendo de la positividad existente, o sea del punto de vista de aquello que ya es, sino que hay que buscar esta posibilidad precisamente allí donde se encuentran las raíces y el origen de la filosofía; es decir, en aquello que no es todavía, en lo no-existente-todavía.

Hay que destacar especialmente, sin embargo, que inclusive la pregunta acerca de la posibilidad de la filosofía como el resultado histórico-intelectual de la filosofía clásica alemana ha de considerarse al nivel del trascendentalismo, de Kant pasando por Fichte y Schelling hasta Hegel, de los que este último lleva la cuestión de la filosofía hasta el fin, de modo que se hace en su propia esfera verdadera y verdaderamente cuestionable. Este es precisamente aquel punto conceptual y aquel límite que Marx no sólo vio, sino que lo superó; Marx considera ya la cuestión (y la posibilidad) de la filosofía desde el punto de vista de aquello que no es todavía; es decir, desde el punto de vista de la verdadera posibilidad tanto de la filosofía *como* filosofía cuanto de su objeto. Únicamente en esta forma se hacen tanto la filosofía como su límite (teórico) visibles en su

<sup>53</sup> Karl Marx, Friedrich Engels; *Kleine ökonomische Schriften*. Berlín 1955, pp. 133 s. (En español: *Escritos económicos varios*, Trad. de W. Roces, Ed. Grijalbo, México, D. F., 1962).

esencia como tales, después que tanto el dominio de la filosofía como su límite son superados realmente, histórica y conceptualmente, en concordancia con la determinación dialéctica hegeliana del concepto del límite, esto es, de un concepto que se refiere no sólo al objeto posible de la filosofía, sino a la filosofía misma.<sup>54</sup> En este sentido pudo también Marx plantear la pregunta acerca de la posibilidad (esto es, de la existencia) de la filosofía *como* filosofía, o sea también de su propia filosofía, sólo desde el nuevo punto de vista histórico, desde la *realización* de la filosofía. Este es el punto de vista de la praxis histórica.<sup>55</sup>

Ahora nos hemos acercado un poco más a la respuesta de nuestra pregunta, ¿Qué es la filosofía marxista? Es una pregunta, según vimos, que requiere una respuesta no sólo a la pregunta acerca de lo que es la filosofía (o acerca de aquello que en cuanto filosofía siempre fue), sino también a la pregunta acerca de aquello que *ya no es*, y concretamente desde el punto de vista marxista. La filosofía sigue siendo aquello que es y aquello que fue (se desprende ya de esta determinación que entonces su dominio esencial y espacio-temporal único son el presente y el pasado) mientras no es realizada como pensamiento esencial de la praxis o, respectivamente, como praxis inteligible humana e histórica que, en cuanto tal, sólo es posible en la dimensión del futuro. Por esto, la verdadera posibilidad de la filosofía sólo se revela como acontecer inteligible activo de la verdadera posibilidad de aquello que no es todavía, esto es, del ser distinto de aquello que, bajo los supuestos y en el marco del mundo antiguo (burgués), es ya esencialmente en la estructura.

Al conferir expresión a este pensamiento que hace época, bajo cuyo signo se desarrolla nuestra historia contemporánea entera como acontecer de algo distinto de lo que es, de algo otro que tiene conciencia de sí mismo como de lo futuro en lo actual y lo pasado, al conferir expresión a este pensamiento, Marx sigue siendo filósofo todavía, en la medida en que su pensamiento filosófico (su mensaje) no se ha realizado todavía. Sin embargo, este mismo pensamiento es al propio tiempo la anticipación activa del futuro, porque habla a partir de lo futuro que precede conceptualmente al acontecer práctico histórico. Este pensamiento está formulado ya desde el punto de vista de la realización de la filosofía, esto es, desde el punto de vista del cambio fundamental del mundo existente, y precisamente en esto está contenido no sólo su sentido *actual inmediato* (orientado en la crítica de lo presente y en este activo), sino también verdaderamente *contemporáneo histórico*. Este pensamiento es también contemporáneo porque representa el único apoyo ideal vivo del presente que, en cuanto verdadera (racional) realidad, sólo es posible en la medida en que persigue ella misma su propia idea (la idea del

<sup>54</sup> G. W. F. Hegel: *Enzyklopadie der philosophischen Wissenschaften*. Hamburgo, 1959, p. 84.

<sup>55</sup> Acerca de esta pregunta, Marx se ha expresado como sigue: “Vemos que subjetivismo y objetivismo, espiritualismo y materialismo, actividad y sufrimiento, sólo pierden su oposición, y con ella su existencia como tales opuestos, en el estado social; vemos que la solución de los contrarios teóricos sólo es posible en una forma práctica, esto es, sólo mediante la energía práctica del hombre, de modo que su solución no es solamente en modo alguno una tarea del conocimiento, sino una verdadera tarea vital, que la filosofía no podía realizar, porque sólo la concebía precisamente como una tarea teórica.” (*Ibid.*, p. 135). En la elaboración de este punto de vista, Marx podía apoyarse ya en el idealismo clásico alemán, desde el concepto kantiano “de la primacía de la razón práctica” hasta la realización de esta primacía por Hegel: la posición marxista entera muestra el camino de su verdadera realización histórica.

socialismo), cuyo dominio histórico, novedad real y tarea consisten en la realización de la filosofía como racionalidad (humanidad) posible del mundo eminentemente humano. O sea, pues, cuando lo futuro actúa en lo presente o, respectivamente, cuando aquello que se ha mostrado mediante la evolución histórica como origen y razón de este mundo y de la historia confirma activa e inteligiblemente que fue siempre, es y será así; que la posibilidad precede siempre a la contingencia y la necesidad o, respectivamente, al hecho y la actualidad inmediatos. Y esto no es más a su vez que la confirmación de la libertad en cuanto posibilidad objetiva y verdaderamente histórica de lo distinto de lo que es, puesto que sólo la libertad empieza por hacer posible que algo siquiera sea.<sup>56</sup>

Con esto se confiere también al concepto de la historia (de la historicidad) un sentido primordialmente distinto y esencialmente nuevo, gracias al cual se distingue de la concepción tradicional del cambio histórico (fundamentalmente siempre igual) de los acontecimientos, los fenómenos y los individuos, que sólo confirman su “historicidad” sobre la base del hecho de su mera existencia en un espacio y un tiempo, que transcurre como mera duración bajo el aspecto de un pasado puramente abstracto que encuentra su término en el momento actual. Ya Shelling señaló esta presencia abstracta (y en cuanto tal propiamente imposible) en el tiempo como pasado, así como su carácter históricamente insostenible, que en cuanto tal –desde el punto de vista histórico– ni siquiera puede pensarse realmente, puesto que, en este caso, un pensamiento histórico (científico) tendría ante sí como su objeto la pura irregularidad. En su indagación profunda acerca del ser de lo histórico; Shelling dice:

“Es perfectamente seguro, pues, que, al igual que la gran mayoría de los individuos en cada época, así también una cantidad de acontecimientos jamás han tenido una existencia en el mundo al que pertenece propiamente la historia. Porque del mismo modo que no basta para asegurarse un recuerdo en la posteridad perpetuarse algo solamente como causa física y a través de efectos físicos, así tampoco puede adquirirse una existencia en la historia mediante el hecho de que es mero producto intelectual o mero miembro a cuyo través, como mero medio, pasa a la posteridad la cultura adquirida del pasado, *sin ser nosotros mismos causa de un nuevo futuro*. Sin duda, con la conciencia de cada individualidad sólo está dado también *aquello que hasta el presente ha actuado, pero esto es precisamente también lo único que pertenece a la historia y ha sido en la historia.*”<sup>57</sup>

<sup>56</sup> Esta función anticipadora del pensamiento (filosófico) la destaca Marx explícitamente en las siguientes palabras: “Para abolir la verdadera propiedad privada, se requiere una acción verdaderamente comunista. La historia la traerá, y aquel movimiento que, de pensamiento, sabemos ya que se abolirá asimismo pasará en la realidad por un proceso muy rudo y extenso. Pero debemos considerar como un verdadero progreso el que hayamos adquirido de antemano tanto de la limitación como del objeto del movimiento histórico una conciencia que los supere.” (Karl Marx, Friedrich Engels: *Kleine bkonomische Schriften*. Berlín, 1955, pp. 148 s.).

<sup>57</sup> F. W. J. Schelling: *System des transzendentalen Idealismus*. En: *Werke*, vol. 2, Leipzig, 1907, p. 265. (Cursiva de M. K.).

Este pasaje clásico, en el que la esencia y el sentido de lo histórico se ven y determinan desde el futuro; que nos habla tanto a partir del pasado como “causa de un nuevo futuro cuanto como a partir de aquello que para nosotros es actualmente vivo y significativo en forma del *legado cultural*, en caso de que sea el nuestro, esto es, si lo conquistamos y renovamos nosotros mismos como nuestro para empezar así a convertirnos en seres históricos”<sup>58</sup> este pasaje concuerda con la definición marxista del devenir de la historia, del mundo del hombre y del hombre mismo. Terminan aquí todo determinismo, fatalismo, historicismo y positivismo, porque el individuo crea su historia en la dimensión de la historicidad en cuanto futuro de tal modo –según se desprende también del punto de vista de Shelling–, que es su propia historia o no lo es. No lo es si él mismo no participa todavía o ya no participa en la labor de la generación y la realización de sí mismo y de la historia, esto es, cuando este acontecer esencia] y humanamente único posible de la historia se convierte, bajo el supuesto de su autoenajenación, en la historia como poder que le es ajeno, externo, superior y hostil, en la forma de una “persona aparte” (Marx). Pero cuando el individuo mismo “es la causa de un nuevo futuro”, no quiere reconocer el horizonte de lo existente, de la positividad en sí misma no “histórica” todavía, sino que lo abandona antes bien y, mediante esta negación activa conceptual de la mera negatividad, que representa un esbozar previo, un allanar y un ampliar del ámbito histórico en el verdadero tiempo humano en el que lo finito y lo infinito se unen en una acción; mediante esto empieza al propio tiempo el proceso de la desenajenación del hombre, lo que significa tanto como el proceso del verdadero regreso del hombre a sí mismo, a su ser como libertad y posibilidad.

Estar *determinado* por la historia o, más exactamente, por la historicidad como su ser y esencia, esto sólo se puede en cuanto ser libre, lo que sonará acaso como una contradicción si esta determinación se concibe como mero mecanismo y la libertad como su opuesto abstracto puro (en el sentido de Kant). Sin embargo, el acontecer histórico es el proceso de la negación práctica de semejante mecanismo del movimiento histórico, esto es, aquella evolución en la que, como dice Marx:

“... el hombre no se reproduce en su determinación, sino que produce su totalidad. No trata de seguir siendo algo que ha llegado a ser, sino de mantenerse en el movimiento absoluto del devenir”.<sup>59</sup>

Puesto que últimamente se ha convertido en gran moda entre los marxistas perseguir, sobre la base de los textos marxistas, al lado de la ética normativa también la construcción de una *antropología filosófica* o de una “*filosofía del hombre*”, hay que insistir aquí, en conexión con lo que ya queda dicho, que,

<sup>58</sup> Al hablar Schelling de la influencia de tiempos pasados que sé extienden hasta el presente y luego más allá hasta la individualidad de cada uno de nosotros, insiste, en el mismo pasaje, en que “sólo se da una historia para aquel sobre quien el pasado ha actuado, y aun, para éste, sólo en la medida en que ha actuado.” (*Ibid.*, p, 265). Según esto no existe pasado abstracto alguno de un pueblo, a menos que se lo haga consciente y significativo, esto es, que se transporte mediante actividad propia al futuro, que constituye el criterio verdadero y único tanto del pasado como del presente.

<sup>59</sup> Karl Marx: *Gründrisse der Kritik der politischen ökonomie*. Rohentwurf (1858-1859). Berlín, 1953, p. 387. (Hay ed. esp.: *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política* (borrador), 1857-1858, Siglo XXI, México.

sobre la base de los pensamientos de Marx, esto constituye un error. En efecto, en cuanto al contenido, esta problemática (el problema del hombre) está representada, por supuesto, en la obra de Marx, siendo inclusive el hombre como ser histórico la última pregunta que Marx plantea, y en esto está contenido también su humanismo conjunto, pero no de tal modo, sin embargo, que dicha problemática pueda comprenderse o construirse en forma de una disciplina filosófica particular, como una antropología, por ejemplo, o lo que es resultado de una incompreensión total del curso de ideas marxista, como una “filosofía del hombre”.<sup>60</sup> El hombre, dice Marx, es su mundo, su sociedad, el Estado, etc. y, por consiguiente, cuando se habla del hombre, hay que hablar al propio tiempo de su mundo que sólo gracias al devenir histórico del hombre llega a ser lo que es, esto es, mediante la transformación de la naturaleza en naturaleza humanizada, a consecuencia de la cual tanto él como su mundo representan el proceso de la humanización práctico-histórica de la naturaleza en cuanto contingencia e inmediatez (rudeza, primitivismo, ignorancia) meramente externas (y de las suyas propias “internas”). No existe más, pues, que el mundo histórico del hombre y éste mismo en cuanto ser histórico, de modo que toda “filosofía del hombre” es al propio tiempo la filosofía de dicho mundo. Pero, según ya vimos, el propósito fundamental de la filosofía marxista consiste en el cambio esencial de este mundo (existente) en el que, en cuanto existente, el hombre jamás se agota totalmente (ni siquiera bajo el supuesto de la enajenación del individuo) en su determinación esencial (el hombre es, exactamente como su mundo, ¡aquello que *no es todavía!*), de modo que es siempre algo más, algo otro y algo distinto de lo que meramente es. Por esto, el empeño de determinar el hombre como todos los demás seres, tal como toda antropología lo hace y debe hacerlo (la pregunta: *¿Qué es el hombre?*), está en contradicción con la naturaleza humana.

En la respuesta a dicha pregunta insiste luego la antropología en todos los fenómenos parciales y particulares posibles, en las características y los momentos tanto de su existencia como de sus facultades, propiedades, capacidades y manifestaciones. En contradicción con una representación antropológica del hombre, cuyo límite se sitúa en la *estructura existente* del mundo y en el hombre como ser *de hecho*, hay que destacar aquello que resulta como sentido fundamental del pensamiento marxista, a saber: que, según su ser, el hombre es indefinible, porque jamás es aquello que ya es, puesto que no está simplemente dado, sino que ha de empezar por devenir; es decir, ha de volver a convertirse siempre en hombre, poniendo a prueba, mediante su actividad, su posibilidad abierta para el todo humano, que surge de lo futuro en cuanto nuevo y desconocido, esto es, en cuanto no-conocido-todavía, libre e inteligible. Y exactamente del mismo modo que no puede determinarse (teóricamente) *aquello* que es la libertad, sin abolir mediante esta determinación la libertad, tampoco puede definirse al hombre, que es el exponente y el creador de la libertad y que sólo es gracias a la libertad. En

<sup>60</sup> Aquí tenemos ante los ojos, entre otros, también el intento de A. Shaff, que ha escrito un libro con dicho título, así como su obra más reciente: *Marxismus ttnnd das menschliche Individuum*. (Hay ed. esp.: *El marxismo y el individuo humano* Grijalbo, México). Viena-Frankfurt-Zurich, 1965. –Es en todo caso una posición opuesta, una antítesis al dogmatismo y al positivismo stalinistas, que siguen vivos, la que elimina de su sistema esta problemática en favor de leyes naturales fijas y absolutamente objetivas de los movimientos sociales. Con Marx, sin embargo, todo este empeño ya nada tiene que ver.

este sentido, en sus esfuerzos por definir el hombre (su esencia), la antropología (la “filosofía del hombre”) podrá lograr acaso, menos aquéllo, todo lo demás. En efecto, su actividad y su método sólo son apropiados a la descripción o la fenomenología de lo existente, en tanto que la esencia del hombre y de su mundo quedan fuera del dominio de esta su orientación (teórica) . En este sentido tampoco hay antropología marxista alguna, porque Marx no pregunta lo que sea el hombre bajo el aspecto de su determinación firme y fija, sino qué es lo que el hombre *puede* ser, para siquiera ser y llegar a ser hombre, lo que requiere una negación y destrucción fundamentales y radicales de la estructura existente del mundo, en el que, bajo el supuesto de la enajenación y de las formas de la cosificación, el hombre mismo se ha convertido en una cosa entre otras cosas, en objeto no sólo de una manipulación teórico-científica (en este caso antropológica), sino también práctico-social y político-económica. Pero en tal caso ya no nos hallamos frente al *hombre* bajo el aspecto de su ser histórico, sino frente al hombre *enajenado* y *cosificado*. Únicamente como objeto inmediatamente dado de esta clase se convierte el hombre en objeto de la conciencia científica, apropiada al mismo, y del conocimiento que, en esta forma, no es más que la autoconfirmación ideológica de la enajenación del hombre.

Pero, puesto que para Marx la realización de la filosofía significa al propio tiempo la realización del individuo como ser humano, la realización de su verdadero mundo o de la realidad inteligible, la antropología va en busca de algo (igual, por lo demás, que la sociología, la psicología social, la economía política, el psicoanálisis, etc.) que ha de escapársele, siquiera porque mediante su intento teórico trata de captar y determinar precisamente aquello mediante lo cual ella misma empieza a ser posible y determinable, esto es, la libertad como posibilidad de producir un mundo y una sociedad nueva.

Sin embargo, puesto que la enajenación es el punto límite y el horizonte del fenómeno, esto es, de la manifestación activa e intelectual del mundo existente (burgués), sólo puede hacerse visible y consciente después de haber sido rebasada o trascendida en alguna forma, en tanto que nosotros nos encontramos ya del otro lado de dicho límite, de modo que lo existente en cuánto tal (el individuo, las relaciones humanas y sociales, las instituciones y las formas y organizaciones más diversas de la vida, así como la clase esencial de este ser y esta existencia específicamente burgueses) ya no se presenta, en su positividad y factualidad inmediatas para la conciencia (teórica, científica o corriente) como hecho empírico. Y por vista de su modificación (de la crítica, de la negación, de lo nuevo), o sea, pues, desde el punto de vista de lo no-existente-todavía. Por esto, la antropología (al igual que la sociología, etc.) no puede tener este hombre enajenado como objeto de estudio, porque es el caso de la enajenación no le está dada inmediatamente a la conciencia (teórico, científica o corriente) *como hecho empírico*. Y por esto tampoco la enajenación puede describirse sencillamente. En efecto, la enajenación sólo aparece como aquello que es cuando se plantea la exigencia de su abolición, lo que presupone la conciencia (autoconciencia) de la necesidad y la posibilidad de ser distinta de lo existente (lo enajenado). De la enajenación “nada sabemos” si nos hemos conciliado con lo existente como verdad, racionalidad y posibilidad únicas o si, en otros términos, nos “sentimos bien” así, o cuando nos hemos “familiarizado” totalmente con ella (Marx). Así, pues,

no existe enajenación alguna para la teoría *en cuanto teoría*, porque un horizonte único —espacio, tiempo, marco y fundamento— representa precisamente para su movimiento esta positividad, contingencia e inmediatez enajenadas existentes de la conciencia subjetiva en el plano del “sano” sentido común general. Constituye la característica fundamental de este sentido común general el que, en el fondo, *no quiere otra cosa* que aquello que ya es y se conforma, por consiguiente, con el *saber* de lo existente en cuanto tal como simple parecer, de modo que *jamás* sabe verdaderamente qué es lo esencial, por qué no pregunta en primer término por aquello que además puede ser. Para dicho sentido común general, el mundo es un mero hecho (agradable o desagradable (que representa en sí, en su integridad existente, la única verdad total. Marx ha mostrado, en cambio, que esto constituye precisamente la verdadera mentira de la existencia humana, que confirma por una parte la verdad de la ciencia y, por otra parte, la verdad de la vida, que no están recíprocamente ligadas. Pero esto no es más que el estado confirmado y reconocido de la enajenación, que sólo se pone de manifiesto como verdadero a través de su negación. De lo que acabamos de decir resultan la esencia íntima y el sentido más profundo del orden de ideas marxistas, a saber: que el futuro es el punto de partida y la dimensión esencial del acontecer histórico y del movimiento histórico, lo que significa, además, que la historia se mueve desde el futuro y a través del presente hacia el pasado y no inversamente, como le parece a la conciencia corriente, cotidiana y científicamente positivista, que sólo es adecuada y apropiada al movimiento *enajenado* del ser histórico (fuera, al margen y contra la verdadera confirmación histórica del ser humano con auxilio de su propio acto). Esta conciencia vive, actúa y se encuentra, en cuanto conciencia historicada hasta el extremo, a sus anchas: historicada en el sentido de que le escapa la idea de lo histórico, que trasciende del marco cerrado de una vez para todas de la actualidad histórica, y por esto dicha conciencia permanece constantemente en un mismo lugar, esto es, en el lugar del mero presente, al que se confiere la aureola de la eternidad hecha absoluta. Así, pues, se aparece esta inversión, especulativa en el sentido más estricto de la palabra, al sentido común universal como algo alucinante y de sonambulismo, lo que es en realidad también, porque dicho sentido común cosificado, sin la menor perspectiva histórica otra que la dimensión de la posibilidad de ser distinto, es totalmente ciego para las tendencias reales susceptibles de conducir a lo distinto y está perdido, entre las cosas en cuanto meras contingencias o productos de la acción tecnificada abstracta, en el seno de lo existente. Por esto también la pregunta histórica esencial acerca de en cuya virtud lo existente es posible, o —lo que es lo mismo— por qué es como es y no de otro modo, se le antoja absolutamente absurda y la tilda de pura metafísica y mero “filosofar”, lo que significa lo mismo que vacua verbosidad. Ese sano sentido común científico, o “sintético”, o “enciclopédico”, no ve que, en esta forma, rebaja autocráticamente su propia *vida* a vacua palabrería, puesto que se conforma con el rumiar de la empiria existente convertida en fin en sí. Sin embargo, el todo no carece de sistema y cuenta inclusive con un sistema definido, bien concebido y a menudo muy astuto, porque jamás se trata meramente de un sentido común cualquiera o del sentido común de alguien (pese a que no pueda prescindirse del mismo), o bien, como podría decirse a la manera de Kant, de la capacidad de conocimiento que, hurgando más o menos profundamente o a un nivel más o menos alto, fuera más o

menos capaz de comprender “lo que algo es”, sino, en primer lugar, del querer o no querer examinar lo existente críticamente desde el punto de vista de aquello que, con fundamento en sus tendencias, podría ser, en lugar de querer conservarlo a cualquier precio, lo que luego se adorna con la etiqueta del carácter científico, actualmente tan de moda, que al parecer lo resuelve todo. Porque hay que *atreverse* a vivir la propia vida auténtica, para que este destino sea realmente el nuestro, esto es, para que deje de ser un mero *factum* que, bajo las formas más diversas y con todos los medios posibles, nos fuerza, golpea, mutila, inutiliza y aniquila día tras día desde fuera. Para esto no basta el saber científico acerca de si algo es o cómo es en cuanto mero hecho, sino que se requiere el *valor* de plantear la pregunta *acerca del sentido* de un hecho existente. Y esto no es más que la pregunta acerca del origen, la fuente, la razón o la posibilidad de lo factual. Buscar una respuesta a esta pregunta significa poner este hecho en cuestión; significa no contentarse con él como meramente dado; significa *negar* su mera existencia, o sea, situarse ya con respecto al mismo en una relación crítico-negativa y no sólo positiva, y esto significa, en última instancia, situarse ya en el punto de vista de la verdadera necesidad y la verdadera inevitabilidad de su cambio. Únicamente así se presenta como un algo concreto, que para nosotros sólo ahora empieza a cobrar significado en cuanto algo posible o imposible, inteligible o absurdo, verdadero o falso.

Puesto que hablamos aquí del sentido de la filosofía marxista, de la que resulta al propio tiempo, según vimos, la pregunta acerca del sentido de la realidad de hecho y del estado social existente, lo que en realidad no son más que dos aspectos de una y la misma pregunta, que en Marx se plantea como pregunta crítica acerca de la relación entre filosofía y realidad (del mundo humano), hay que insistir en que nos las habernos aquí con aquello que, en otra forma, halla expresión en el concepto de “*el sentido de la vida*”.<sup>61</sup>

De todo lo dicho hasta aquí resulta claramente que esta pregunta acerca del sentido de la vida, acerca del sentido verdadero de la existencia humana, no se plantea ni puede plantearse desde el punto de vista de la permanencia en el marco de lo existente, ya que, en otro caso, en la ilustración del sentido mismo, lo existente quedaría en entredicho, de modo que se lo podría sentir, experimentar y vivir, lo que tendría como consecuencia que no se lo podría pensar como algo comprensible en sí y único posible, ni se lo podría concebir en cuanto tal como inteligible. Bajo el aspecto *ético*, lo existente debería en semejante caso y bajo semejante calificación concebirse como un *bien*, lo que, sin embargo, aboliría la posibilidad de la esfera ética (de lo moral en cuanto postulación de aquello que –en contraste con el mundo no moral– *debería* ser).

<sup>61</sup> De los marxistas contemporáneos se ha ocupado especialmente de este problema en forma detenida el filósofo polaco Leszek Kolakowski: véase Leszek Kolakowski: *Der Mensch ohne Alternative. Von der Möglichkeit und Unmöglichkeit, Marxist zu sein*. Munich, 1961. (Hay ed. esp.: *El hombre sin alternativa; de la posibilidad e imposibilidad de ser marxista*, Alianza editorial, Madrid, España). En conexión con esta cuestión, particularmente interesante para nuestro artículo, dice Kolakowski: “Nadie pregunta por el sentido de la vida si no siente la necesidad de su cambio. Se trata de una pregunta peligrosa para todos aquellos que ven el sentido de su existencia en la conservación del estado de cosas actual; se trata de una pregunta insostenible también para burócratas y conservadores.” (p. 192).

En la dimensión *metafísica* (con referencia al “optimismo metafísico de Leibniz”), el mundo existente aparecería entonces como “el mejor de todos los mundos” (Schopenhauer ha añadido irónicamente que esto podría ser acaso así, pero que subsistiría, con todo, la pregunta acerca de si *era también suficientemente bueno*). Bajo el aspecto de lo *social*, se *percibe*, con fundamento en la experiencia histórica claramente resumida en la obra de Marx, que son sólo siempre las fuerzas conservadoras y reaccionarias (“de derecha”) de una sociedad o un movimiento las que proclaman y presentan obstinada e intransigentemente el estado de cosas existente como bueno o inclusive como el mejor, como algo razonable, “natural”, único posible y eterno, con el propósito, por supuesto, de conservar dicho estado de cosas o, respectivamente, sus intereses, privilegios, posiciones, su poder, y de defenderlos. Obviamente también las fuerzas *políticas* de la reacción y la contrarrevolución actúan siempre (sirviéndose de todos los medios posibles, del estado, del poder, del ejército, de la policía, de la riqueza, del dinero, de la propaganda, de los medios de comunicación de masa, etc.) –tanto si se habla del capitalismo como del “socialismo” actual– contra aquellos elementos revolucionarios y progresivos (“de izquierda”) que ponen dicho estado de cosas en entredicho y, en nombre del verdadero sentido histórico, esto es, pues, desde un punto de vista más allá de sí mismo, se proponen negarlo.

Resulta de aquí que la pregunta acerca del sentido de la vida sólo puede plantearse a un nivel verdaderamente histórico, desde el punto de vista de aquello que no es todavía, pero puede y debe ser, o sea en la perspectiva y con la tendencia de lo futuro, en el que están ya contenidos tanto la necesidad como el ímpetu de *cambio* de lo existente. Pero por otra parte señala ya la pregunta acerca del sentido de la vida (del mundo, de la sociedad, de la existencia y la actividad humanas, etc.) un verdadero absurdo de la vida de hecho y la confirmación de la posibilidad de ser ésta de otro modo, esto es, que se parte ya del hecho de que dicho sentido no está dado simplemente ni a un particular ni a una comunidad social, sino que ha de conquistarse y producirse activamente. Ha de surgir del interés del individuo y ha de representar la satisfacción de sus necesidades humanas como tal. La posibilidad del verdadero sentido de la vida sólo puede verse, por consiguiente, en la posibilidad activa de la creación de un mundo nuevo, constituido de modo distinto de como está constituido este mundo nuestro existente. La universalidad de la naturaleza humana –tanto en cuanto fundamento histórico del que resulta posible, cuanto como tarea consciente– constituye el supuesto previo básico conforme al cual todo lo finito y limitado es rebasado, tanto si se trata de un límite de clase, gremio, nacional, regional, local, estatal, profesional, lingüístico o de alguna otra clase, que nos hace vegetar aisladamente y nos separa y excluye del descubrimiento fecundo de la corriente histórica esencial y de la cultura del mundo entero, de un mundo que se ha hecho él mismo universal.

Aquí sólo se abre tanto para el individuo particular como para los pueblos una perspectiva verdaderamente contemporánea a partir del sentido del pensamiento revolucionario marxista, esto es, a partir de la lucha de liberación, de la abolición de la clase trabajadora (tanto en el supuesto del capitalismo como en las condiciones del socialismo). En otros términos, es la posición del proletariado, en cuanto existencia histórica universal del futuro del hombre

sobre la base de la enajenación y la cosificación del individuo conducidas hasta el extremo, de donde resulta la posibilidad de la adquisición y conquista renovadas del verdadero ser humano mediante la negación de sus propios supuestos como trabajador. A esta liberación y restitución de la dignidad propia en las condiciones de la realización del socialismo en general y entre nosotros, en lucha por la *verdadera* autogestión del individuo y de su vida, en particular, se oponen como peligro mayor y enemigo verdadero único de la clase trabajadora en todos los dominios de la vida el sistema del *burocratismo* y la burocracia en cuanto su exponente y creador inmediato. Por esto, la negación y la destrucción radicales del burocratismo constituyen la tarea del día, porque únicamente más allá del burocratismo puede esperarse la posibilidad del sentido humano como receptividad para lo nuevo y futuro.

Así, pues, cuando se habla del sentido de la filosofía marxista hay que decir que, formulado de la manera más escueta, está contenido en la voluntad, la exigencia y el empeño de abolir activa, real y revolucionariamente la insensatez de hecho existente, esto es, en lucha contra el reconocimiento teórico o práctico de esta insensatez, contra su disimulo y mistificación, contra su mantenimiento y conservación en aquello que es. *La revolución se ha confirmado históricamente y vuelve a confirmarse siempre de nuevo como el único modo verdadero de la existencia histórica del hombre*, por cuanto lleva consigo la posibilidad de la expansión y la afirmación multiformes del individuo, con lo que éste pone a prueba de la manera más inmediata la realización de sus necesidades e intereses, el reconocimiento y autorreconocimiento de sus facultades crecientes y su dignidad y, en una palabra, se pone a prueba a sí mismo como personalidad e individualidad autónoma. Únicamente en esta forma se produce la realización de la propia naturaleza creadora del hombre y, con ella, de *su propia* historia. En este sentido, la única oportunidad del socialismo consiste en el restablecimiento del espíritu, en muchos puntos importantes paralizado, del movimiento revolucionario y en la prosecución consecuente de la revolución *socialista*. No se le puede poner término ni se la puede defraudar, porque sin revolución, esto es, sin cambio esencial de lo existente, la historia misma tocaría a su fin.

En semejante caso, sólo se daría el *pasado* como retorno perpetuo de lo mismo, esto es, un pasado que no pertenecería a *nadie*, porque es el caso que sólo subsiste para aquel que trabaja en el futuro en cuanto punto de vista propio conquistado; es decir, en aquel punto real humano del tiempo, desde donde se hace visible aquello que tanto para el individuo como para un pueblo, y ante todo para la posición Histórica de la clase trabajadora en el pasado, fue valioso, conforme al destino, progresivo, razonable y digno (y sigue siéndolo todavía) de ser transportado al futuro como fundamento de la vida. Así pues, sin futuro tampoco hay verdadero pasado alguno, así tampoco hay presente significativo alguno, porque, en tal caso, ni se produciría nada humanamente relevante ni subsistiría la posibilidad de dolernos del pasado o de entusiasmarnos con él, ya que primero ha de renovarse mediante nuestra actividad (igual que nosotros en cuanto sus proseguidores) y ha de confirmarse como nuestro. Puede decirse que sólo vuelve a confirmarse y renovarse siempre, lo que equivale a valorarse, mediante el *acontecer revolucionario* en cuanto creación de un mundo sobre cuyos fundamentos sólo empieza por abrirse la mirada a su realización en el pasado, una realización

que aparece como origen y fundamento, esto es, como continuación de todas las riquezas materiales e intelectuales de la evolución histórica anterior. De este modo representan tanto la tradición histórica como el legado cultural, la obra y el producto del cambio revolucionario de lo presente, el contenido significativo del futuro, y únicamente esto significa actuar y existir en el verdadero nivel ideal de nuestra contemporaneidad socialista.

Al proseguir la obra una vez iniciada la revolución socialista (yugoslava), las nuevas generaciones atestiguarán una vez más, con su acción, esta verdad y perspectiva histórica ilustrada hasta al final con auxilio de Marx, y así también el verdadero sentido esencial no sólo de su filosofía, sino también el sentido de su propia existencia contemporánea y de la acción, cuya fuerza inagotable sólo les viene siempre del *futuro*.

# LA ESENCIA DEL HOMBRE EN MARX

## 1

Cuando un poeta (por ejemplo, D. Vasiljev) exclama apasionadamente: “¡Oh, soy un hombre! ¡Un hombre!”, o cuando lamenta con pesar: “Oh, ¿cuándo el hombre no es un hombre?”, ¿está divagando incoherentemente? ¿O bien, está manifestando algo pleno de sentido?

Si este poeta está diciendo disparates, también todos nosotros los repetimos constantemente. Casi a diario ensalzamos alguna persona afirmando que es un hombre y reprochamos a alguien el que no lo sea. Al leer el periódico, lloramos de indignación ante el acto inhumano de una madre que abandona a su hijo y manifestamos nuestra repulsa ante el proceder inhumano de algunos colonialistas en África. Criticamos la sociedad contemporánea que, a pesar de sus formas civilizadas, deshumaniza al hombre, y la comparamos con el socialismo como sociedad en la que el hombre se realiza a sí mismo y en la que las relaciones entre los hombres devienen humanas. Discutimos si la sociedad contemporánea es dueña o esclava de la tecnología y nos preguntamos qué aportan al hombre los vuelos cósmicos y el descubrimiento del californio.

Los términos “hombre”, “humano”, “inhumano”, ¿son únicamente palabras vacías que nos conmueven emocionalmente? ¿O tienen un sentido? ¿Qué significa, por ejemplo, ser un hombre?

De no poder responder a esta pregunta, nuestra disertación sobre el hombre y lo humano será un discurso vacío. Pero al proponer el problema del hombre no intentamos únicamente ordenar y dar sentido a nuestro discurso, ni aprender a utilizar el término “hombre” con pleno sentido y consecuencia. En nuestro tiempo, más que en ningún período anterior, la humanidad del hombre y su simple existencia están amenazadas, pero, a su vez, existen posibilidades de realizar una sociedad verdaderamente humana y plenamente humanizada. Actualmente, la lucha práctica en torno a la cuestión de “¿Qué es el hombre?” es más profunda y más aguda que en cualquier período anterior.

El problema de “¿Qué es el hombre?” no ha sido obra de la filosofía, pero ésta, si no quiere mantenerse al margen de los problemas de la vida, no puede silenciar esta importante cuestión de nuestra existencia.

## 2

Los diccionarios indican, sistematizan y explican el significado de los términos que empleamos. ¿Podemos hallar la respuesta a la cuestión de “¿Qué es el hombre?” en un diccionario?

Según el *New World Dictionary of the American Language* de Webster, el término “hombre” tiene diez significados fundamentales.<sup>62</sup>

<sup>62</sup> Un ser humano; persona, ya sea varón o mujer. 2. la raza humana; el género humano. 3. a) un ser humano varón, adulto, b) en ocasiones, un joven. 4. a) un varón adulto, criado, ayudante,

El hombre es, en su sentido primero y más amplio, un “ser humano; persona, ya sea varón o mujer”. En este sentido, todo hombre es hombre y todos los hombres constituyen el hombre en el segundo significado del término, es decir, como “raza humana o género humano”. En los significados siguientes (del tercero al séptimo) no todo hombre es un hombre; el hombre se define hombre si posee determinadas características biológicas, sociales y psicológicas. Y en los dos últimos significados, el hombre ya no es un ser humano, sino una pieza de un juego o un barco.

Esta diversidad de acepciones del término “hombre” no es una peculiaridad del idioma inglés. El término servo-croata *covjek* y la palabra francesa *homme* tienen el mismo significado básico y otros muchos significados análogos, derivados, especializados, de la misma manera que “hombre” en inglés.

No es difícil limitar el sentido de estas palabras manteniendo su mismo significado fundamental. En todos los casos en los que no todos los hombres se consideran hombres, sólo se definen como hombres aquellos que supuestamente poseen una o varias de las características humanas fundamentales en grado superior, características que definen a un hombre como hombre en el sentido más amplio de este término.

Para comprender la pluralidad de significados de la palabra “hombre”, hemos de entender, por lo tanto, su significado primario, según el cual el hombre es “un ser humano, persona, ya sea varón o mujer”.

¿Qué es, pues, el hombre en tanto que “ser humano”, o bien, como “persona, ya sea varón o hembra”? Es inútil buscar una respuesta en los diccionarios, que insertan simplemente el uso cotidiano de la palabra “hombre”.

¿Puede proporcionarnos una respuesta la etimología de la palabra “hombre”

### 3

La etimología de la palabra “hombre” tiene gran interés y puede suscitar la reflexión. Sin embargo, si en ella esperamos hallar la respuesta, podemos quedar defraudados. La etimología de este término, lejos de decidir las controversias filosóficas sobre el hombre, muestra que la pregunta de “¿Qué es el hombre?” era ya polémica antes de que los filósofos la plantearan.

encargado o subordinado, b) un empleado varón; obrero, c) generalmente, en plural, un soldado, un marinero, etc.; especialmente, uno de la tropa como oficiales y soldados, d) (arcaico) un vasallo. 5. a) un esposo como marido (man) y mujer, b) un amante. 6. una persona con cualidades consideradas convencionalmente como viriles, tales como la fuerza, el coraje, etc. 7. cualidades varoniles; virilidad. 8. un jugador de un equipo. 9. una de las piezas del ajedrez (man), damas, etc. 10. en términos náuticos, un barco: se usa en palabras compuestas tales como 'buque (man) —de guerra, buque mercante. Usado también como término de tratamiento." *Webster's New World Dictionary of the American Language* (Cleveland and New York: College Edition 1960), p. 889.

El término latino *homo*, el francés *homme*, el italiano *uomo* y el español *hombre* proceden de la raíz indo-europea *khem* que significa “tierra, suelo”. En el latín aparece con mayor claridad la relación del hombre con el suelo. En latín, suelo es *humus*. *Homo* significa ex *humo*. En la etimología del término “hombre” de las lenguas románicas existe la idea del hombre como ser terrenal, contrastándolo claramente de los dioses.

Las palabras alemanas *Mann* y *Mensch*, la inglesa *man* y la danesa *maná* proceden de una raíz indoeuropea *men* que significa movimiento de la mente, del pensamiento. Entre otras, la palabra inglesa “*mind*” y el verbo alemán “*meinen*” (pensar u opinar) proceden de la misma raíz. Por consiguiente, en la raíz de la palabra “hombre” de las lenguas germánicas existe la idea de que el hombre es un ser que piensa, un espíritu. De esta manera separa claramente al hombre del animal.

En las naciones de lenguas románicas el hombre significa originalmente tierra, suelo y en las naciones de lenguas germánicas el hombre es espíritu. ¿Cuál es su significado etimológico entre nosotros los eslavos? El término servo-croata *čovjek*, el esloveno *človek*, el checo *človek*, el ruso *čelovek* y el polaco *człowiek* proceden de la palabra del eslavo antiguo *čelovek*. *Celovek* es *čelovek*. Por esta razón, el término hombre no es tan simple entre los eslavos, pues está compuesta de *cel* y *vek*. Y lo que aún es peor es que los especialistas en lingüística no llegan a un acuerdo, ni sobre la procedencia de *cel*, ni sobre el significado de *vek*. Ambas raíces son problemáticas y probablemente el debate en torno a ellas no se aclarará nunca.

Frecuentemente se considera que *vek* está relacionada con la palabra lituana *vaikas* que significa “niño, chico, joven”. No obstante, creo más probable que *vek* signifique lo mismo que nuestras palabras *vek* (siglo, edad, curso de la vida), *vekovatt* (transcurso de la vida, vivir) y *vecnost* (eternidad) que contienen la idea del tiempo. Según esta segunda interpretación, el hombre sería el ser que vive el transcurso de la vida. Queda, pues, una pregunta: “¿Qué significa *cel*?”

Danicic opina que la palabra *cel*, que hallamos en las palabras *celo-vek* (hombre) y *celjad* (personas, pueblos, residentes) procede de la raíz indoeuropea *skar* (que actualmente se escribe, por regla general, *quel* o *kwel*), cuyo significado es girar, saltar, oscilar, golpear, cortar, trabajar, sembrar, cubrir, llenar, hartar, explotar, gritar, quemar. El hombre es según esto, un ser que vive el curso de su vida trabajando, girando y ardiendo.

En la actualidad prevalece la concepción de que *cel* procede del significado de *quel* como multitud, gentío, tropa, género, tribu, clan, grupo, comunidad. Según esta concepción el hombre es fundamentalmente no un ser que trabaja, sino un ser que vive el curso de su vida en multitud, en grupo y en comunidad.

Esta interpretación puede conjugarse con aquella según la cual *vek* significa niño. Por tanto, si *cel* es el género o el clan y *vek* es el niño, *celovek* es un niño, un miembro de la comunidad.

Éstas son únicamente algunas de las hipótesis que se han introducido hasta ahora, resultado de las especulaciones típicamente de filósofos, sino de filólogos.

¿Es cierta tan sólo una de ellas? ¿O acaso la idea original eslava contiene en sí la idea del tiempo, así como la de la actividad y la de la vida en comunidad?

En la raíz eslava de la palabra “hombre” existe aún otra idea. El plural de *covjek* es *ljudi*, que procede de la raíz indoeuropea *leudh* que significa levantarse uno mismo o crecer. La palabra griega *eleutheros* y la latina *liber*, significan libre, ambas derivan de la misma raíz. En la etimología de la palabra eslava *hombre* existe también la idea de libertad.

Quizás sea interesante indicar que la idea del hombre como ser terrenal, contenida en la raíz románica de la palabra “hombre”, se desarrolló con mayor plenitud en la filosofía materialista francesa del siglo XVIII, mientras que la idea del hombre como espíritu se plasmó en el idealismo clásico alemán; y la ironía de la historia quiso que las ideas contenidas en la raíz eslava de la palabra “hombre” fueran desarrolladas por un pensador que, si no siempre tuvo en gran estima a los eslavos, su éxito entre ellos fue considerable: Karl Marx.

#### 4

Si la etimología de la palabra hombre, en lugar de clarificar el problema “¿Qué es el hombre?”, lo ha hecho aún más confuso, ¿acaso la biología podría ofrecernos la respuesta que buscamos? La biología, en tanto ciencia que estudia todas las criaturas vivientes, no puede excluir al hombre.

Han surgido apasionadas discusiones entre biólogos con respecto al problema del hombre. Así, mientras Linné clasificó al hombre junto con los monos y lemures dentro del orden de los *Primates*, Cuvier consideró que entre el hombre y el mono existía una diferencia bastante mayor, siendo así que constituyen dos órdenes distintos: *Bimanos* (animales de dos manos) y *Cuadrumanos* (animales de cuatro manos). Las investigaciones anatómicas y fisiológicas posteriores confirmaron la concepción de Linné, según la cual el mono y el lémur pertenecen al mismo orden, los *Primates*, que a su vez es únicamente uno de los órdenes de la subclase *Placentales*, de la clase *Mamíferos*, de la subrama *Amniotas*, de la rama *Cranioías*, del subphylum *Vertebrados*, del phylum *Cordados*, de la subdivisión *Deuterostomia*, de la división *Coelomata*, del subreino *Metazoos*, del gran reino *animal*.

Según la biología, el hombre es únicamente una reducida especie en el vasto reino animal. Según esta concepción, la diferencia entre el hombre y el mono es insignificante en comparación a la diferencia existente entre un mono y un oso, o entre una tortuga de mar y una rana.

Pero en la vida y en el lenguaje cotidianos no oponemos al hombre, en tanto que una especie del orden *Primates* a los monos como otra especie distinta, sino que oponemos al hombre a todo el reino animal e incluso, realmente, a todo el reino natural. La diferencia entre el hombre y el animal nos parece más profunda que cualquier diferencia entre animales. Si esta opinión puede justificarse o no, es una cuestión filosófica. ¿Puede oponerse el hombre no solamente a una u otra especie animal, sino a todos los animales en general?

## II.- LA CONCEPCIÓN DE LA ESENCIA DEL HOMBRE DE MARX

### 5

Muchas veces se duda sobre la legitimidad de la pregunta de “¿Qué es el hombre?” en su forma general. Es una cuestión, afirman, planteada en ocasiones por determinadas filosofías, pero es falsa y el marxismo no puede plantearse. Las diferentes ciencias especiales estudian los distintos aspectos de la actividad humana; ningún aspecto permanece sin ser estudiado y todas las ciencias “especiales”, en su conjunto, ofrecen una visión completa del hombre. Por otra parte, el hombre en general, el hombre como tal, no existe; no existe sino un hombre concreto en una sociedad concreta, esclavo o dueño, amo o siervo, burgués o proletario.

Pero el hombre no es la suma de sus partes o aspectos, sino un ser integral, y las ciencias especiales no responden, ni pueden responder, a la cuestión de qué es un ser integral, es decir, aquello por lo cual el hombre y cada uno de sus actos o aspectos son humanos. El hombre no es siempre el mismo, en cada época y en cada lugar, y se transforma a lo largo de la historia; sin embargo existe algo que nos permite denominar hombre tanto a un proletario como a un capitalista, a un amo como a un esclavista.

¿Qué es lo que hace hombre al hombre? En virtud de qué podemos afirmar que alguien es más o menos hombre, si ello existe realmente?

Estas cuestiones exigirían respuesta incluso en el supuesto de que Marx las hubiera omitido. Pero nada más falso que afirmar que Marx condenó todas las discusiones en torno al hombre en general.

Huelga citar los *Manuscritos Económico-Filosóficos*, puesto que ya se sabe que en esta obra, Marx trata sobre el tema del hombre en tanto hombre. Suele sostenerse, sin embargo, que, posteriormente, Marx llegó a la conclusión de que las especulaciones generales sobre el hombre eran inadmisibles. Podrían citarse algunos fragmentos de la *Ideología Alemana* para confirmar esta concepción. Pero, ¿la *Ideología Alemana* es la última palabra de Marx en materia de filosofía? ¿No escribió posteriormente *El Capital*?

Según *El Capital*, el proceso de trabajo es:

“la actividad racional encaminada a la producción de valores de uso, la apropiación de las materias naturales al servicio de las necesidades humanas, la condición general del intercambio de materias entre la naturaleza y el hombre, la condición natural eterna de la vida humana, y, por tanto, independiente de las formas y modalidades de esta vida y común a todas las formas sociales por igual. Por eso, para exponerla, no hemos tenido necesidad de presentar al trabajador en relación con otros; nos bastaba presentar, por una parte, al hombre y su trabajo, por otra, la naturaleza y sus materias. Del mismo modo que el sabor del pan no nos dice quién ha cultivado el trigo, este proceso tampoco nos revela las condiciones bajo las cuales se ejecutó, no nos descubre si se ha desarrollado bajo el látigo brutal del capataz de esclavos o bajo la mirada

ansiosa del capitalista, si ha sido Cincinato quien lo ha ejecutado, labrando su modesta parcela, o ha sido el salvaje que caza una bestia de una pedrada”.<sup>63</sup>

Vemos, pues, que, en *El Capital*, Marx afirma que no sólo podemos referirnos al obrero, al capitalista y al capataz, sino también al hombre, al trabajo y a la naturaleza en general.

En otro pasaje de *El Capital*, Marx escribe lo siguiente, criticando el utilitarismo de Bentham:

“Si queremos saber qué es útil para un perro, tenemos que penetrar en la naturaleza del perro. Pero jamás llegaremos a ella partiendo del “principio de utilidad.

Aplicado esto al hombre, si queremos enjuiciar con arreglo al principio de utilidad todos los hechos, movimientos, relaciones humanas, etc., tendremos que conocer ante todo la naturaleza humana en general y luego la naturaleza humana históricamente condicionada por cada época. Bentham no se anda con cumplidos. Con la más simple superficialidad, toma al filisteo moderno, especialmente al filisteo inglés, como el hombre normal. Cuanto sea útil a este lamentable hombre normal y su mundo, es útil de por sí. Por este rasero mide luego el pasado, el presente y el porvenir.”<sup>64</sup>

Marx entiende que el perro tiene su naturaleza de perro y que el hombre tiene su naturaleza humana, pero éste, a diferencia del perro, tiene “una naturaleza humana en general” y una “naturaleza humana determinada históricamente”, y critica a Bentham por considerar al filisteo moderno como el hombre normal, ignorando así la naturaleza humana y su desarrollo histórico.

Marx no sólo “admite” la discusión sobre la naturaleza humana en general, sino que en el *Capital* critica la sociedad burguesa precisamente porque en ella la naturaleza humana universal no puede realizarse a sí misma, porque en dicha sociedad:

“un general o un banquero juegan un importante papel, mientras que, por otra parte, el simple hombre, el hombre (en tanto que hombre) no tiene sino un papel miserable”.<sup>65</sup>

En el tercer volumen de *El Capital*, Marx, al exponer estas ideas, opone al capitalismo una sociedad en la que el hombre socializado, los obreros asociados, producirán bajo condiciones “más adecuadas a su naturaleza humana ¡y más dignas de ella”.<sup>66</sup>

No cabe, pues, ninguna duda de que Marx se refiere a la naturaleza humana y al hombre como tal. Por consiguiente, podemos preguntarnos, sin temor alguno de contradecir a Marx: ¿Qué es el hombre?

<sup>63</sup> K. Marx, *El Capital* I, vol. I, pp. 204-205.

<sup>64</sup> *Ibid.*, p. 668.

<sup>65</sup> *Ibid.*, p. 51.

<sup>66</sup> *Ibid.*, vol. III, p. 954.

## 6

¿Qué significa preguntarse qué es el hombre? ¿Significa, acaso, preguntarse por aquella cualidad o característica por la cual el hombre difiere de todos los demás animales?

Esta pregunta admite, si éste es su sentido, numerosas respuestas diferentes, pues existen muchos rasgos distintivos peculiares al hombre. Tradicionalmente, se ha mantenido la idea de que el hombre difiere del animal por su razón. Pero también podemos distinguir al hombre por su capacidad de hablar, por la producción económica, por la actividad moral y por la creación artística. Y podemos distinguirlo por una propiedad o actividad que le es absolutamente característica. Sólo el hombre, por ejemplo, usa conceptos, tan sólo él puede ser hipócrita. El hombre también difiere del animal en que cocina. La diferencia entre la vida “intelectual” y “emocional” del animal y del hombre es quizás menor que la diferencia entre el animal devorador de comida y el arte culinario y gastronómico contemporáneos. Los métodos mediante los cuales los hombres se matan y torturan mutuamente, a pesar de que solemos llamarlos bestiales, son desconocidos por la bestia.

La pregunta ¿qué es el hombre? no significa preguntarse por las características específicas del hombre, ni por la enumeración de dichas propiedades, no sólo porque las propiedades peculiares del hombre son numerosas, de suerte que es difícil enumerar su totalidad, sino también porque el hombre no es un caos de características o cualidades, antes bien, un ser estructurado e integral.

La pregunta ¿qué es el hombre? significa plantear aquello en virtud de lo cual el hombre es un ser integral que difiere esencialmente de todos los demás seres existentes.

Aquello por lo cual una cosa es lo que es, se denomina tradicionalmente “esencia”. ¿Acaso no es propio de la filosofía escolástica, dividir la cosa en esencia y existencia? Ciertamente, pero esencia (*Wesen*) que Hegel opuso, en su sentido más amplio, al Ser (*Sein*) y en su sentido más estricto, a la existencia (*Existenz*) y a la apariencia (*Erscheinung*), es también una de las categorías más importantes de su lógica. Esta distinción entre esencia y apariencia es un elemento importante en la obra de Marx y de Lenin.

Hegel, Marx y Lenin relativizaron la oposición entre esencia y apariencia, poniendo de relieve que la esencia aparece necesariamente y que la apariencia es esencial. Sin embargo, consideraron imposible el pensamiento sin estas categorías teóricas. Marx, por ejemplo, sostenía que “toda ciencia sería innecesaria si las formas aparentes y la esencia de las cosas coincidieran inmediatamente”,<sup>67</sup> y Lenin escribía que:

“el pensamiento del hombre penetra constantemente la esencia a través de la apariencia, pasa, por así decirlo, de la esencia de primer orden a la apariencia de segundo orden, a la esencia de segundo orden y así sucesivamente, *sin* que este proceso tenga *fin*.”<sup>68</sup>

<sup>67</sup> K. Marx, *Capital* I, vol. III, p. 952.

<sup>68</sup> V. I. Lenin, *Philosophical Notebooks*, p. 237.

Sin embargo, ¿no tendríamos que tratar de pensar sin las categorías “esencia” y “apariencia”? Probablemente sí, en el caso de que por “esencia” entendamos el núcleo oculto e inalterable de la “apariencia” visible y modificable, si dividimos el mundo, mediante las categorías “esencia” y “apariencia”, en dos partes claramente separadas y completamente diferentes, pero, no obstante, unidas. ¿Es ésta la única interpretación posible de esencia y apariencia? ¿Acaso podemos pensar sin utilizar un concepto semejante al concepto tradicional de esencia? Algunos intentos en este sentido parecen no tener más remedio que introducir el concepto rechazado de esencia con otra palabra.

Por ejemplo, Martin Heidegger, en su obra *Sein und Zeit*, no se pregunta por la esencia del hombre, sino sobre su constitución fundamental (*Grundverfassung*), sobre el Ser (*Sein*) y el sentido del Ser (*Sinn des Seins*). Responde que el hombre (*Dasein*) es un ser-en-el-mundo (*das In-der-Welt-Sein*), el Ser del hombre (*das Sein des Daseins*) la angustia (*Sorge*) y que el sentido del Ser del hombre (*der Sinn des Seins des Daseins*) es la temporalidad (*die Zeitlichkeit*). Aquí se sustituye la pregunta tradicional sobre la esencia por tres preguntas (sobre la estructura, el Ser y el sentido del Ser), pero probablemente no nos equivocariamos mucho al afirmar que estas cuestiones constituyen principalmente lo que Lenin llamaría primer, segundo y tercer orden de la esencia del hombre. Heidegger concibe el sentido del Ser del hombre (la temporalidad) como aquello en virtud de lo cual el hombre es, en primer lugar, hombre, y por tanto, como la esencia humana más profunda.

## 7

Si la pregunta de Marx sobre el hombre ha sido malentendida, también lo ha sido su respuesta a esta cuestión.

Max Scheler, en su exposición de las diferentes concepciones del hombre, menciona cómo una de las cinco concepciones fundamentales el concepto positivista del hombre, según el cual éste es un ser instintivo, y distingue como una de sus tres subclases, la concepción “marxista” o “económica” según la cual el hombre está determinado por sus instintos de nutrición. Evidentemente, ignora que Marx afirmó que los animales:

“sólo producen bajo la coerción de la necesidad física inmediata, mientras que el hombre produce incluso cuando está liberado de la necesidad física, y sólo cuando está liberado de esta necesidad produce verdaderamente”.<sup>69</sup>

Una concepción semejante puede hallarse también en algunos “marxistas” que atribuyen a Marx el concepto del hombre de Benjamín Franklin, el hombre como animal productor de herramientas. Es cierto que Marx cita la definición del hombre de Franklin con cierta simpatía, en el primer volumen de *El Capital*, pero quienes señalan este hecho, suelen pasar por alto que, en el mismo volumen, Marx caracteriza esta concepción no como propiamente suya, sino como típicamente americana. Acerca de la definición del hombre de Aristóteles hace el siguiente comentario:

<sup>69</sup> E. Fromm, *Marx's Concept of Man*, p. 102.

“La definición de Aristóteles afirma, estrictamente hablando, que el hombre es, por naturaleza, un ciudadano. Esta definición de Aristóteles es tan característica de la sociedad clásica antigua, como lo es de la modernidad yankee la definición del hombre de Franklin como animal productor de herramientas.”<sup>70</sup>

Marx considera importantes las definiciones del hombre de Aristóteles y de Franklin –al igual que Hegel, piensa que ningún pensamiento filosófico fundamental puede ser simplemente falso o absurdo– pero no hace suya ni la definición de Aristóteles, ni la de Franklin.

Cuando Marx rechaza el concepto tradicional del hombre como animal racional, no lo hace simplemente porque esta concepción considere la razón como primordial, sino más bien, porque considera que ni la razón, ni la actividad política, ni la producción de herramientas, ni cualquier otra actividad o cualidad especial puede constituir la esencia del hombre. El hombre no es la suma mecánica de sus “aspectos” (económico, político, moral, artístico, etc.) e incluso, en la medida en que éstos puedan distinguirse, no conservan la misma relación eternamente. Por tanto, aquello por lo cual el hombre es hombre no consiste en su “aspecto fundamental”, sino en su forma total del Ser, en la estructura general de su relación con el mundo y consigo mismo. Esta forma del Ser peculiar al hombre es, según Marx, la “praxis”. Para Marx, el hombre es el ser de la “praxis”.

## 8

Definiendo al hombre como praxis, no se solucionan todos los problemas; incluso otros aparecen con esta definición. En primer lugar, ¿qué es la praxis? La praxis es la actividad humana. Sin embargo, cierto tipo de actividad es común a todos los animales. ¿Qué distingue a la praxis en tanto que actividad humana, de la actividad animal? Al responder esta cuestión, muchos autores retroceden todo lo que habían avanzado definiendo al hombre como ser de la praxis.

En Marx también puede comprobarse la dificultad de responder a este problema. Así, en los *Manuscritos Económico-Filosóficos*, leemos sobre el animal y el hombre que:

“el animal es uno con su actividad. No se distingue de ella. Es esta *actividad*. Pero el hombre hace de su misma actividad vital un objeto de su voluntad y de su conciencia. Su actividad vital es consciente. No es una determinación con la que está completamente identificado. La actividad vital consciente humana distingue claramente al hombre de la actividad vital de los animales”<sup>71</sup>

Puede aceptarse que la actividad humana es consciente, mientras que la del animal no lo es. Pero, ¿podemos aceptar que la actividad humana (praxis) se distingue de la actividad animal, fundamentalmente (o incluso únicamente) por la conciencia? Si la praxis distingue al hombre del animal y la praxis difiere de

<sup>70</sup> Marx, *Capital*, vol. I, p. 358.

<sup>71</sup> E. Fromm, *Marx's Concept of Man*, p. 101.

la actividad animal porque es consciente, consecuentemente, el hombre difiere del animal por su conciencia, con lo que volvemos de nuevo a la definición tradicional del hombre como animal racional.

¿Es ello inevitable, o bien, podemos encontrar una interpretación de la praxis, que determine su estructura general, y que contenga su delimitación en tanto que actividad consciente y libre?

Creo que ésta es la definición de praxis: una actividad creadora-universal y creadora de sí misma mediante la que el hombre crea y transforma a su mundo y a sí mismo. Precisamente hallamos una definición semejante en Karl Marx.

En los *Manuscritos Económico-Filosóficos*, escribe:

“Los animales sólo construyen de acuerdo con las normas y las necesidades de la especie a la que pertenecen, mientras que el hombre sabe producir de acuerdo con las normas de todas las especies y sabe aplicar al objeto la norma apropiada. Por ello, el hombre también construye según las leyes de la belleza.”

Es precisamente en su trabajo sobre el mundo objetivo donde el hombre se experimenta a sí mismo como *ser-genérico*. Esta producción es su vida genérica activa. Gracias a ella, la naturaleza aparece como su obra y su realidad.

“El objeto del trabajo es, pues, la *objetivación de la vida genérica del hombre*; porque éste se duplica a sí mismo, no sólo de una manera intelectual, como en la conciencia, sino en forma activa y real, y se contempla, por tanto a sí mismo en un mundo que él ha creado”.<sup>72</sup>

## 9

La definición de praxis como una actividad creadora-universal y creadora de sí misma, contiene su determinación en tanto actividad libre y consciente. De este concepto se desprende asimismo la idea del hombre como historia social. Si el hombre es un ser creador y creador de sí mismo, que crea y transforma constantemente a sí mismo y a su mundo, es un ser necesariamente cambiante.

Tampoco las especies animales son siempre las mismas, pero el animal se transforma adaptándose a su medio ambiente sin arreglo a ningún plan o intención, mientras que el hombre se transforma mediante su impulso creador. “En resumen”, escribe Engels:

“el animal *utiliza* únicamente la naturaleza externa y la transforma simplemente a través de su presencia; el hombre la domina y la utiliza para sus fines mediante su transformación.”<sup>73</sup>

<sup>72</sup> *Ibid.*, p. 102.

<sup>73</sup> F. Engels, *Dialectics of Nature* (Moscú: Foreign Publishing House, 1954), p. 241.

Por esta razón el hombre es el único ser que tiene una historia. Sólo figuradamente puede hablarse de la “historia” del reino animal. Sin embargo, la historia del hombre no es únicamente la historia de su transformación de la naturaleza, más bien es la historia de la creación del hombre de sí mismo. “No obstante, para el hombre socialista *todo lo que se llama la historia universal* no es más que la creación del hombre mediante el trabajo humano, el devenir de la naturaleza para el hombre, y por tanto, la prueba evidente e irrefutable de su *creación de sí mismo y de su nacimiento*”.<sup>74</sup>

Precisamente porque el hombre es praxis e historia, es también futuro. Si la esencia del hombre consiste en su actividad creadora- universal y de sí mismo, mediante la cual forma históricamente su mundo y se hace a sí mismo, y si no quiere dejar de ser hombre, no puede interrumpir jamás el proceso de su recreación constante. Ello significa que el hombre nunca llega a ser perfecto, que no es hombre si vive sólo el presente y contempla el pasado, sino que sólo lo será en la medida en que en el presente realice su futuro. El hombre es hombre si realiza sus posibilidades humanas históricamente dadas.

Hasta aquí puede verse con claridad la diferencia entre Marx y Hegel. Para Hegel, el hombre también es un ser activo, pero él concibe esta actividad del hombre fundamentalmente como una actividad de la auto-conciencia, cuyo objetivo final es el conocimiento absoluto de la realidad absoluta, la consumación definitiva del hombre y lo Absoluto. Lo Absoluto en sí (*an sich*) sin el hombre, deviene *para sí (für sich)* a través del hombre. El conocimiento filosófico del hombre que, a su vez, es el autoconocimiento de lo Absoluto, significa el fin de la historia humana. El hombre puede llegar a su plenitud, y en la filosofía de Hegel lo consigue. Por esta razón, puede ser descrito en su plenitud.

Para Marx, el hombre es un ser activo, pero su actividad no consiste en el autoconocimiento de lo Absoluto, sino en la transformación y en la creación del mundo y del hombre mismo. Por tanto, para Marx, el hombre no puede alcanzar jamás su plenitud y no puede definirse de forma concluyente.

Por esta razón, el concepto del hombre de Marx no puede permanecer como una simple concepción. Atender sólo al concepto del hombre significaría concebir lo que el hombre fue. Pero el hombre no es solamente lo que ha sido, sino lo que puede y debe ser. De ello se desprende el giro dado por Marx a la praxis, en el sentido de que su concepto del hombre no puede sostenerse como una mera concepción, sino que, a su vez, significa una crítica del hombre alienado, del hombre que ni realiza sus posibilidades humanas, ni lucha por la humanización del hombre. Por consiguiente, el concepto del hombre de Marx es inseparable de su teoría humanista de la alienación y la desalienación.

<sup>74</sup> E. Fromm, *Marx's Concept of Man*, p. 139.

## 10

Marx esbozó su teoría de la alienación en varios artículos publicados en los *Anales franco-alemanes* y la desarrolló con mayor extensión en los *Manuscritos Económico-Filosóficos*; en la *Ideología Alemana*, sin embargo, tanto él como Engels se refieren muy críticamente a la alienación, la alienación de sí mismo, la esencia del hombre, la naturaleza humana, de manera que produce la impresión de que rechazara aquella teoría. En la *Ideología Alemana*, sostiene que los filósofos, al concebir la historia del hombre como el proceso de su alienación, convirtieron la historia de los hombres en el proceso de desarrollo de su conciencia. Ello podría significar que la teoría de la alienación es una teoría idealista. Pero el estudio atento de las obras “maduras” de Marx nos revela que la teoría “rechazada” de la alienación no se abandona, ni implícita, ni explícitamente, ni en su contenido ni en su terminología. Por ejemplo, en el tercer volumen de *El Capital*, Marx se refiere a la alienación y a la “naturaleza humana” que tiene que realizarse en la sociedad futura organizada racionalmente.

Ello constituye una prueba de que la exposición del “verdadero” Marx no es posible, sino como una interpretación, y que es ilusorio pensar en la posibilidad de exponer con absoluta objetividad el pensamiento de Marx en sí mismo. Por otra parte, la reconstrucción histórica objetiva de las concepciones de Marx, en la medida en que ello es posible, no determina la importancia de dichas concepciones. Así, por ejemplo, si nos demostraran que Marx sostuvo la teoría de la alienación únicamente durante una etapa de su obra teórica, ello no sería obstáculo para aceptar dicha teoría. Por otra parte, admitiendo que Marx sostuvo esta teoría a lo largo de toda su vida, ello no quita la posibilidad de encontrar defectos en ella.

## 11

La teoría de la alienación, tal como se expone en los *Manuscritos Económico-Filosóficos* y en otras obras de Marx y Engels, plantea dos problemas fundamentales: En primer lugar, ¿qué significa “alienación” y “alienación de sí”?, y en segundo lugar, la alienación del hombre y la no alienación del hombre, ¿son productos históricos? ¿La alienación del hombre no es más que la característica de una etapa del desarrollo histórico del género humano, o bien, es un momento estructural constante (o atemporal) de la existencia humana, una de las características constitutivas del hombre? Si afirmamos que la alienación es una característica de una etapa del desarrollo humano, tendremos que plantearnos una tercera pregunta: ¿Cómo surge la alienación del hombre, por qué surge, de qué manera arraigó en la naturaleza de la historia?

Con respecto a la primera pregunta de ¿qué significa la alienación y la auto-alienación?, podríamos poner en cuestión, en primer lugar, si el hombre aliena *algo de sí mismo*, o bien, se aliena *a sí mismo de algo*. Algunos marxistas tienden a reducir la totalidad del problema a la idea de que el hombre aliena

algo de sí mismo, limitando la solución de este problema a la descripción de las formas concretas de dicha alienación. Con estos términos, enumeran y describen en detalle qué es lo que el hombre aliena y cómo lo aliena: aliena los productos de su actividad material, bajo la forma de la comodidad y el dinero, aliena los productos de su actividad espiritual, bajo la forma de la religión, de la moral, etc. Algunos añaden, para consuelo, la distinción entre alienación y objetivación, de las cuales, la primera desaparecerá en la futura sociedad racional, mientras que la segunda subsistirá. Tal vez piensen que esta exposición facilitará las cosas, pero en realidad no hace sino paliar temporalmente el problema. Si concebimos la alienación de esta manera, se plantea aún otra cuestión, por ejemplo: ¿es un fenómeno histórico? y en el caso de que lo sea, ¿por qué y cómo surge? Por lo demás, Marx no consideró el fenómeno de la alienación de una manera tan limitada.

Para Marx, la esencia de la alienación consiste tanto en que el hombre aliena algo de sí, como de su alienación de algo; el hombre se aliena a sí de sí mismo.

Podemos constatar que esto constituye la esencia del pensamiento de Marx, si estudiamos su conocido manuscrito, *El Trabajo Alienado*, en el que expone los cuatro aspectos o características de la alienación.<sup>75</sup>

Comienza con la alienación de los productos del trabajo humano, la alienación de los objetos producidos por el hombre. La realización del trabajo es la objetivación del trabajador y esta objetivación significa para él, a su vez, la pérdida del objeto, es decir, la alienación. El obrero se relaciona con el producto de su trabajo como con un objeto extraño. El producto de sus manos constituye un mundo de objetos separado, ajeno a él, que le domina y le esclaviza.

La alienación de los productos de la actividad productiva del hombre radica en la alienación de la producción misma. El hombre aliena los productos de su trabajo, porque aliena su misma actividad de trabajo, porque su propia actividad se convierte para él en una actividad extraña, una actividad en la que no se afirma a sí mismo, sino en la que se niega, una actividad que no le libera, sino que le subyuga. Se encuentra a sí mismo cuando está fuera de esta actividad, y está fuera cuando se encuentra en ella.

De las características anteriores del trabajo alienado, Marx desprende una tercera: el hombre, alienando su propia actividad de sí mismo, aliena, de hecho, su esencia de sí mismo y a sí mismo de su esencia. El hombre es, en esencia, un ser práctico y creador y cuando aliena su actividad creadora de sí mismo, aliena su esencia humana de sí mismo. Al convertir su esencia genérica en un medio para mantener su existencia individual, el hombre se aliena a sí mismo de su humanidad; deja de ser hombre.

Finalmente, como consecuencia inmediata de la alienación del hombre de sí mismo, existe la alienación del hombre de los demás hombres. Cualquier relación en la que el hombre es extraño de sí mismo, halla su expresión en la relación con los demás hombres. Por consiguiente, la alienación del hombre de sí mismo, se manifiesta también como la alienación del hombre de los demás

<sup>75</sup> E. Fromm, *Marx's Concept of Man*, pp. 93-109.

hombres. Del mismo modo que el obrero aliena los productos de su propio trabajo, su propia actividad y su esencia genérica de sí mismo, así también aliena a otro hombre al hacerlo amo de sí mismo. El mismo obrero produce el poder de aquellos que no trabajan en la producción.

Así, pues, Marx distingue cuatro “características” del fenómeno de la alienación. Consideró que la primera y la cuarta (la alienación de los productos y la alienación de los demás hombres) eran consecuencias y manifestaciones de la segunda y la tercera característica (la alienación de la producción y la alienación de la esencia humana) en la que se descubre inmediatamente la esencia del fenómeno de la alienación (la alienación del hombre de sí mismo). Marx hubiera podido enumerar tres o cinco características, en lugar de cuatro; de todos modos, el número de características no tiene importancia. Por el contrario, es importante el concepto de alienación en tanto que alienación del hombre de sí mismo y que la alienación puede presentarse bajo diferentes formas. No solamente la alienación de la actividad productiva y la alienación de la esencia genérica del hombre, también la alienación de los resultados de su producción y la alienación del hombre de los demás hombres, son esencialmente una alienación del hombre de sí mismo, la alienación del hombre de su humanidad. Por consiguiente, el hombre alienado de sí es un hombre que realmente no es hombre; el hombre no alienado de sí es un hombre que realmente es hombre.

## 12

¿Qué significa decir que un hombre no es hombre, o que un hombre es hombre y, en general, decir de algo lo que es, o decir lo que no es?

Marx respondería que el hombre es realmente hombre cuando no existe ninguna separación entre su esencia y su existencia fáctica. El hombre no es hombre significa que el hombre no es de hecho lo que es en esencia.

Pero, ¿qué significa decir que algo no es de hecho lo que es en esencia? Si se concibe la esencia como algo común a todos los hombres, algo que todo ser que sea hombre posee, un hombre alienado de su esencia humana no puede ser hombre de hecho. Por tanto, si la alienación del hombre de su esencia es posible, esta esencia no ha de concebirse como algo común a todos los hombres, como algo general a su facticidad, ni debe concebirse como el futuro o el pasado fáctico del hombre (lo que ha sido hasta ahora, o lo que será algún día), ni simplemente como el futuro que es presente en el presente. ¿Por qué ha de ser más importante la facticidad pasada o futura que la presente? La concepción de la esencia como una idea eterna y atemporal por la que el hombre tiene que luchar, tampoco sería consecuente con las concepciones filosóficas de Marx.

¿Qué es, pues, la esencia del hombre? Si seguimos el pensamiento filosófico de Marx sólo podemos concebir la esencia como las posibilidades humanas históricamente dadas, posibilidades que no entendemos como la “simple posibilidad” impotente, oculta bajo el nivel de la realidad, sino antes bien, como las posibilidades reales que trascienden dicha realidad.

Que el hombre aliene de sí mismo de su propia naturaleza significa, pues, que el hombre se aliena a sí mismo de la realización de sus posibilidades humanas históricamente dadas. El "hombre no alienado de sí" no es aquel que ha realizado todas sus posibilidades. Por el contrario, el hombre se identifica consigo mismo cuando se mantiene al nivel de sus posibilidades, es decir, cuando al realizarlas crea constantemente posibilidades nuevas y superiores. Estas ideas no solucionan definitivamente el problema de la alienación, pero pueden ser una orientación para su solución.

A lo largo de la búsqueda de la solución "definitiva" de este problema, se plantean numerosas cuestiones; así, por ejemplo, ¿cómo podemos saber que el hombre es algo que no es de hecho (y quizás no será jamás)? Parece que sólo podemos averiguarlo partiendo de lo que el hombre es de hecho, que en su facticidad tenemos que descubrir determinada estructura interna, elementos estructurales o tendencias del desarrollo que apunten a lo que el hombre puede ser, lo que el hombre es en esencia. La determinación de la esencia ha de partir, pues, de su facticidad.

Cabe preguntarse, igualmente, cómo se llega a esta determinación y qué límites tiene.

Otra cuestión que se nos plantea es la siguiente: ¿Qué posibilidades humanas reales son sus posibilidades *humanas*? La esencia del hombre no es todo lo que el hombre pueda ser, sino sólo lo que crea su esencia humana. El hombre puede ser un criminal de guerra, pero no podemos afirmar que la esencia del hombre consiste en ser un criminal de guerra; más bien estaríamos de acuerdo en que ésta es una posibilidad inhumana del hombre. ¿Con qué criterio podemos clasificar las posibilidades reales del hombre en humanas e inhumanas? Esta pregunta no puede responderse simplemente apelando a la futura facticidad y a lo existente en el presente.

## 12

La tercera pregunta fundamental es: ¿La alienación es un elemento estructural esencial de la existencia humana, o bien, es una característica de una etapa histórica del desarrollo del hombre?

Martin Heidegger también se refiere a la alienación en su obra *Sein und Zeit*. Según él, la alienación es un momento estructural de la existencia humana. El hombre es un ser alienado de sí en la existencia cotidiana, en la esfera de lo impersonal (*das Man*), donde reina el rumor (*das Gerede*), la curiosidad (*die Neugier*) y la ambigüedad (*die Zweideutigkeit*). El hombre se entrega al mundo en esta esfera (*an die "Welt" verfallen*), lo cual, entre otras cosas, significa que está alienado de sí; sin embargo, su alienación y, más generalmente, inclinación, no es, según Heidegger, ni la consecuencia de un hecho histórico, de una "caída" de una condición original pura y superior, ni una cualidad óptica que podría abolirse en un nivel superior de cultura.

Por consiguiente, la alienación del hombre, según Heidegger, no es la característica de una etapa histórica determinada que puede ser superada en

el curso del desarrollo posterior. El hombre, en tanto que hombre, está necesariamente alienado, tiene, además de su existencia auténtica, una existencia no-auténtica y sería ilusorio esperar que en el futuro viva auténticamente. Por lo menos, en el plano social, dicho problema no puede resolverse.

Existe otra concepción opuesta a la anterior, según la cual el hombre es un ser originariamente no-alienado que posteriormente se aliena y en el futuro se recupera a sí mismo. Hallamos esta concepción en Engels y, en cierto modo, también en Marx, si bien no podemos sostener que éste defendiera sin reparos la idea de la condición original no-alienada del hombre. Un análisis detallado de sus obras “jóvenes” y “maduras” mostraría, según mi opinión, su postura más bien crítica frente a esta idea. El concepto de la condición original no-alienada del hombre ha llegado a ser familiar al marxismo gracias a Engels, que lo desarrolló extensamente en *El Origen de la Familia, la Propiedad y el Estado*. Después de describir la constitución de los Iroqueses, Engels hace el siguiente comentario:

“¡Admirable constitución, la de la *gens*, en toda su juventud y con toda su sencillez! Todo se desarrolla normalmente sin soldados, cuadrilleros, ni corchetes, sin prisiones, ni procesos. La colectividad zanja todas las querellas y conflictos a quienes conciernen, la *gens* o la tribu, o las diversas gentes entre ellas... Son los interesados quienes resuelven los conflictos, regulándolo todo, en la mayoría de los casos, una usanza secular. No pueden existir ni pobres, ni necesitados: la familia comunista y la *gens* conocían sus obligaciones para con los ancianos, los enfermos y los heridos de guerra. Todos son iguales y libres, incluidas las mujeres. No hay sitio aún para los esclavos y por regla general, tampoco para la servidumbre de las tribus extrañas... Los blancos que han tratado con indios *no degenerados* nos muestran la clase de hombres y de mujeres que ha producido semejante sociedad, su dignidad personal, su rectitud, la energía de carácter y la intrepidez de estos bárbaros.”<sup>76</sup>

En H. Lefebvre hallamos una concepción similar. Acerca del hombre primitivo escribe de manera entusiasta lo siguiente:

“En realidad, vive y realiza todas sus posibilidades. Podía entregarse a su vitalidad espontánea sin ninguna contradicción profunda en sí mismo en este maravilloso equilibrio de la comunidad de la aldea.”<sup>77</sup>

Así pues, algunos marxistas consideran que el hombre era originariamente un ser no alienado, “incorrupto”, que realizó plenamente sus posibilidades.

Marx consideraba que el hombre ha estado siempre alienado, pero que su alienación no le era necesaria eternamente. Pensó, del mismo modo que Engels, que el hombre podía y tenía que reapropiarse de sí mismo. Marx habla del comunismo en este sentido en los *Manuscritos Económico-Filosóficos*, es decir, como la sociedad que significa:

<sup>76</sup> F. Engels, *The Origin of the Family, Private Property and the State* (Moscú: Foreign Languages Publishing House, 1952), pp. 160-161.

<sup>77</sup> H. Lefebvre, “Introducción”, en *Critique de la Vie Quotidienne*, vol. I (Paris: L’Arche Editeur, 1958), p. 221.

“la abolición *positiva* de toda alienación y el retorno del hombre de la religión, la familia, el Estado, etc., a su existencia humana, es decir, social.”<sup>78</sup>

Esta concepción del comunismo como la negación de la alienación constituye la base de las obras posteriores de Marx. Si bien describió siempre la esclavitud, el feudalismo y el capitalismo como estados irracionales, necesarios en determinada etapa del desarrollo del hombre, nunca redujo la diferencia entre aquellos estados y el comunismo a la diferencia de una necesidad anterior y otra posterior, ni a una diferencia del grado de humanidad de dichas etapas. Opone con toda claridad la sociedad futura a la sociedad contemporánea, como sociedad no-alienada a la sociedad alienada, como sociedad humana a la sociedad inhumana, lo cual significa que Marx considera la alienación como una característica histórica transitoria en el desarrollo del hombre, como un fenómeno característico de toda la historia hasta el presente, pero no necesariamente de la historia futura.

### 13

Finalmente llegamos a la cuestión acerca del motivo y la causa del surgimiento de la alienación y la desalienación. ¿Es un accidente histórico, o bien, es una necesidad más profunda?

En la *Ideología Alemana*, Marx y Engels critican la concepción de Stirner, según la cual los hombres se han liberado a sí mismos hasta el presente sólo en la medida necesaria para realizar su idea preconcebida del hombre. En realidad, escriben Marx y Engels, los hombres se han liberado a sí mismos en la medida en que las fuerzas productivas existentes lo preestablecían y lo permitían. De ello se desprende que la cuestión de las condiciones de la libertad del hombre no es un problema filosófico, sino simplemente un problema económico. Sin embargo, si la alienación es algo más que un puro fenómeno económico, la cuestión de sus condiciones y causas no puede reducirse a un problema económico.

En los *Manuscritos Económico-Filosóficos*, Marx plantea directamente el problema filosófico sobre las causas de la alienación. En el manuscrito *El Trabajo Alienado*, escribe lo siguiente:

“Hemos admitido como un hecho la alienación del trabajo y hemos analizado este hecho. Podemos preguntarnos ¿cómo *aliena el hombre su trabajo*? ¿De qué modo se basa esta alienación en la esencia del desarrollo humano? Hemos hecho ya mucho para resolver este problema en la medida en que hemos transformado la cuestión del *origen de la propiedad privada* en el problema de la relación del trabajo alienado con el proceso de desarrollo del género humano. Pues cuando se habla acerca de la propiedad privada, se piensa que se hace referencia a una cosa exterior al hombre, mientras que cuando se habla del trabajo, se trata directamente con el mismo género humano. Esta nueva forma de

<sup>78</sup> E. Fromm, *Marx's Concept of Man*, p. 128.

plantear el problema implica ya su solución.<sup>79</sup>

Al final del manuscrito *El Trabajo Alienado*, Marx plantea dos cuestiones, de las cuales acabamos de exponer la segunda. Respondió a la primera, que no ha sido citada aquí, pero no llegó a una respuesta con respecto a la segunda. El manuscrito quedó inacabado y la cuestión abierta. Nos dice simplemente que la forma de plantear esta cuestión lleva implícita su respuesta. La tarea de los marxistas consiste en desarrollar explícitamente esta solución.

<sup>79</sup> *Ibid.* pp. 107-108. 106

# LA “RELEVANCIA” DEL CONCEPTO MARXISTA DE ALIENACIÓN <sup>80</sup>

El título original de esta conferencia: “*La relevancia*<sup>81</sup> *filosófica y sociológica del concepto marxista de alienación*” era una forma abreviada y neutralizada de la pregunta: ¿Qué relevancia filosófica y sociológica tiene –si es que la tiene– el concepto marxista de alienación?

La pregunta presupone que existe algo que es “el concepto marxista de alienación” y que el contenido de ese concepto no es ni cuestionable ni obscuro. El título nos exige discutir no el concepto marxista de alienación como tal, sino su relevancia filosófica y sociológica, pasando por alto, como parece, o dejando abierta la cuestión acerca de si existen otras relevancias además de la filosófica y la sociológica. ¿Debemos aceptar ya desde el principio la supuesta familiaridad con el concepto marxista de alienación y limitarnos a investigar su relevancia filosófica y sociológica, sin averiguar si existe una relevancia que abarque la totalidad de la vida humana?

## A. EL CONCEPTO MARXISTA DE ALIENACIÓN

### 1

¿Existe algo que sea el *concepto* marxista de alienación? Si por “concepto” entendemos un producto del pensamiento ya determinado, con contenido fijo y explícito, entonces no hay tal “concepto de alienación en Marx. Marx jamás dio una definición explícita de la alienación. Pero si por “concepto” se entiende un pensamiento que hace referencia a la esencia del fenómeno, independientemente de si se da una definición formal o no, entonces se puede afirmar sin duda que existe el concepto de alienación en Marx, pues Marx ha reflexionado sobre la esencia de la alienación y ha sabido expresar adecuadamente el resultado de su reflexión.

Si, además, por “concepto” se quiere entender un pensamiento claro, perfecto y carente de contradicción acerca de la esencia del fenómeno. un pensamiento que esté libre de toda laguna, insuficiencia y dificultad, entonces tampoco existe ese concepto de alienación en Marx. No es difícil descubrir una serie de faltas de claridad e indeterminaciones en las expresiones Marxistas sobre la alienación. Pero si por “concepto” se entiende un pensamiento que a pesar de sus insuficiencias manifiesta la esencia del fenómeno, de nuevo se da entonces el concepto Marxista de alienación.

Si, finalmente, se entiende por “concepto” un pensamiento que se contentara con la contemplación de la esencia tal cual es, sin intentar cambiarla, sería erróneo entonces adscribir a Marx el concepto de alienación. No fue él un

<sup>80</sup> Gajo Petrović; Capítulo IV del libro: *Filosofía y Revolución. Modelo para una interpretación de Marx*

<sup>81</sup> Relevancia: término que se ha tomado del inglés (la palabra viene del latín medioeval) y significa prestancia. Para mejor comprensión tradúzcase por *alcance*. (N. del T.).

"científico puro" que elaborase conceptos teóricos "neutros" que figuraran la realidad como es y pasivamente. El "concepto" Marxista de alienación es a la vez una crítica de la alienación y una proclama a la lucha "práctica" contra la alienación, un llamado a la transformación revolucionaria del hombre y de la sociedad alienados.

## 2

¿Existe el concepto *marxista* de alienación? Si por "concepto marxista" se entiende un concepto que hubiera sido compuesto por Marx "ex nihilo",<sup>82</sup> un concepto que hubiera sido desconocido del todo antes de Marx, sería exagerado hablar de concepto marxista de alienación. Mucho de lo que hay en el concepto marxista de alienación es en realidad hegeliano o de Feubach y mucho de lo que hay en sendos conceptos de alienación de estos autores no es propiamente de ellos. El concepto de alienación es un compendio peculiar de toda la historia de la filosofía occidental. Bajo diferentes nombres, estaba ya desde el principio del pensamiento filosófico. Si, no obstante, por concepto marxista de alienación se entiende un concepto que Marx hubiera transformado y al que hubiera dado nuevo contenido y nueva vida, entonces sí existe ese concepto, pues la concepción marxista de alienación no es ni repetición ni combinación de las concepciones de Hegel y de Feuerbach; en mucho es su radical negación.

El concepto marxista de alienación está presente principalmente en la filosofía, sociología y psicología actuales. ¿No sería adecuado, entonces, hablar del concepto "actual" (en vez de marxista) de alienación? Aunque el concepto marxista de alienación ha estimulado e inspirado en muchos aspectos las discusiones del pensamiento moderno, hoy día ya no es el único. Algunos de los conceptos actuales de alienación expresan una variación o un ultra-desarrollo del de Marx, mientras que otros difieren totalmente del de éste. Por esto, está justificado hablar del "concepto marxista de alienación" como algo distinto de los conceptos de alienación que le precedieron y de los que le siguen.

## 3

Opinan algunos que Marx elaboró su concepto de alienación en la primera fase de su desarrollo teórico, mas que luego lo desechó como inadecuado, por lo que se *maravillan* de que *haya* tantos marxistas que sigan empleando un concepto que el propio Marx habría abandonado. ¿Pero es de decisiva importancia para otros que un pensador haya mantenido ciertas concepciones permanentemente o que las haya abandonado? *Incluso si* Marx hubiera renunciado a su concepto de alienación, no por ello tendría que haber aniquilado sin más cuanto habría escrito antes al respecto. Pero, de todas formas, aunque Marx hubiera rechazado el concepto de alienación como carente de valor, podríamos considerarlo aún de valor y por lo mismo mantenerlo.

<sup>82</sup> *Ex nihilo*, expresión latina: *de la nada* (Suele pronunciarse *ex nihilo*) (N. del T.)

Pero, ¿Marx abandonó realmente en sus escritos posteriores la “alienación”? Es bien sabido que Marx y Engels en la *Ideología alemana* lo mismo que en el *Manifiesto del partido Comunista* criticaron a los filósofos porque tomaban el proceso histórico como un proceso de la alienación del hombre y hablaba de la “alienación del ser humano”. Pero ¿no es de maravillar que el concepto de alienación, supuestamente eliminado en los escritos posteriores de MARX, reapareciera de nuevo y que lo empleara no solo en aquel escrito inconcluso *Fundamentos de economía política* sino también en el escrito que indiscutiblemente es su obra maestra *El Capital*? ¿No son ideas directrices y presupuestos tácitos los componentes del concepto de alienación, incluso en aquellos escritos en que parece rechazado dicho concepto?

#### 4

¿Cómo podemos llegar a la concepción marxista auténtica de la alienación? ¿Debemos intentar la “reconstrucción objetiva” de sus concepciones sobre la base del análisis de los textos? Sería muy posible reunir todos los textos de MARX sobre la alienación, compararlos entre sí y analizarlos cuidadosamente. Sería también posible estudiar todas las obras de Marx con el propósito de extraer todo aquello que implícitamente tuviera que ver con la alienación. Desde luego, se requeriría mucho lugar, tiempo y paciencia, pero teóricamente es posible. Existe, con todo, un inconveniente para tal proceder: verosímelmente, conduciría más al falseamiento del pensamiento marxista que a su interpretación. El “concepto” marxista de alienación es un pensamiento vivo que involucra cuestiones abiertas y dificultades no resueltas.

Reavivar la esencia de la teoría marxista de la alienación no es repetir las palabras de Marx sino proseguir en el espíritu de Marx los problemas que él había empezado a pensar, intentar vencer las dificultades contra las que tuvo que luchar y abrir horizontes que él sólo vagamente vislumbró.

Mas, por este medio, ¿no añadiríamos algo exterior a la esencia del pensamiento marxista? Quizá, pero la esencia de un pensamiento no es sólo lo que contiene de hecho. Por esto mismo, pertenece también a la esencia del pensamiento marxista lo que esboza posibilidades de desarrollo ulterior. Es imposible decir qué era propiamente lo que Marx pensaba acerca de la alienación. El intento de sacar a la luz el venero interior de una teoría es empresa peligrosa. Pero ni la vida ni la teoría son posibles, si no se está dispuesto a arrostrar ciertos riesgos.

#### 5

El concepto marxista de alienación tiene en sí algo de aquel significado más lato y aparentemente más natural que sugieren la etimología y la morfología de la palabra; según lo cual la alienación es un proceso o contingencia en que algo se vuelve o se ha vuelto extraño con respecto a otra cosa. Ahora bien, el concepto marxista de alienación no se ha de identificar con concepción tan

general y evidente. Desde el punto de vista de la mente humana sana, la alienación de sí-mismo no puede representar más que un caso particular de la alienación.

Para Hegel, lo mismo que para Marx, la alienación (*Entfremdung*) es solo un caso particular de la alienación *de-sí* (*Selbstentfremdung*), pues no puede haber alienación donde no hay ningún sí (*Selbst*).

Sí toda alienación es una alienación de sí, entonces las cosas no pueden estar alienadas, como también es imposible hablar de alienación de la naturaleza. No hay alienación de sí donde no hay tal sí, lo que no quiere decir que el concepto de alienación sea totalmente inaplicable a las cosas “inanimadas” y a la naturaleza. Las cosas individuales, lo mismo que la naturaleza como un todo, pueden quedar alienadas del hombre, pero en este caso se trata de casos particulares de la alienación humana, de formas de alienación de su propio ser.

## 6

Tanto para Hegel como para Marx toda alienación (*Entfremdung*) es alienación de sí (*Selbstentfremdung*). Mientras que para Hegel el sí que se aliena es el Absoluto; para MARX es el hombre. Todo cuanto ocurre es para Hegel una parte del proceso circular de la alienación y de la supresión de la alienación del *Espíritu Absoluto*; el hombre, es según esto el Absoluto en proceso de supresión de la alienación, Para Marx no hay *Espíritu Absoluto* ni la Naturaleza es la forma alienada de algún *Espíritu*. Toda la historia humana es el proceso de la alienación y de su supresión y, viceversa, no se da alienación ni supresión de la alienación sin historia humana, como tampoco se da fuera de ella.

Con todo, de Hegel a Marx sólo hay un paso, no sólo porque Hegel junto a la alienación del *Espíritu Absoluto* sitúa la del espíritu finito u hombre, sino principalmente porque gracias al espíritu finito, y por él, el *Espíritu Absoluto* se vuelve autoconsciente y “regresa” a la Naturaleza, saliendo de la alienación. Esto significa que sin el espíritu finito el *Espíritu Absoluto* no puede suprimir su alienación ni puede alienarse; así, pues, el *Espíritu Absoluto* depende esencialmente del espíritu finito. No es el sujeto de la alienación y de su supresión el *Espíritu Absoluto* sino el finito.

## 7

Feuerbach y Marx rechazan la concepción Hegeliana sobre que la naturaleza sea una forma alienada del *Espíritu Absoluto* y que el hombre sea el *Espíritu Absoluto* en proceso de superación de la alienación. Para ambos, el hombre no es un dios alienado de sí, sino que Dios es un hombre alienado de sí, es el ser humano abstraído, absolutizado y alienado del hombre.

Pero mientras Feuerbach retrotrae la alienación del hombre a la alienación de aquella imagen alienada del hombre que es Dios, Marx asevera que la alienación religiosa del hombre no es más que una entre las muchas formas de la alienación humana. El hombre no sólo aliena una parte de su yo en forma de Dios sino también otros productos de su actividad espiritual, en forma de filosofía, intelecto sano, arte y moral; aliena también los productos de su actividad económica en forma de géneros, dinero y capital; aliena los productos de su actividad social en forma de Estado, derecho e instituciones sociales. Existen muchas formas en las que el hombre aliena los productos de su propia actividad y de todo ello forma un mundo poderoso, separado e independiente de las cosas, frente al que se comporta como esclavo, impotente y dependiente. No sólo aliena sus propios productos, sino que se aliena de la actividad, mediante la que obtiene esos productos, de la naturaleza en que vive, y también de los demás hombres. Todas estas formas de alienación son al cabo lo mismo; no son más que diversas formas o aspectos de la alienación que sufre el hombre, diversas formas de la alienación del hombre de su ser humano o de su naturaleza humana, de su humanidad. El hombre alienado es un hombre que en realidad no es hombre; es un hombre que no realiza las posibilidades humanas históricamente logradas. El hombre alienado, por el contrario, sería realmente aquel hombre que se realizaría como ser de la praxis, libre y creador.

## B. LA “RELEVANCIA” FILOSÓFICA DEL CONCEPTO *MARXISTA DE ALIENACIÓN*

### 1

Opuestamente a lo que se podría esperar, estoy dispuesto a conceder que el concepto MARxista de alienación carece de “relevancia filosófica”, sin que esto quiera decir que filosóficamente carezca de importancia. Dicho concepto no puede ser relevante ni irrelevante filosóficamente, porque primordialmente se trata de un concepto filosófico.

Si por “relevancia” entendemos “la situación o propiedad de ser relevante”, y por “ser relevante” queremos decir tener relación con otra cosa distinta de lo relevante y para la que se “tiene importancia” (Webster), entonces un concepto filosófico no puede ser “relevante filosóficamente”. Se puede preguntar por la relevancia filosófica de un concepto sociológico, económico, jurídico, religioso, literario o de cualquier otro que no sea filosófico; pero preguntar por la relevancia filosófica de un concepto filosófico es desconcertante.

Tomada al pie de la letra, la pregunta sobre la relevancia filosófica del concepto marxista de alienación presupone que se trata de un concepto no filosófico. La única respuesta adecuada a esta pregunta es la crítica de dicha presuposición. Pero esta pregunta no es quizás una formulación totalmente suficiente de la cuestión acerca del ámbito de alcance y sobre el valor del concepto. ¿Preguntemos, más bien, qué lugar le corresponde a este concepto (si es que le corresponde algún lugar) dentro de la filosofía!

## 2

Algunos enemigos del concepto marxista de alienación piensan que este concepto no tiene lugar en filosofía porque es demasiado especial o demasiado estrecho. Sólo los conceptos más generales –dicen– merecen ocupar un puesto dentro de la filosofía como investigación teórica generalísima sobre la naturaleza del mundo, y el concepto de alienación carece de esa generalidad. Cuantos pretenden rechazar el concepto marxista de alienación con ayuda de semejante argumentación tienen a todas vistas una idea muy peculiar del concepto marxista de alienación o una curiosa opinión de la generalidad que se ha de exigir en filosofía. O bien creen que Marx limita la alienación a un aspecto especial o a cierto ámbito del ser humano, por ejemplo, a la economía, política o a la psicología, o bien que todos los conceptos que se refieren al hombre son demasiado estrechos para la filosofía.

Ambas suposiciones son insostenibles. Cuando Marx hablaba de la alienación no pensaba solo en los procesos económicos, políticos o psicológicos sino también en la alienación del hombre como ser uniforme, “fenómeno” que resulta ser tan general que no se le puede considerar dentro de una ciencia particular. Mas aquéllos que, por otro lado, piensan que los problemas generalísimos sobre el hombre no son filosóficos, porque el hombre es un ser particular en el Universo, pasan por alto que, desde el punto de vista de la cualidad, el hombre contiene en sí todo cuanto hay en el mundo.

## 3

Algunos filósofos estarían dispuestos a conceder que si el concepto de alienación hubiera de pertenecer a alguna disciplina sería a la filosofía, pero sostienen que no pertenece a ninguna teoría, por ser contradictorio. En realidad, puede llegar a parecer que la alienación, según la definición, es una relación polidádica que al menos presupone dos miembros, dos entidades que son extrañas una a otra, de forma que resultaría contradictorio afirmar que una entidad particular, tomada en sí, fuera extraña a sí misma; es decir, alienada de sí. Donde sólo hay un sí-mismo (*Selbst*) no puede haber ninguna alienación de sí-mismo. La alienación exige dualidad. Este argumento tan sencillo que habla de “uno” y “dos”, sería adecuado si el hombre fuera absolutamente simple, es decir, si su unidad excluyera toda multiplicidad. Pero dicho argumento se revela abiertamente inadecuado si admitimos que el hombre, a pesar de su unidad, puede tener ciertas “partes”, y que se encuentra alienado, cuando está dividido interiormente de tal manera que sus dos partes son recíprocamente extrañas.

Si alguien objetara que no se debería hablar de la alienación de sí-mismo sino de la alienación mutua de las dos partes del sí-mismo, se podría responder que la acepción de la “alienación de sí-mismo” no solamente sugiere “división interna” del hombre en dos partes extrañas sino también lo siguiente: 1) que la división en dos partes mutuamente ajenas no viene provocada desde afuera

sino que es resultado de una autoactividad de sí-mismo; 2) que la división en partes extrañas no aniquila la unidad del sí-mismo sino que el sí-mismo a pesar de todo continúa siendo un sí-mismo, y 3) que no se trata solamente de una escisión en dos partes que continuaran comportándose con respecto al sí-mismo igualmente como un todo. La idea es que una parte del sí-mismo representa a éste como un todo, de modo que mediante la alienación de él la otra parte se vuelve extraña a la totalidad del sí-mismo.

#### 4

Hay una manera de aclarar y especificar la desigualdad de las dos partes en que se halla escindido el sí-mismo alienado, describiendo la alienación como una escisión entre la “naturaleza” del hombre –o su esencia– y sus “propiedades” fácticas, o su existencia. Entonces, hombre alienado sería aquel cuya “existencia” fáctica no correspondería a su “esencia” humana. Y sociedad humana alienada sería aquella cuya existencia fáctica se contrapondría a la verdadera esencia de la sociedad humana.

Algunos filósofos concederían que de este modo sí se habría logrado hacer desaparecer los visos de contradictoriedad, pero añadirían inmediatamente que, de hecho, la contradicción persistía. La alienación entre, la existencia humana y la esencia humana es una *contradictio in adjecto* porque el hombre no puede ser hombre sin su esencia humana. La esencia de una cosa es precisamente aquello por lo que la cosa es lo que es, de manera que una cosa que esté alienada de su esencia ya no es la misma cosa. Con otras palabras, o el ente (*Seiende*) de que se trata no está alienado de la esencia humana y entonces es hombre, o está alienado de la esencia humana y entonces podrá ser cualquier cosa menos hombre.

Este argumento tiene su “busilis”. Si el hombre fuera una cosa y la esencia humana aquello que todos los hombres debieran poseer, entonces alguien que estuviera alienado de la esencia humana no sería de hecho hombre. Pero ¿tiene el hombre una esencia en el mismo sentido como la tienen los entes no humanos? ¿O existe diferencia *in principio* entre los demás entes y el hombre de modo que el ser humano no es aquello que es común a todos los hombres sino lo que el hombre como hombre puede y debe ser? La cuestión puede parecer embrollada, pero si respondemos a ella afirmativamente, entonces la contradicción en el concepto de alienación no parecerá inescapable.

#### 5

Algunos críticos de la “alienación” concederán que el concepto de alienación no es contradictorio en sí. pero que es insostenible porque su empleo contradice a ciertas “verdades filosóficas” indiscutibles que el marxismo ha descubierto, desarrollado y hecho resaltar a la vez.

Como principalísima entre estas verdades se menciona la concepción del hombre como ser histórico. El concepto de alienación –se dice– presupone el del ser del hombre constante e inalterable; pero existe hoy la convicción fundada de que el hombre no posee propiedades constantes, sino que en el curso de su historia se muda y desarrolla.

No es difícil ver, empero, que la concepción histórica del hombre no excluye cualquier ser del hombre, sino el ahistórico y que el “ser” presupuesto en el concepto de alienación no puede ser ahistórico. En realidad, el ser del hombre –tal como lo considera Marx– no es una parte inalterable de la actividad humana ni una idea eterna (atemporal) del hombre hacia la que éste tendiera. Es más bien la totalidad de posibilidades humanas logradas históricamente, que pueden ser diferentes según los grados de desarrollo histórico, y de hecho lo son. El hombre alienado de su ser humano sería, por consiguiente, aquél que se aliena de la realización de sus posibilidades humanas logradas históricamente, y hombre no alienado sería aquél que estuviera a la altura de sus posibilidades, realizara sus posibilidades y lograra continuamente otras nuevas y más elevadas.

## 6

Otros estarán conformes en afirmar que el concepto de alienación no excluye la historia en el sentido de serie de permutaciones, pero contenderán que no se puede conjugar con la concepción de la historia como proceso siempre abierto que conduce a la aparición de cualidades siempre nuevas. El concepto de alienación y supresión de la alienación (desalienación) –afirman– se puede presentar como provechoso dentro de una concepción de la historia como proceso cerrado, circular, según la cual concepción la historia tendría su principio en una sociedad originalmente no alienada, en la que la existencia del hombre habría correspondido a su esencia, y cuyo fin estaría en una sociedad definitiva, totalmente desalienada, que expresaría la restauración (y mejora) de la armonía primordial entre existencia y esencia.

El concepto marxista de alienación, tal cual ha sido esbozado arriba, no presupone necesariamente una sociedad no alienada en su origen o en su futuro, sin escisión entre esencia humana y existencia. Si el ser viviente fuera hombre incluso en el momento en que su existencia dejara de estar determinada por su esencia y quedara en libertad de realizar su ser humano o de alienarse, querría decir que el hombre ya desde el principio de su desarrollo podría estar alienado. Pero si el ser humano es una totalidad de posibilidades humanas logradas históricamente entonces puede alienarse de su esencia en cualquier estadio de su evolución (incluso en el más adelantado), es decir, que puede hundirse bajo el nivel de sus posibilidades.

La exigencia de la supresión de la alienación no presupone que deba existir carácter circular en el proceso histórico ni demanda el fin de la historia. Dicha exigencia no es una proclama al regreso a lo prístino, pues ya no estar alienado quiere decir cumplir las propias posibilidades y lograr otras nuevas y más altas; con otras palabras, el meollo de la desalienación no es el retroceso al pretérito sino el esbozo de un nuevo futuro.

Sería igualmente equivocado tomar la supresión de la alienación como un estadio final en la historia. Si bien algunos marxistas han pensado que es posible la desalienación total y que toda alienación –tanto la social como la individual– puede suprimirse de golpe y para siempre, y aunque los fautores más radicales de esta concepción optimista hayan afirmado que toda alienación ha sido erradicada ya, en principio, en los países socialistas y que si se da se debe solamente a la torpeza humana o a “supervivencias del capitalismo”, semejante concepción de la desalienación no puede derivarse de Marx. De sus concepciones fundamentales se sigue más bien que solamente es posible la supresión relativa de la alienación. Es imposible extirpar de una vez y para siempre la alienación porque el “ser” humano no es algo dado y aislado que finalmente puede realizarse. Es posible efectuar una sociedad básicamente desalienada que favoreciera el desarrollo de individuos desalienados realmente humanos; pero es imposible lograr una sociedad que produjera solamente individuos desalienados, libres y creadores, con exclusión de la misma posibilidad de la alienación.

## 7

Algunos filósofos concederían que el concepto marxista de la alienación no es ni intrínsecamente contradictorio, ni incompatible con alguna “verdad indiscutible”. Pero mientras por un lado están de acuerdo en que este concepto se puede emplear en la discusión tanto sobre los hombres “como tales” como sobre los hombres del presente, por otro opinan que todo cuanto pueda expresarse con este concepto se podría enunciar igual, si no mejor, sin él; es decir, que si dicho concepto no es del todo inútil, es superfluo de todas maneras, o dicho más finamente, que no es del todo imprescindible.

Dicha opinión tiene alguna razón de ser. Mucho de lo que contiene el concepto de la alienación, puede pensarse también sin él, e incluso la palabra “alienación” no es imprescindible, pero ¿es posible pensar sin la ayuda de la “alienación” todo lo que es pensable con ella?

Algunos creen que “alienación” es únicamente una expresión pseudo filosófica por fenómenos tales como propiedad privada, sociedad de clases y explotación. Según dicha opinión, podríamos hablar sencillamente de sociedad “clasista” y “sin clases”, en vez de sociedad “alienada” y “desalienada”.

Objeción afín contra esta concepción es la que sostiene que el concepto de la alienación sólo es aplicable a las sociedades mientras que Marx lo emplea tanto para las sociedades como para los hombres individuales. El intento de salvar el obstáculo por la contraobjeción de que el hombre alienado puede definirse por la sociedad alienada (como “hombre de la sociedad alienada, es decir, clasista”) sería de poca utilidad, porque de acuerdo con Marx, en la sociedad alienada puede haber individuos que básicamente no estén alienados, lo mismo que en la sociedad básicamente no alienada podrá haber algunos que lo estén.

Pero esto no es todo. Contra la identificación de la alienación con el estadio clasista pueden proponerse al menos dos objeciones serias. La primera es que si bien toda sociedad clasista puede estar alienada, no se sigue que solamente pueda estarlo la sociedad clasista ni que toda sociedad alienada tenga que ser clasista. La alienación puede darse también en una sociedad sin clases. La segunda es que aun cuando sólo estuviera alienada la sociedad clasista no significaría esto que “sociedad clasista” y “sociedad alienada” fueran sinónimos del mismo concepto; ambos conceptos tienen contenidos distintos y pueden definirse independientemente uno del otro.

Por lo mismo, cabría distinguir entre sociedad clasista y no clasista y todavía impugnar la división de las sociedades en “alienadas” y “no alienadas”. Tal procedimiento no sería alógico, pero se limitaría al marco del acercamiento científico y empírico-positivista de la sociedad que describe solamente los hechos y propiedades extrínsecas, pero que no llega a descubrir su conexión intrínseca ni su sentido esencialmente humano. Por ese camino, empero, es imposible fundar teóricamente los cambios revolucionarios de la sociedad clasista existente. Podemos describir correctamente la estructura clasista y las luchas de clases de la sociedad contemporánea, y no obstante no tener derecho a afirmar que la conocemos o que hemos de debelarla si no la hemos aprehendido como forma inhumana y alienada de la sociedad humana.

## 8

Muchos de aquellos que consideran el concepto de alienación como no imprescindible del todo no están conformes en que pueda reducirse el concepto de alienación al estadio clasista de la sociedad o a la explotación. En contraposición a tales conceptos descriptivos como “estadio clasista”, “lucha de clases”, etc., “alienación” y “desalienación” son conceptos axiológicos. Si caracterizamos a las sociedades o a los individuos como alienados, no añadimos ninguna otra información nueva sino que expresamos el parecer de que no son como deberían ser. Mas en este caso, ¿a qué vienen expresiones tan complicadas como “alienación” y “desalienación”? ¿Por qué no bastan los conceptos antiguos de “bueno” y “malo” (o de “moral” e “inmoral”)?

Esta propuesta podría parecer aceptable, pero los conceptos de alienación y su supresión, tal como Marx los toma, no son ni descriptivos y determinativos ni prescriptivos y valorativos. Caracterizar a un individuo o a la sociedad como alienados o desalienados no significa ni mencionar algunas de sus propiedades determinares empíricamente ni expresar su dignidad moral al respecto. Se trata de características de naturaleza ontológico-antropológica del individuo o de la sociedad en cuestión; características que no se mueven al nivel de un “es” puramente fáctico ni de un “debe” puramente moral. Pertenecen más bien a un “tercer” reino que de hecho es el “primero”.

El hombre no es sólo lo que es sino aquello que puede y debe ser. El hombre no es, sin embargo, una suma de “es” y de “debe”. Antes de que lo podamos dividir entre “es” y “debe”, se *esencializa* (west) ya como alguien y es precisamente para este reino de la “esencia” (que precede a la división entre hechos y valores) para el que se emplean los conceptos de alienación y

desalienación. Se trata de dos conceptos que nos sirven para analizar al hombre, filosóficamente como ser de la práctica libre y creador. Con todo, no tienen función determinada en ese reino y no pueden ser sustituidos por ningún otro concepto que sirva para la descripción de la existencia fáctica del hombre o para la prescripción de las reglas morales.

## 9

Cualquiera puede conceder que junto a los conceptos científicos que describen “objetivamente” la facticidad del hombre y los conceptos axiológicos que sirven para el juicio moral de sus acciones, es preciso intercalar los conceptos filosóficos (“ontológicos” u “ontológico-antropológico” para abarcar la estructura esencial del hombre. Se podría objetar, con todo, que el concepto marxista de alienación no pertenece a estos conceptos filosóficos imprescindibles, porque todo cuanto se pueda decir mediante él se puede expresar también mediante un concepto filosófico no marxista. ¿No podríamos distinguir entre sociedades “humanas” y “no-humanas” (o más o menos humanas) en vez de hablar de hombres (o sociedades) alienados y no alienados?

Esta proposición puede parecer plausible, pero los atributos de “humano” e “inhumano” no pueden identificarse con los atributos de “no-alienado” y “alienado”. En realidad, una sociedad (u hombre) realmente humana no puede estar alienada ni una sociedad (u hombre) no humana puede estar desalienada, y no obstante no es preciso tomar la inhumanidad o humanidad como alienación o supresión de la alienación. Es posible teóricamente dividir a los hombres y a las sociedades en humanas o inhumanas según correspondan a un ideal o estándar de humanidad exterior. Ser inhumano en tal caso no significaría estar alienado de posibilidades humanas logradas históricamente, sino estar en imposibilidad de alcanzar una alta meta propuesta desde afuera.

## 10

Lejos de quedar desplazados de la filosofía por los conceptos de “humanidad” e “inhumanidad”, los conceptos de “alienación” y “des-alienación” son imprescindibles para la interpretación especial de dichos conceptos, según los cuales ser humano o inhumano significa “ser fiel” o “infiel”, “estar a la altura” o “no estarlo” de sus propias posibilidades creadoras

Cualquiera podría conceder que el concepto de alienación no es sustituible por ningún otro concepto filosófico tradicional no marxista, y sostener que entre los conceptos específicamente hegelianos y marxistas hay algunos que hacen innecesario el de alienación. Y, de hecho, algunos marxistas y marxólogos se inclinaban a identificar la “alienación” con la “objetivación”, es decir, con el proceso de la trasmutación de las potencialidades humanas en objetos externos, en virtud de la actividad productiva humana, Marx, ha distinguido claramente objetivación y alienación, y criticado agudamente a Hegel porque identificaba la objetivación con la alienación y la desalienación con la supresión de la objetividad.

Había marxistas que pensaban que entre la objetivación y la alienación no existía relación esencial, que la alienación podía surgir eventualmente por completo de la objetivación. Marx, por el contrario, creía que en toda objetivación la posibilidad de la alienación, de modo que mientras existiera objetivación se daría a la par el peligro de la alienación, pero no existe motivo suficiente para identificar la objetivación con la alienación.

Algunos marxistas y marxólogos estarían dispuestos a distinguir entre objetivación y alienación con la prevención de que toda alienación es reducible a la alienación proveniente de la objetivación, a la alienación del hombre de los resultados de su actividad objetiva, de modo que todo el problema de la alienación se podría reducir al problema de la enumeración y de la descripción detallada de las formas de la objetivación humana.

La alienación del hombre de los productos de su actividad es para Marx sólo *una* forma o aspecto de la alienación. El hombre se aliena no sólo de los productos de su propia actividad, sino también de los otros hombres que producen a una con él y de la naturaleza en que vive y que siempre vive en él. Se aliena, asimismo, de su propia actividad creadora mediante la que fabrica los objetos, transforma la naturaleza y humaniza, coopera con otros hombres y se comunica con ellos; con otras palabras, el hombre se aliena de su ser, de su propia “naturaleza” humana.

## C. LA “RELEVANCIA” SOCIOLÓGICA DEL CONCEPTO MARXISTA DE ALIENACIÓN

### 1

Si, tomada estrictamente, la pregunta acerca de la “relevancia filosófica” del concepto marxista de alienación carece de sentido, no es necesariamente así cuando se trata de la relevancia sociológica del mismo. Y, de hecho, aunque coincidamos en que el concepto de la alienación fundamentalmente es filosófico, surge espontáneamente la cuestión sobre su relevancia sociológica. ¿Qué “relevancia sociológica” tiene el concepto marxista de alienación, si es que tiene alguna?

Según opinión compartida por muchos, del hecho de que la alienación sea un concepto filosófico se deduce que sociológicamente es irrelevante. Todos los conceptos filosóficos –dicen– son irrelevantes para la sociología. Sería posible argumentar contra semejante idea, pero nos podemos contentar con la observación de que cuantos consideran sociológicamente irrelevantes los conceptos filosóficos están demostrando que cierta pseudo filosofía (la positivista) es muy relevante para su sociología.

## 2

Conceden algunos sociólogos que determinados conceptos filosóficos pueden ser útiles en sociología, pero insisten en que se mantengan distanciados de ésta los axiológicos (o al menos los que pertenezcan a la ética), lo mismo que los de aquella ciencia empírica que investiga la naturaleza de lo que es (no de lo que debería ser). Según su modo de ver, la alienación es concepto axiológico o, más exactamente, ético, por lo que debe desterrarse del contexto sociológico a esta expresión que puede ser útil en discusiones morales.

Tal opinión contiene al menos dos suposiciones erróneas. Una es que el concepto marxista de alienación, según se ha criticado más arriba, es axiológico; la otra afirma que las “ciencias puras” son posibles (y deseables) sin presupuestos y elementos “axiológicos” o “éticos”. Sin emprender la crítica de esta segunda suposición, podemos hacer notar ahora que la ciencia anaxiológica es una ilusión de muy cuestionable valor.

## 3

Existen sociólogos que no ponen en tela de juicio que los conceptos filosóficos, incluidos los axiológicos, son pertinentes en sociología, pero que sostienen que el concepto marxista de alienación no puede tener relevancia alguna sociológica.

El concepto de alienación –dicen– no puede ser de ninguna utilidad en sociología, dado que el fenómeno de la alienación aparece bajo distintas formas –al menos larvadas– en prácticamente todas las sociedades, tanto en las pequeñas, igualitarias, cooperativas y agronómicas, como en las grandes, no-igualitarias, concurrentes e industriales. Pero si el fenómeno de la alienación es tan universal, ¿por qué habrá de aparecer inútil? ¿No se sigue más bien de esto que puede hallar muy vasta aplicación en la investigación sociológica y que, desde luego, ocupa un lugar en el análisis de todas las sociedades habidas hasta la fecha?

## 4

La objeción presentada contra la relevancia sociológica del concepto MARXista de alienación (que ocurre a menudo en esos autores) dice que el concepto es demasiado estrecho o excéntrico para que pueda ser adaptable a la sociología, por lo que han afirmado algunos sociólogos que tanto para Marx como para Engels la “alienación” había sido un concepto romántico de contenido predominantemente sexual, concepto que explica al hombre cuya forma de pensar está cohibida por la represión.

Aunque así fuera, dicho concepto tendría, con todo, significado sociológico. La sexualidad no es del todo insignificante. Pero está muy lejos de la verdad que tal concepto tenga semejante contenido. Quienes esto afirman muestran que están más interesados en la sexología que en la sociología.

## 5

Algunos han argumentado de esta manera: el concepto de alienación en Marx, si bien para fines filosóficos es suficientemente claro, no lo es cuando se trata de propósitos sociológicos. Otros han añadido a esto que la impresión de confusión del concepto es consecuencia del hecho de que tras esa palabra se esconden distintos conceptos.

Arriba hemos afirmado que la concepción marxista de alienación contiene distinciones e inconsecuencias. En Marx se da la concepción básica según la cual “estar alienado” equivale a “estar alienado de su esencia”, de modo que el hombre alienado está alienado de su esencia y la sociedad alienada está alienada de la esencia de toda sociedad humana. El punto está ahora en saber si tal concepción de la alienación tiene relevancia sociológica o no. ¿Es tarea única de la sociología describir los fenómenos sociales a tenor de sus características exteriores, o bien estudiarlos también como fenómenos *humanos* que caracterizan al hombre social y a la sociedad humana?

## 6

Muchos sociólogos han aseverado que el concepto de alienación es “crítico”. Algunos de ellos han pensado que esto es una falla, por lo que han intentado “salvar” el concepto limpiándolo de todo componente polémico o crítico. Otros se han atenido a que dicha “purificación” está condenada al fracaso, puesto que los componentes críticos y polémicos pertenecen a la esencia del concepto de alienación. Unos y otros tenían *razón* en cierto sentido; aquéllos que querían salvar el concepto por su intención básica y los que pretendían abandonarlo por su convicción de que el concepto esencialmente era crítico. Pero también unos y otros partieron de la misma presuposición errónea, a saber, que el concepto sociológico debía estar libre de todo contenido crítico. El hombre no es hombre mientras no sea crítico frente a otros y frente a sí mismo, y la ciencia no es ciencia mientras no adopte una actitud crítica frente al objeto y frente a los resultados de su investigación. La ideación de una ciencia “acrítica” que empleara conceptos “neutros” es una *contradictio in adjecto*<sup>83</sup> Y la ideación de una sociología “acrítica” es, además, un apoyo a la apologetica teoría sociológica que justifica el presente orden social.

## 7

Algunos han defendido que el concepto de alienación no es operativo en sociología porque no se podrían encontrar criterios fidedignos que midieran el fenómeno de la alienación. Para justificar el empleo del concepto de “alienación” en sociología han intentado dar con otros criterios y estándares

<sup>83</sup> *Contradictio in adjecto*; (contradicción en lo relacionado; en contraposición a la *contradictio in téminis* que es aquélla manifiesta en las mismas palabras (blancura negra), la *contradictio in adjecto* contiene la contradicción en su proceder o contenido, como en este caso el que una ciencia sea acrítica. (N. del T).

que sirvieran para esa medición. El empleo de esas medidas ha llevado no pocas veces a resultados inesperados y sorprendentes (como, por ejemplo, que los médicos de los hospitales para enfermedades psíquicas estén alienados (enajenados)<sup>84</sup> en mayor medida que la mayoría de los pacientes, y que por término medio el hombre “normal” esté más enajenado que los dementes y los médicos que los curan).

¿Se ha de considerar esto como indicio de la insuficiencia de la medida adoptada o como muestra de su operatividad? ¿Debemos intentar hallar mejores criterios y parámetros para la medición de la alienación o más bien debemos convencernos de que carece de sentido pretender una expresión numérica para la alienación humana y para su supresión? El presupuesto tácito para la demanda de una escala de la alienación es que tanto el ser humano como la humanidad y la inhumanidad son cantidades mensurables.

¿No deberíamos más bien buscar mejores criterios para la medición de la alienación, poner en tela de juicio la presuposición de aquéllos que quieren desplazarla de la sociología porque dicen que es inconmensurable, o la de aquéllos que se esfuerzan en vano por encontrar criterios adecuados para la medición de la alienación, es decir, la presuposición según la cual todos los fenómenos sociológicos tienen que ser mensurables? ¿Por qué se ha de limitar la sociología a la investigación de fenómenos medibles? ¿No la habremos de establecer sobre otra base?

## 8

Otros están de acuerdo en asentir en que la sociología debe investigar también los procesos inconmensurables. Pero advierten que la sociología sólo tiene que ver con fenómenos empíricamente perceptibles. Los sociólogos –según esto– podrían investigar la alienación si la pudiéramos determinar mediante cualidades empíricamente perceptibles.

Sin impugnar la perceptibilidad de los fenómenos de la alienación, defendemos que no pueden existir criterios empíricos y universales para distinguir entre estar alienado y desalienado. Esto sería posible solamente si la alienación fuera una desviación de la naturaleza humana eterna, fija e inalterable, que, por su parte, fuera definible por características empíricamente perceptibles. Pero ni la alienación es una desviación de la esencia humana eterna ni dicha esencia es algo directamente perceptible. ¿Quiere decir esto que la sociología no puede estudiar el fenómeno de la alienación? ¿O significa, por el contrario, que la sociología no se ha de reducir a describir los fenómenos empíricamente perceptibles?

<sup>84</sup> El alemán carece del tecnicismo filosófico alienado, por lo que entfremdet se aplica tanto a la alienación como a la enajenación mental. (*N. del T.*).

## 9

La cuestión de si el concepto marxista de alienación deba y pueda ser empleado en sociología se reduce a la cuestión de si la sociología debe contentarse con la descripción, medición y clasificación supuestamente “objetiva” de los hechos empíricamente determinables o bien tiene que decir algo acerca del sentido y valor humanos de esos hechos. El problema debatido aquí ya no es la “alienación” sino la naturaleza, el sentido y envergadura de la investigación sociológica.

Si el concepto de alienación es de importancia fundamental para la sociología, no querrá decir eso que se pueda emplear ilimitada e impensadamente en todo momento y lugar, y que su empleo acrítico pueda servir como sustitutivo de la investigación sociológica crítica. Emplear el concepto de alienación de este modo equivaldría a utilizarlo de manera alienada.

#### D. LA “RELEVANCIA” HUMANA DEL CONCEPTO MARXISTA DE ALIENACIÓN

## 1

Fue nuestro propósito decir algo acerca de la “relevancia” filosófica y sociológica del concepto marxista de alienación. Procuramos cumplir con el cometido mostrando que dicho concepto no sólo es filosófico sino que tiene gran importancia para la sociología. No es menos relevante para otras ciencias sociales y para la psicología, así como también para la crítica artística y literaria. Se trata de un concepto crítico que apunta a la investigación de los problemas en su esencia y totalidad. Tal concepto no sólo es relevante para la teoría, sino que su mayor importancia la cobra en la vida humana real y en la lucha práctica en pro de un hombre realmente humano y de una comunidad humana que sea tal (*eine humane menschliche Gemeinschaft*).

## 2

La tesis marxista de que el hombre y la sociedad actuales están alienados, no es solamente una pura “tesis” sino que es a la vez un llamado al cambio del hombre y sociedad existentes. Pero no es un llamado a cualquier cambio. Que el hombre y la sociedad actuales estén alienados significa que es imposible la integración del hombre y la realización de la sociedad realmente humana sin su transformación revolucionaria.

Si quisiéramos caracterizar al hombre actual y a la sociedad de nuestros días sólo como “insuficientemente humanos”, podríamos encontrar el expediente sencillamente en el desarrollo ulterior y gradual de la humanidad. Pero si la sociedad es inhumana y alienada, entonces semejante trasmutación paulatina

de nada puede servir y se impone la trasmutación radical y revolucionaria de la sociedad y del hombre clasistas actuales. Así, el “concepto” de alienación es a la par llamado a la transformación revolucionaria del mundo.

### 3

Algunos creen que es posible llevar a cabo la supresión de la alienación a nivel individual sin transformación de la estructura social o de las “circunstancias exteriores” mediante una revolución moral interna o por la aplicación de ciertas terapias médico psiquiátricas. Otros piensan que la desalienación sólo es asequible a nivel social mediante la transformación de la estructura social, primero por cambios en la esfera de la economía, a los que seguirían automáticamente mutaciones correspondientes en las demás esferas.

La alienación es, sin embargo, un “fenómeno” que se presenta tanto en el hombre individual como en la sociedad humana y no sólo afecta a ésta o aquella faceta de la vida humana, sino a todo el hombre. Por lo mismo, el camino a la supresión de la alienación no lleva a ella por la transformación de las condiciones exteriores de la sociedad humana ni por el cambio de su “interioridad”. La supresión de la alienación en la esfera de las relaciones sociales es la precondition para el desarrollo de personalidades desalienadas y libres, y las personalidades libres son la precondition para la supresión de la alienación de las relaciones humanas. No hay salida teórica de este círculo teórico; el único camino es la praxis social revolucionaria, por la que los hombres, al alterar sus contingencias sociales, transforman su propia naturaleza.

### 4

La pregunta acerca de la esfera decisiva o esencial de la desalienación queda justificada si no olvidamos que la diferencia entre lo esencial y lo accidental con frecuencia es asaz relativa. Quizás la forma más fundamental de la alienación humana es la escisión de su actividad en diversas esferas con relaciones recíprocas exteriores. Por esto, la esfera esencial de la desalienación no es especial sino que es la “esfera” de la relación entre las esferas, la “esfera” de la lucha por la superación de la escisión del hombre en esferas contrapuestas mutuamente.

Esto no significa que la diferencia existente entre las esferas deba ser ignorada o negada. En toda la historia actual de la interacción entre las distintas esferas, el papel determinante correspondía en última instancia a la esfera económica. Por esto, la lucha por la supresión de la alienación en esa esfera tiene especial importancia, de lo que no se ha de deducir que no la tenga la lucha por la desalienación en otras esferas. También hay que precaverse de la ilusión sobre que podría realizarse la supresión de la alienación en la esfera económica permaneciendo en el marco de esa esfera.

**5**

El problema de la supresión de la alienación de la vida económica no puede resolverse por la supresión de la propiedad privada. La transformación de la propiedad privada en propiedad estatal (sea esta “capitalista” o “socialista”) no aporta cambio esencial en la posición del hombre trabajador o del productor. La desalienación en la vida económica exige la supresión de la propiedad estatal, su transformación en propiedad realmente social, lo que solamente se puede lograr mediante la organización de toda la vida social sobre la base de la autoadministración de los productores inmediatos.

Si bien la autoadministración de los productores es condición precisa para la supresión de la alienación en la esfera económica de la vida humana, ella sola no es suficiente. La autoadministración de los productores no conduce automáticamente a la supresión de toda alienación en la producción. Algunas de las formas de la alienación en la producción tienen sus raíces en la naturaleza de los medios de producción presentes y en la organización del proceso de producción, de modo que no se pueden eliminar simplemente mediante un cambio en la forma de la administración de la producción. Se han hallado y probado algunos tipos de lucha por la supresión de la alienación, otros están aún por hallarse y probarse.

No se puede excluir la esfera de la filosofía en la demanda por la supresión de la autonomía de las esferas de la existencia humana; así, la supresión de la alienación del hombre supone también la superación de la filosofía en el sentido actual. La filosofía debe cesar de ser una rama especial y estrecha del conocimiento y desarrollarse como reflexión crítica del hombre sobre sí mismo y sobre el mundo en que vive, autorreflexión que atraviese toda su vida y como fuerza atinada de su actividad toda. Como el concepto que exige la superación de la filosofía es el concepto de la supresión de la alienación, no es sólo filosófico sino metafilosófico.

## ALIENACIÓN Y DESALIANACIÓN

El término “alienación” (“enajenación”) tiene diferentes significados en la vida cotidiana, en la ciencia y en la filosofía; la mayor parte de ellos pueden considerarse como modalidades de su significado más amplio, dado por la etimología y morfología del término, significado en el que “alienación” (o “enajenación”) aparece como el acto o el resultado del acto por el cual un ser se vuelve (o se ha vuelto) ajeno (extraño) a algo o alguien.

En la vida cotidiana “enajenación” significa normalmente alejarse o mantenerse alejado de antiguos amigos o asociados. Jurídicamente significa, por lo común, la transferencia de una propiedad de una persona a otra (ya sea compra-venta, o bien, ofrecida como regalo). En medicina y en psiquiatría “alienación” significa generalmente una desviación de la normalidad, es decir “locura”. En la psicología y en la sociología contemporáneas, este término se usa frecuentemente para designar el sentimiento individual de extrañamiento de la sociedad, de la naturaleza, de otras personas o de sí mismo. Para muchos sociólogos y filósofos, el significado de alienación es idéntico al de “reificación”, es decir, el acto (o el resultado del acto) de convertir las características, las relaciones y las acciones humanas en características y acciones de cosas independientes del hombre que dominan su vida. Según otros autores, la “alienación” significa lo mismo que la “auto-alienación de sí” (“enajenación de sí”, a saber, el proceso, o el resultado del proceso, a través del cual el “yo” (Dios u hombre) se vuelve ajeno (extraño) a sí mismo (es decir, a su propia naturaleza) a través de sí mismo (esto es, a través de su propia actividad).

Hegel desarrolló filosóficamente el concepto de “alienación”. Algunos sostienen que la doctrina cristiana del “pecado original” y de la “redención” puede considerarse como la primera versión de la concepción hegeliana de la “alienación” y “desalienación”, mientras que para otros autores la primera expresión en el pensamiento occidental del concepto de alienación, se encontraría en el concepto de idolatría del *Antiguo Testamento*. En fin, también se considera que el origen de la concepción de Hegel de la naturaleza como una forma alienada del Espíritu Absoluto puede hallarse en los pensamientos de Platón sobre el mundo natural como una imagen imperfecta del noble mundo de las Ideas. En idéntico sentido, podrían hallarse probablemente muchos más precursores de Hegel; sin embargo, podemos afirmar con absoluta certidumbre que G. W. F. Hegel, Ludwig Feuerbach y Karl Marx fueron los primeros en llevar a cabo una elaboración explícita de la “alienación” y que su interpretación es el punto de partida de todas las discusiones sobre la alienación en la filosofía, sociología y psicología contemporáneas.

Un concepto fundamental de la filosofía hegeliana es aquel que afirma que todo lo que es, es, en última instancia, la Idea Absoluta (Pensamiento Absoluto, Espíritu Absoluto, o bien, en el lenguaje popular, Dios), considerando la Idea Absoluta no como una serie de cosas fijas, ni como un acopio de propiedades estáticas, sino antes bien, como un Yo dinámico, ínsito en un proceso cíclico de alienación y desalienación. La naturaleza no es sino una forma alienada (enajenada) de la Idea Absoluta y el hombre es lo Absoluto en el proceso de desalienación. La totalidad de la historia humana es el desarrollo

constante del conocimiento humano de lo Absoluto y a su vez, el desarrollo del auto-conocimiento de lo Absoluto que a través del Espíritu finito se convierte en autoconsciencia, “vuelve” a sí mismo partiendo de su alienación en la naturaleza. En tanto que la alienación del Espíritu Absoluto en la naturaleza no es un acontecimiento que transcurra en el tiempo, sino un hecho “atemporal”, el espíritu alienado constituye el punto de partida de la historia del mundo y la totalidad de la historia se reduce al proceso de la desalienación.

En la filosofía de Hegel no solamente se aliena el Espíritu Absoluto a sí, de sí mismo. Una característica esencial del espíritu finito (hombre) consiste en producir objetos, exteriorizarse a sí mismo en objetos, “objetivarse” a sí mismo en objetos físicos, instituciones sociales y productos culturales, y cada objetivación implica necesariamente la alienación: los objetos producidos se vuelven ajenos a su productor. En este sentido, la alienación únicamente puede superarse a través de su conocimiento adecuado. En el sistema de Hegel existe, asimismo, otro sentido en el que el hombre puede considerarse como alienado. Consiste en la vocación del hombre en tanto que hombre a ser el *organon* del autoconocimiento de lo Absoluto y en la medida en que no realiza esta función, no realiza su esencia humana; en este sentido es un hombre alienado.

Ludwig Feuerbach aceptó la concepción hegeliana del hombre alienado de sí, sin embargo, rechazó tanto la concepción de que la naturaleza es una forma alienada del Espíritu Absoluto, como la concepción del hombre como Espíritu Absoluto en el proceso de desalienación. El hombre no es un Dios alienado, antes bien, Dios es un hombre alienado, es únicamente la esencia absolutizada y enajenada del hombre. El hombre no está alienado cuando se niega a reconocer la naturaleza como una forma alienada de Dios: por el contrario, el hombre está alienado cuando crea y pone por encima de sí mismo a un ser superior imaginario y se inclina ante él como un esclavo. La desalienación del hombre consiste en la abolición de la imagen enajenada del hombre que es Dios.

Karl Marx elogiaba a Hegel por haber comprendido la autocreación del hombre como un proceso de alienación y desalienación. Pero le criticó, entre otras cosas, el haber identificado la objetivación con la alienación y la supresión de la alienación con la abolición de la objetividad. Por otra parte, criticó su concepto del hombre como consciencia de sí y de la alienación del hombre como alienación de su autoconsciencia. En fin, criticó la afirmación de Hegel según la cual la supresión de la objetivación y de la alienación sólo es posible a través del pensamiento puro.

Marx coincidía con la crítica feuerbachiana de la alienación religiosa, pero puso de relieve que la alienación religiosa del hombre sólo es una de las muchas formas de alienación del hombre. El hombre no aliena solamente una parte de sí mismo en la imagen de Dios, sino que también aliena otros productos de su actividad espiritual en forma de filosofía, sentido común, arte, moral, etc., aliena productos de su actividad económica bajo la forma de comodidad, dinero, capital, etc. y aliena productos de su actividad social en las formas de Estado, leyes e instituciones sociales. De esta suerte, existen muchas formas bajo las cuales el hombre aliena de sí los productos de su propia actividad,

convirtiéndolos en un mundo de objetos autónomos, independientes y poderosos, ante el que se comporta como un esclavo impotente y obediente. Pero el hombre no sólo aliena de sí sus propios productos, sino que también se aliena a sí mismo de su propia actividad mediante la que crea estos productos, se aliena a sí mismo de la naturaleza en la que vive y de los demás hombres. En última instancia, todos estos tipos o formas de alienación no son sino aspectos o formas diferentes de la auto-alienación del hombre, diferentes formas de alienación del hombre de la “esencia” o de la “naturaleza” humanas, de su humanidad. El hombre alienado es un ser que en realidad no es un hombre, es un hombre que no realiza sus posibilidades humanas históricamente dadas. El hombre no-alienado, por el contrario, sería aquel hombre que realmente es hombre, que se realiza a sí mismo como ser de la praxis, creador y libre.

Marx desarrolló los conceptos de alienación y desalienación en sus obras de juventud, especialmente en los *Manuscritos Económico-Filosóficos*, escritos en 1844 y publicados en 1932, y en sus obras posteriores ambos conceptos tienen la misma importancia, si bien se utilizan más implícita que explícitamente. Ésta es una de las razones por las que su importancia no se ha valorado suficientemente. Así, en ninguna de las exposiciones o interpretaciones del pensamiento de Marx, escritas en el siglo XIX o durante las primeras tres décadas del siglo XX, se tiene en cuenta la importancia de los conceptos de alienación y desalienación.

G. Lukács. en su obra *Geschichte und Klassenbewusstsein* (1923). trata sobre algunos aspectos importantes de la alienación bajo el título “reificación” (*Verdinglichung*), sin embargo no hallamos en este libro un planteamiento explícito y general sobre la alienación.

Con la publicación de los *Manuscritos Económico-Filosóficos* de Marx, en 1932. y sobre todo después de la segunda Guerra Mundial, los conceptos de alienación y desalienación se convirtieron en temas de ardua discusión. No sólo los marxistas tomaron parte en ella, sino también no-marxistas, especialmente existencialistas y personalistas, así como psicólogos (especialmente los psicoanalistas), sociólogos, críticos literarios, escritores, etc.

El resurgimiento del interés por el problema de la alienación halló una oposición violenta por parte de algunos marxistas dogmáticos que sostenían que el concepto de alienación era una “caída” hegeliana del joven Marx, superada por el Marx “maduro”.

Sin embargo, un número creciente de marxistas en Francia, Italia, Inglaterra, Estados Unidos, Polonia, Checoslovaquia, Yugoslavia y en otros países, consideran actualmente que el Marx al “joven” y el Marx “viejo” presentan una unidad básica, y que los conceptos de “alienación” y “desalienación” son indispensables para una interpretación fidedigna de las tesis esenciales de Marx.

Sin embargo, entre aquellos que reconocen la importancia de los conceptos de alienación y desalienación, como instrumentos valiosos para el análisis teórico, existen diferencias en la explicación e interpretación de dichos conceptos.

En el marco de este artículo es imposible referirnos a todos los conceptos de alienación, por cuyo motivo sólo mencionaremos algunas de las cuestiones polémicas planteadas por filósofos, psicólogos y sociólogos.

## II

Algunos autores consideran que el concepto de alienación puede aplicarse tanto al hombre como a seres no humanos (“Dios”, “mundo”, “naturaleza”, etc.); por el contrario, otros autores sostienen que este concepto únicamente puede referirse al hombre. Entre éstos últimos existen a su vez discrepancias entre los que insisten que el concepto de alienación sólo puede referirse a individuos, a personas aisladas, pero no a la sociedad en su conjunto. La desadaptación del individuo a la sociedad en la que vive es, desde el punto de vista de estos autores, un signo de su alienación. Otros sostienen que la sociedad también puede estar “alienada” o “enferma”, de suerte que el individuo inadaptado a la sociedad existente no estaría necesariamente “alienado”.

Muchos de los críticos que consideran que la alienación únicamente puede referirse a los individuos, limitan aún más este concepto en la medida en que lo conciben como un concepto puramente psicológico, perteneciente a la esfera del “sentimiento” o del “estado del espíritu”. Para otros la alienación no es solamente un “sentimiento”, sino también un “hecho objetivo”, una forma del Ser.

Entre los autores que caracterizan la “alienación” como un estado del espíritu, hay quienes la consideran como un hecho o concepto perteneciente al ámbito de la psicopatología; otros insisten en que la alienación, si bien no es “buena” o “deseable”, no es estrictamente patológica. Estos autores añaden que se debe distinguir la alienación de dos conceptos relacionados, pero no idénticos a ella: anomía y desorganización de la persona.

“La alienación se refiere a un estado psicológico del individuo caracterizado por sensaciones de extrañamiento, mientras que la anomía se refiere a una falta relativa de normatividad de un sistema social. La desorganización de la persona se refiere a un comportamiento perturbado que surge como expresión de un *conflicto* interno en el individuo.”<sup>85</sup>

Contra la caracterización de la alienación como un concepto únicamente psicológico, frecuentemente se argumenta que *la* alienación es “también” (o “primariamente”) un concepto económico, político, sociológico o ético. En fin, otros insisten que se trata básicamente de un concepto de filosofía general, o bien de un concepto “ontológico” y “antropológico”.

Estas perspectivas diferentes del problema de la alienación son la causa de diferencias profundas en su definición, entre aquellos autores que utilizan este término. Según Gwynn Nettler, la alienación es un determinado estado psicológico de la persona normal, y una persona alienada es “aquella que ha sido enajenada, puesta en contradicción con su sociedad y la cultura que ésta

<sup>85</sup> Murray Lewin in E. and M. Josephson, *Man Alone*. New York, 1962, p.228

sostiene.”<sup>86</sup> Para Murray Levin “la característica esencial del hombre alienado es su creencia en la imposibilidad de realizar lo que considera su papel legítimo en la sociedad.”<sup>87</sup> Según Eric y Mary Josephson, la alienación es un “sentimiento individual o un estado de disociación del Yo, de los otros y del mundo, sin límites.”<sup>88</sup> Para Stanley Moore, los términos “alienación” y “enajenación” “se refieren a las características de la conciencia individual y de la estructura social propias de las sociedades cuyos miembros están controlados por los resultados de su actividad colectiva, en lugar de ser ellos mismos el sujeto de este control.”<sup>89</sup>

Según Jean-Yves Calvez, la alienación es “un tipo general de las situaciones del sujeto absolutizado que se ha dado un mundo propio, un mundo formal, rechazando de este modo lo verdaderamente concreto y sus necesidades.”<sup>90</sup> En fin, según Erich Fromm “la alienación (o enajenación) significa para Marx, que el hombre, en su comprensión del mundo, no se experimenta a sí como sujeto activo, sino que el mundo (la naturaleza, los otros y él mismo) se mantienen extraños a él. Incluso cuando son objetos de su propia creación, están por encima de él y contra él mismo. La alienación es esencialmente la experimentación pasiva y receptiva del mundo y de sí mismo, como sujeto separado del objeto”.<sup>91</sup>

Ante tal diversidad de definiciones, es difícil destacar la “mejor” de ellas. Sin embargo, nos parecen posibles dos formas fundamentales de abordar el problema de la alienación. Una de ellas consiste en reservar el término para un fenómeno específico por el que se tiene un interés particular y por consiguiente, definirlo de un modo tan limitado que haga inadmisibles la mayoría de las acepciones existentes del concepto de alienación. La segunda consiste en definirlo con tal amplitud que la mayoría de las acepciones del término alienación sea, cuando menos, aceptable en parte para explicar la variedad de fenómenos y prevenir posibles confusiones. A primera vista, este segundo método parece ser más prometedor, y en realidad lo es —con la condición de que no nos limitemos a una definición tan amplia, sino que procedamos inmediatamente a distinguir las diferentes formas de alienación y a determinar, con la menor ambigüedad y la mayor claridad posibles, la forma fundamental que Hegel y Marx denominaron “alienación de sí”

<sup>86</sup> *American Sociological Review*, vol. 22, n.º 6 (diciembre 1957), p. 672.

<sup>87</sup> E. and M. Josephson, *Man Alone*, p. 227.

<sup>88</sup> *Ibid.*, p. 13.

<sup>89</sup> S. Moore, *The Critique of Capitalist Democracy* (New York, 1957), p. 125.

<sup>90</sup> J. Y. Calvez, *La Pensée de Karl Marx* (Paris, 1956), p. 51; En español: *El pensamiento de Carlos Marx*, Ed. Taurus.

<sup>91</sup> E. Fromm, *Marx's Concepts of Man*, p. 441. En español: *Marx y su concepto del Hombre*. FCE. México

## III

Los autores que han utilizado el concepto de alienación han hecho diferencias entre sus distintas formas, pero no todos ellos han tratado este problema explícitamente.

No existe ningún intento de clasificación explícita de las formas de alienación de Hegel, pero en la medida en que él concibe el desarrollo como un proceso de alienación y desalienación, las diferentes etapas del desarrollo de lo Absoluto podrían considerarse como otras tantas formas de alienación. Sería mucho más difícil establecer una clasificación similar en Feuerbach, cuya filosofía es esencialmente la negación de la filosofía sistemática. Un capítulo muy conocido de los *Manuscritos Económico-Filosóficos* (“Trabajo alienado”) parece indicarnos la distinción de cuatro formas diferentes de alienación del hombre: la alienación del hombre de los productos de su propia actividad, la alienación del hombre de su propia actividad productiva, la alienación del hombre de su esencia humana y la alienación del hombre de los demás hombres. Con todo, una clasificación semejante parece alejarse de un resumen claro de la totalidad de las concepciones de Marx sobre las formas de la alienación. En otros lugares podemos encontrar referencias a otras formas y subformas de alienación. Por otra parte, esta enumeración también parece defectuosa, porque sitúa a un mismo nivel “formas” de alienación que tienen características distintas.

Los autores del siglo XX difieren marcadamente en la clasificación de las formas fundamentales de alienación. Citemos sólo algunos: Frederik A. Weiss distingue tres formas básicas de alienación de sí (inconsciencia de sí, eliminación de sí e idealización de sí), Ernst Schachtel, cuatro (la alienación del hombre de la naturaleza, de su semejante, de sus productos manuales y espirituales y de sí mismo), Melvin Seeman, cinco (carencia de poder, carencia de sentido, aislamiento social, carencia de normatividad y enajenación de sí). Lewis Feuer, seis (la alienación de la sociedad de clases, de la sociedad competitiva, de la sociedad industrial, de la sociedad de masas, de la raza y de las generaciones).

Melvin Seeman trata de definir estrictamente las cinco formas clasificadas de alienación. Considera que la carencia de poder es “la sensación o la posibilidad que siente el individuo de que su propia actividad no pueda determinar el curso de los acontecimientos y situaciones que necesita”; la falta de sentido consiste en “la ausencia de claridad en el individuo con respecto a sus creencias, cuando no existe el standard mínimo de claridad individual en la decisión de sus actos”; la carencia de normatividad es la característica de una situación “en la que existe una sensación intensa de que se requieren conductas desaprobadas socialmente para conseguir determinadas metas sociales”; el aislamiento es característico de aquellos que:

“asignan un bajo nivel de gratificación a objetivos o creencias que en una sociedad dada tienen, por lo general, un alto valor”

Por último, enajenación de sí es:

“el grado de dependencia de una actuación determinada a las consecuentes gratificaciones ulteriores, estimulada por gratificaciones ajenas a la actividad misma”.<sup>92</sup>

Otros autores han eludido tanto una clasificación completa de las formas de alienación, como una definición precisa de estas formas. Eric y Mary Josephson señalan indirectamente y de una manera general lo que consideran como formas fundamentales de alienación, diciendo que:

“el hombre de las sociedades industriales contemporáneas se para súbitamente de la naturaleza, de sus viejos dioses, de la tecnología que ha transformado su medio ambiente y que ahora amenaza con destruirlo, de su trabajo y de sus productos, y de su ocio; se aleja de las complejas instituciones sociales, que tal vez le son útiles, pero con mayor probabilidad le manipulan, de la comunidad en la que vive y, sobre todo, de –sí mismo de su cuerpo y de su sexo, de sus sentimientos de amor y ternura y de su arte– de su actividad productiva y creadora”.<sup>93</sup>

No intentaremos enumerar todas las clasificaciones de las formas de alienación que se han propuesto hasta el presente. sino que en su lugar, mencionaremos únicamente *algunos* criterios fundamentales, a partir de los cuales podrían efectuarse –y actualmente se han efectuado– dichas dosificaciones.

Teniendo en cuenta la naturaleza de aquello que se aliena, podemos distinguir entre la alienación de objetos y de sujetos, y según los tipos fundamentales de objetos o sujetos podemos añadir ulteriores subdivisiones. Para los que consideran que el único sujeto posible es el hombre, la alienación del sujeto no será sino una denominación distinta para indicar una alienación del hombre. Si profundizamos en el concepto del hombre en tanto individuo, o bien, en tanto grupo o comunidad sociales, podremos distinguir la alienación individual y la alienación social. Atendiendo a las diferentes clases de alienación social, podemos distinguir la alienación de la sociedad en su conjunto (alienación del feudalismo, alienación del capitalismo, etc.), alienación de los grupos sociales (alienación del obrero, del intelectual, del burócrata, del productor, del consumidor, etcétera), alienación de las instituciones sociales (alienación del Estado, de la Iglesia, de las instituciones culturales, etc.).

Si consideramos aquello de lo que se aliena un sujeto, podemos distinguir la alienación de un objeto, o bien, la alienación de otro sujeto, y la alienación de sí mismo. Esta distinción no puede aplicarse a la alienación de objetos, pues un objeto no puede alienarse de sí, mientras que un sujeto puede alienarse de algo, de alguien, o bien, de sí mismo. Podemos añadir divisiones más amplias teniendo en cuenta los diferentes tipos de “sujetos”, así como los diferentes aspectos o facetas del sujeto (por ejemplo, alienación de la naturaleza, alienación de los semejantes, del cuerpo, de los sentimientos, de las necesidades, de las capacidades creadoras, etc.).

<sup>92</sup> *American Sociological Review*. vol. 24, n.º 6 (diciembre 1959). pp. 786, 788, 789, 790.

<sup>93</sup> E. and M. Josephson, *Man Alone*, pp. 10-11.

Con respecto al proceso de la alienación, podemos distinguir, según se realice la alienación a través de la propia actividad del sujeto, o a través de la actividad de otro, en alienación a través de sí mismo y alienación a través de otros. Evidentemente, la alienación de un objeto sólo puede ser una alienación a través de otros, mientras que la alienación de un sujeto puede tener lugar tanto a través de sí mismo y alienación de n objeto sólo puede ser una alienación a través de otros, mientras que la alienación de un sujeto puede tener lugar tanto a través de otros como de sí mismo.

Los criterios utilizados anteriormente para distinguir las formas de alienación pueden aparecer combinados entre sí. Así, el concepto de alienación tal como lo entiende Hegel y Marx, y siendo un *concepto* de gran interés para la filosofía, es el resultado de la síntesis de los tres criterios básicos anteriores. Aquello que Hegel y Marx denominan alienación de sí, es la alienación de un sujeto *de sí*, a través de sí mismo. La diferencia entre Hegel y Marx estriba en que éste sólo reconoce un sujeto alienado de sí (el hombre), mientras que Hegel considera a dos sujetos (el hombre y Dios o lo Absoluto). Algunos autores consideran que también podría referirse a la alienación de la “naturaleza” o del “mundo”. En los mitos religiosos encontramos ángeles alienados (v. gr. Lucifer) y en los cuentos infantiles y fábulas existen algunos animales alienados (el león cobarde, el zorro ingenuo), así como plantas (un abeto giboso, una rosa maloliente). Pero fuera de los cuentos infantiles (que cuando tratan de animales se refieren a hombres), el hombre es el único ser capaz de estar alienado de sí en el propio sentido de la palabra.

Podría objetarse que limitando *la alienación* al hombre, se *reduce* demasiado este concepto. Pero si el hombre no es solamente *un ser*, sino *el ser* (*dasjenige Seiende*), que es la *forma* más auténtica del Ser (*Form des Seins*) y que expresa el sentido d:l Ser en tanto Ser (*den Sinn des Seins ais Seins*). esta limitación no resulta tan drástica. Si las posibilidades más elevadas del Ser en su conjunto, de la “totalidad” del “mundo” o de la “naturaleza” no se realizan sin el hombre, la alienación del hombre puede considerarse como una forma de alienación de sí del “mundo” o de la “naturaleza” en su conjunto.

No obstante, si consideramos la alienación del hombre puramente como una entre otras formas de *alienación*. nuestro concepto de alienación sería realmente demasiado limitado, pues la alienación de sí es la “forma” decisiva de la alienación cuya comprensión descubre las perspectivas para la comprensión de todas las demás. Por lo demás, la mayoría de los fenómenos que aparentemente son una alienación del hombre de algo, no son sino una forma de su alienación de sí. Por ejemplo, la alienación del hombre de la naturaleza constituye también una forma de alienación de sí del hombre (pues él, en tanto ser natural, es una parte de la naturaleza).

## IV

No es difícil definir la alienación de sí como la alienación de un sujeto de sí a través sí mismo. Por el contrario, definir cómo y en qué sentido puede alienarse un sujeto de sí (ya sea un hombre individual o una sociedad) ya no resulta tan fácil.

Parece muy correcto afirmar que estar alienado de sí significa estar dividido interiormente, separado cuando menos en dos partes que se vuelven mutuamente extrañas. En tal caso, ¿por qué debemos referirnos a la “alienación de sí” y no a la “división interna” o “desdoblamiento”? El término “alienación de sí” parece indicar algunos o todos los siguientes aspectos:

1. La división en dos partes conflictivas no se efectúa desde el exterior, sino que es el resultado de una acción del sujeto mismo.
2. La división del sujeto en dos partes conflictivas no destruye la unidad del yo; el yo alienado de sí es, a pesar de su desdoblamiento, un yo.
3. No se trata simplemente de un desdoblamiento en dos partes que mantienen relaciones idénticas con el yo en su conjunto; la inferencia consiste en que una parte del yo representa al yo en su conjunto con mayor derecho que la otra parte, de manera que enajenándose de ella, la otra parte también se hace ajena al yo en su conjunto; la inferencia consiste en que una parte del yo representa al yo en su conjunto con mayor derecho que la otra parte, de manera que enajenándose de ella, la otra parte también se hace ajena al yo en su conjunto.

Puede especificarse y clarificarse la desigualdad de las partes procedentes de la división del yo alienado de sí, describiendo la alienación de sí como la separación de la “naturaleza” o “esencia” real del hombre de sus “propiedades” o existencia fáctica. En este caso, el hombre alienado de sí es un ser que de hecho no es lo que es en esencia, un ser cuya existencia real no corresponde a su esencia humana. Del mismo modo, una sociedad aliena de sí es aquella cuya existencia fáctica no corresponde a la esencia real de la sociedad humana.

¿Cómo es posible separar la existencia real del hombre de su esencia o naturaleza real? Si se concibe la esencia del hombre como algo compartido por todos los hombres, el sujeto alienado de su esencia humana no puede ser auténticamente un hombre. Por consiguiente, si es posible la alienación del hombre de su esencia, su esencia no puede concebirse como algo común a todos ellos. En tal caso, ¿cómo hemos de concebir la esencia?

Podemos concebir la esencia como un idea eterna y atemporal del hombre que el hombre real tiene que conquistar. Esta definición presenta un sinnúmero de dificultades y nos conduce a preguntas incontestables, como las siguientes: ¿Dónde y de qué manera existe semejante idea del hombre? ¿Qué camino o método nos conducirá a un conocimiento verdadero de ella? ¿Por qué razón el hombre real debe luchar por conseguirla?, *etc., etc.*

Según otra interpretación, la esencia del hombre es algo que pertenece realmente a los hombres, pero tan sólo a una parte de ellos, por ejemplo, a la mayor parte de los hombres existentes hasta el presente, o bien, a la mayoría de los hombres futuros, etc. Surgen nuevas dificultades, cualquiera que sea la definición que consideremos. ¿Por qué motivo una mayoría ha de ser más representativa de la naturaleza humana que una minoría? Si ya hemos admitido la separación de “esencia” y “existencia”, ¿por qué no debemos tener en cuenta la posibilidad de que esta separación tenga lugar en la mayoría?

Una tercera interpretación, quizá la más sugestiva, pretende mostrar que la esencia del hombre no es ni una idea eterna, ni una parte o facticidad, sino la suma de las posibilidades humanas históricamente dadas. Decir entonces que el hombre aliena su esencia humana, equivaldría a decir que el hombre aliena de sí la realización de sus posibilidades humanas históricamente dadas. Afirmar que el hombre no está alienado significaría que el hombre está al nivel de sus posibilidades, que a través de la realización de sus posibilidades crea constantemente posibilidades nuevas y superiores. La tercera interpretación parece más razonable que las dos primeras, sin embargo también nos conduce a preguntas difíciles de responder. ¿De qué manera existen estas posibilidades y de qué modo podemos descubrirlas? ¿Con qué criterio dividimos las posibilidades reales del hombre en humanas e inhumanas?

## V

Otra cuestión ha suscitado también muchas discusiones: ¿La alienación es una característica eterna y esencial del hombre en tanto que hombre, o sólo es una característica de una etapa histórica del desarrollo humano? Algunos filósofos (especialmente los existencialistas) afirman que la alienación es un momento estructural permanente de la existencia humana. El hombre en tanto que hombre está necesariamente alienado de sí, paralelamente a su existencia auténtica realiza una existencia no-auténtica y es ilusorio esperar que algún día el hombre viva solamente su existencia auténtica.

Por el contrario, según otra concepción, el hombre, no- alienado originalmente, se aliena a sí de sí mismo en el transcurso de su desarrollo, pero en el futuro retorna a sí mismo. Podemos hallar esta concepción en Engels y en muchos marxistas contemporáneos, y el mismo Marx parece inclinado a pensar que el hombre ha estado alienado de sí hasta el presente, pero que puede y debe retornar a sí mismo. En los *Manuscritos Económico-filosóficos*, Marx concibe el comunismo como la superación *positiva* de toda alienación y el retorno desde la religión, la familia, el Estado, etc., a su existencia humana, es decir, a su existencia *social*. La concepción del comunismo como la desalienación de la comunidad humana constituye también la base de todas las demás obras de Marx.

Si afirmamos que toda la historia de la humanidad, hasta la actualidad, es la historia de la alienación del hombre, se nos plantea el siguiente problema. ¿La historia se ha caracterizado por la supresión gradual de la alienación, o por el contrario, por su intensificación constante? Aquellos que creen en el progreso

aseguran que la alienación ha disminuido progresivamente; por el contrario, muchos filósofos y sociólogos contemporáneos consideran que la alienación ha aumentado constantemente de manera que es mucho más intensa y profunda en el capitalismo y en el socialismo burocrático contemporáneos que en cualquier época anterior. Un tercer grupo de autores sostiene que no es fácil evaluar el desarrollo de la alienación pues en algunos aspectos disminuye, mientras que en otros aumenta. Pero se insiste en que este problema no puede resolverse mediante consideraciones de “más” y de “menos”, sino que deben investigarse los diferentes tipos de caracteres alienados correspondientes a diferentes períodos de la historia humana.

Erich Fromm ha llevado a cabo un interesante estudio en este sentido, distinguiendo cuatro tipos fundamentales de orientaciones caracterológicas “no-productivas” (alienadas); la orientación receptiva, acumuladora, explotadora y mercantil, que considera característica de cuatro etapas sucesivas del desarrollo histórico. Según Fromm, estas cuatro formas se presentan en la alienada sociedad contemporánea, si bien no todas son igualmente típicas. La orientación receptiva es característica “en aquellas sociedades en las que el derecho de un grupo a explotar a otro está firmemente establecido”; la orientación explotadora se remonta a nuestros antepasados feudales y piratas, extendiéndose a los aventureros del siglo XIX; la orientación acumuladora “existió junto a la orientación explotadora de los siglos XVIII y XIX”, y la orientación mercantil es “definitivamente un producto moderno” y es característica del capitalismo del siglo XX.<sup>94</sup>

Podemos corroborar casi la totalidad de las concepciones esbozadas anteriormente y es difícil refutar la tesis según la cual la desalienación va en aumento. Vivimos en una época en la que las naciones de todos los continentes muestran una actividad y una energía sin precedentes para adueñarse de su propio destino, y la clase obrera de todo el mundo (a pesar de grandes diferencias entre los distintos países) consigue gradualmente no sólo mejores condiciones de vida, sino también una influencia cada vez mayor en la determinación de dichas condiciones, y tiene posibilidades cada vez mayores de transformar radicalmente la sociedad en conjunto. Pero también es difícil refutar la tesis según la cual la alienación se incrementa y consolida. En nuestra época, las relaciones entre las personas e individuos se basan en un egoísmo sin escrúpulos y el hombre se considera a sí mismo como una mercancía dispuesta a venderse al mejor mercado.

Si con estos argumentos u otros semejantes podemos corroborar ambas tesis opuestas, también podremos probar la tesis “media” (la tercera), que afirma que la alienación decrece en algunos aspectos, mientras que en otros aumenta. De ello se desprende necesariamente una pregunta planteada en estos términos, molesta por su carácter ecléctico: ¿Podemos afirmar, o por lo menos establecer aproximadamente, si la alienación en conjunto aumenta o disminuye?

<sup>94</sup> E. Fromm, *Man for Himself* (New York, 1941), pp. 79-81; E. Fromm, *Ética y Psicoanálisis* (México: F.C.E.)

La respuesta puede parecer afirmativa en principio; pero consideramos un solo aspecto de la alienación: ¿El hombre es menos humano si guisa en una olla a otro hombre, como el caníbal, o cuando tortura a un hereje, como el inquisidor de la Edad Media? ¿Cuando mata científicamente a mujeres y niños en los campos de concentración, como los nazis? Insistir en estos momentos sobre el avance o regresión de la alienación parece sólo un acto de pedantería humana. Si bien es imposible comparar cuantitativamente formas de alienación de aspectos semejantes y cualitativamente distintas, es más difícil aún hallar un standard cuantitativo general del incremento o disminución de la alienación que sea aplicable a la sociedad en conjunto.

Si el proceso de alienación y desalienación no puede expresarse mediante índices cuantitativos, ¿tenemos que limitarnos a afirmar que han surgido diferentes formas de alienación en el curso de la historia, que se han superado para substituirse por otras formas nuevas? Dicha afirmación parece demasiado simple.

¿No deberíamos buscar la clave que nos proporcionará una comprensión mejor de la historia previa de la relación entre el proceso de alienación y desalienación, en su relación presente? ¿Acaso la especificidad del momento presente de la historia, no reside en el hecho de que la contradicción entre la alienación y la desalienación es tan aguda que no puede resolverse con formas de alienación nuevas o más refinadas, sino a través de una desalienación radical?

## VI

Para los que consideran la alienación como un fenómeno histórico, se plantea, naturalmente, el problema de la “abolición de la alienación” (“desalienación”).

Una concepción ampliamente extendida considera posible la desalienación absoluta, es decir, la abolición total de las alienaciones sociales e individuales. Algunos de los portavoces de esta concepción tan optimista también sostienen que en los países socialistas ha sido eliminada la alienación ya en su misma base, y sólo sobrevive como demencia individual, o bien como “vestigio insignificante del capitalismo”. Los portavoces más realistas de esta concepción no niegan el hecho de que en países que se consideran socialistas existen muchas formas “viejas”, e incluso “nuevas” de alienación, pero insisten en que todas estas formas de alienación están destinadas a desaparecer en etapas más maduras del socialismo.

No es difícil ver que estas concepciones son insostenibles. La desalienación absoluta sólo sería posible si el género humano fuera algo definitivamente acabado e intransformable. Por esta razón hemos de sostener, en contra de los defensores de la desalienación absoluta, que sólo es posible una desalienación relativa. Es imposible suprimir la alienación, pues la “esencia” o “naturaleza” humana no es algo dado e intransformable que pueda realizarse de una vez para siempre, pero podemos, crear una sociedad básicamente no-alienada que impulse el desarrollo de individuos humanos realmente, no-alienados.

Al profundizar en la esencia de la alienación, se plantean nuevas condiciones para su supresión. Los que conciben la alienación de sí como un hecho “psicológico”, como un “hecho de la vida del Yo del individuo humano”, refutan la importancia y el significado de cualquier cambio a externo”, de “circunstancias”, y proponen como única alternativa el esfuerzo moral individual, “una revolución en el ámbito del yo”.<sup>95</sup> Los autores que consideran la alienación de sí como “el resultado de un proceso neurótico”, están totalmente dispuestos a ofrecer un tratamiento médico psicoanalítico, considerando que la “experiencia nueva y creadora de adaptación y comprensión, en una relación médico-paciente calurosa, sincera y confiada”, es “el factor terapéutico más importante”.<sup>96</sup>

Por el contrario, otros filósofos y sociólogos, cuyas concepciones se basan en una variante degenerada del marxismo denominada “determinismo económico”, consideran al individuo como un producto pasivo de la organización social, conciben la totalidad de la organización social como la consecuencia de una organización determinada de la vida económica, la cual es el resultado inevitable de las formas dominantes de propiedad (que según esta concepción, puede ser propiedad privada o propiedad colectiva-estatal). Para estos “marxistas”, el problema de la desalienación se reduce a la cuestión de la transformación social, y ésta, a su vez, se reduce al problema de la abolición de la propiedad privada.

Marx, al criticar “la doctrina materialista, según la cual los hombres son productos de las circunstancias y de la educación” ponía de relieve que “son precisamente los hombres quienes transforman las circunstancias” y que:

“la convergencia de la transformación de las circunstancias y de la actividad humana sólo puede concebirse y comprenderse racionalmente como *praxis revolucionaria*”.<sup>97</sup>

Partiendo de estas ideas podemos elaborar una concepción diferente del proceso de desalienación, una concepción en la que la desalienación de la sociedad y de los individuos esté estrechamente ligada, en la que la desalienación no pueda realizarse sin los demás, ni pueda reducirse a los demás. Es posible crear un sistema que potencie e impulse el desarrollo de individuos desalienados, pero es imposible organizar una sociedad que produzca automáticamente estos individuos. Un individuo no-alienado es aquél que se realiza a sí mismo como ser de la praxis, libre y creador, y la libre creatividad no puede ofrecerse como un obsequio, ni imponerse desde fuera. El individuo sólo puede devenir libre a través de su propia actividad.

Si la desalienación no puede reducirse a la desalienación social, ésta tampoco puede concebirse como una transformación de la vida económica que ocasionaría automáticamente una transformación de todos los demás aspectos o esferas de la vida social. La división de la sociedad en esferas independientes y conflictivas entre sí (economía, política, derecho, arte, moral, religión, etc.) y el predominio de la esfera económica, lejos de ser hechos eternos, son, según Marx, características de una sociedad alienada. La

<sup>95</sup> R. Tucker, *Philosophy and Myth in K. Marx* (Cambridge, 1961). pp. 240-241.

<sup>96</sup> F. A. Weiss In E. and M. Josephson. *Man Alone*, p. 479.

<sup>97</sup> Engels, *Basic Writings on Politics and Philosophy*, p. 244

desalienación de la sociedad, pues, es imposible sin la abolición de la alienación de las diferentes actividades humanas.

Asimismo, el problema de la desalienación de la vida económica no se resuelve mediante la simple abolición de la propiedad privada. La transformación de la propiedad privada en propiedad estatal (ya sea una propiedad estatal “capitalista” o “socialista”), no constituye una transformación esencial de la situación de la clase obrera, los trabajadores. La desalienación de la vida económica exige también la abolición de la propiedad estatal y su transformación en propiedad social real, y ello no puede llevarse a cabo sin la organización de la vida social sobre la base de la autogestión de los productores inmediatos.

Sin embargo, la autogestión obrera, si bien es una condición necesaria para la desalienación de la “esfera” económica de la vida humana, no es por sí misma una *condición* suficiente. La autogestión obrera no resuelve automáticamente el problema de la desalienación, de la distribución y del consumo, ni tampoco es una condición suficiente para resolver por sí misma la desalienación de la producción. Algunas formas de alienación en la producción tienen su raíz en la naturaleza de los medios de producción contemporáneos y en la organización del proceso productivo, de manera que no pueden eliminarse a través de una simple transformación de las formas de gestión de la producción. Se han hallado y comprobado algunos métodos que conducen a la desalienación, otros todavía están por descubrir y comprobar.

## EL HOMBRE COMO ANIMAL ECONÓMICO Y EL HOMBRE COMO PRAXIS

Según una concepción ampliamente extendida, Karl Marx investigó y determinó la relación existente entre las diferentes “esferas” del hombre y descubrió el factor que determina permanentemente el desarrollo social en la producción material de los medios de subsistencia. Para expresarlo con mayor precisión, se cree que Marx llegó a la conclusión de que las fuerzas materiales de producción constituyen las condiciones determinantes de las relaciones de producción entre los hombres, las cuales, a su vez, determinan directamente las formas del Estado y las formas jurídicas, e indirectamente, todas las formas de la conciencia social (teorías políticas y jurídicas, moral, arte, filosofía y religión).

Ello no significa que las condiciones de las fuerzas productivas determinen mecánicamente las condiciones políticas y espirituales de una época. También existe una influencia recíproca entre las diferentes formas de superestructuras político-jurídicas e ideológicas, así como una reversión de la superestructura sobre la infraestructura. Pero en definitiva, la “base” ha tenido y sigue teniendo la prioridad. La producción económica (la producción de los medios materiales de subsistencia) será y ha sido siempre la principal esfera determinante de la vida social, en otras palabras, en su esencia el hombre es un *animal económico*.

Teniendo en cuenta que en la producción material las fuerzas productivas determinan las relaciones de producción y que las herramientas o los instrumentos de producción son los elementos fundamentales de las fuerzas productivas, podríamos afirmar todavía con más exactitud que el hombre es un *animal productor de instrumentos o herramientas de trabajo*.

La concepción del hombre como animal económico es de entrada auténticamente marxista y aparece claramente en Marx y en la mayoría de los marxistas importantes.

En el famoso prefacio de los *Gründrisse*, Marx sostiene que las “relaciones jurídicas” y “las formas del Estado” tienen su raíz en las condiciones materiales de la vida”, es decir, “la sociedad civil”, cuya “anatomía” debe de investigarse en la “economía política”. Asimismo, afirma que “las fuerzas materiales de producción”, es decir, la estructura económica de la sociedad”, determinan las “relaciones de producción” y constituyen la “base real” de la superestructura jurídica y política” a la que corresponden determinadas “formas de conciencia social”. Cuando las “fuerzas materiales de producción” entran en conflicto con las “relaciones de producción” existentes, comienza el “período de revolución social”. Junto a la transformación de la base económica”, tiene lugar la transformación de “toda la enorme supraestructura”, es decir, de las formas “jurídicas, políticas religiosas, estéticas o filosóficas”, es decir, las formas “ideológicas.”<sup>98</sup>

<sup>98</sup> Marx, Engels, *Basic Writings on Politics and Philosophy*, pp. 43-44.

Por consiguiente, para Marx parece indiscutible que el desarrollo de las fuerzas materiales de producción determinan la totalidad del desarrollo social en su esencia. Por otra parte, en este texto clásico no se menciona la influencia recíproca de la superestructura sobre la base.

Este concepto sobre la relación entre la base y la superestructura fue muy apreciado por Engels, el cual consideraba que Marx descubrió la ley de la evolución de la historia humana, así como Darwin descubrió la ley de la evolución de la naturaleza orgánica. Pero Engels no solamente atribuyó un enorme valor a la concepción de la historia de Marx, sino que reiteradamente la explicó la defendió y la difundió. En numerosas ocasiones, para refutar la deformación y simplificación de la concepción materialista de la historia de Marx, criticó aquellos autores que pretendían que este concepto demostraba cómo el factor económico era el único factor determinante de la historia. Incluso en su carta a J. Bloch, del 21-22 de septiembre de 1890, en la que se destaca la “interacción” de todos los factores de la totalidad social, sostiene que la producción y la reproducción de la vida real es el “factor fundamental y determinante de la historia” y que en la interacción de todos los factores “el desarrollo económico se afirma finalmente como necesario.”<sup>99</sup>

Todas estas importantes citas parecen confirmar dichas concepciones fundamentales.

Antonio Labriola, intérprete excelente de la concepción de la historia de Marx, criticó agudamente todos los intentos de convertirla en una doctrina que considera el factor económico como determinante de la totalidad; no obstante, denomina en ocasiones a la concepción de Marx “materialismo económico”. Ello se explica por el hecho de que, de la misma manera que Engels, él considera que el “factor económico”, si bien no es el *único* factor determinante, sí es el factor que determina fundamentalmente el desarrollo social. En su ensayo bien conocido *El Materialismo Histórico*, Labriola destaca brillantemente el carácter “muy complejo, a menudo sutil, tortuoso y no siempre visible” del proceso de transición de la infraestructura a “todo lo demás”; sin embargo, cree firmemente que la “estructura económica de la base” es fundamentalmente “determinante de todo lo demás.”<sup>100</sup>

George Plejanov rechaza en muchas ocasiones el término “materialismo económico” y la teoría de que el factor económico es, en definitiva, el factor predominante en la historia, pero esto no le impide denominar repetidas veces al hombre “un animal productor de herramientas”. Esta contradicción aparente puede explicarse por el hecho de que bajo “factor económico” quiere dar a entender “orden económico” o bien, “relaciones económicas”, y no únicamente las fuerzas materiales productivas, cuyo desarrollo determina fundamentalmente, según su concepción, la evolución de las relaciones socioeconómicas. El que considerase falso atribuir una importancia determinante al factor económico no le impidió exponer la concepción de Marx y Engels sobre la relación entre la “base” y la “superestructura” mediante la siguiente “fórmula”:

<sup>99</sup> Marx, Engels, *Ibid.*, pp. 397-98

<sup>100</sup> A. Labriola. *Essays on the Materialistic Conception of History*, (Chicago. 1904), p. 152.

- 1) Las condiciones de las fuerzas productivas;
- 2) Las relaciones económicas condicionadas por estas fuerzas productivas;
- 3) El régimen socio-político erigido sobre una base económica dada;
- 4) La psicología del hombre en la sociedad, determinada en parte directamente por las condiciones económicas y en parte por la totalidad del régimen socio-político erigido sobre la base económica:
- 5) Diversas ideologías que reflejan esta psicología...<sup>101</sup>

También Lenin era partidario de la tesis que sostiene que la totalidad de desarrollo de la sociedad humana está determinada por el desarrollo de las fuerzas productivas-materiales:

“Las relaciones que los hombres establecen entre sí en la producción de los objetos necesarios para la satisfacción de sus necesidades humanas dependen del desarrollo de las fuerzas productivas. En fin, en estas relaciones debe encontrarse la explicación de todos los fenómenos de la vida social, de las aspiraciones humanas, de las ideas y de las leyes.”<sup>102</sup>

Stalin también parece estar de acuerdo con Marx, Engels y Lenin. Consideraba que el origen de la “vida espiritual de la sociedad” y de las “instituciones políticas” debe de buscarse en las “condiciones de la vida material de la sociedad” y que el *modo de producción de los medios de subsistencia* necesarios para la existencia humana, el *modo de producción de los objetos materiales*, constituyen las “fuerzas preponderantes” en la complejidad de factores de la vida material. El modo de producción se compone de las fuerzas productivas y de las relaciones de producción, y una de las características esenciales de la producción consiste en que:

“sus cambios y desarrollo comienzan siempre con los cambios y desarrollo de las fuerzas productivas y fundamentalmente con los cambios y desarrollo de los medios de producción.”<sup>103</sup>

En base a todo lo anterior podríamos concluir:

1. Karl Marx y sus continuadores más significativos sostuvieron la existencia de esferas diferentes de la actividad humana entre las que existe una relación muy estrecha, pero si bien existe una mutua interacción entre dichas esferas, presentan una relación fundamental constante, la “esfera económica” determina directamente la “esfera política y jurídica” e indirectamente todas las esferas de la “conciencia social”.
2. La concepción de la historia de Marx no es “económica”, si bajo este término se entiende la concepción que sostiene que el factor económico es el único factor determinante de la historia, pero es “económica” si por ella entendemos aquella concepción de la historia que atribuye al factor económico un papel

<sup>101</sup> G. Plejanov, *Fundamental Problems of Marxism*. (New York, D. Riazanov, International Publishers), p. 72

<sup>102</sup> V. I. Lenin, Marx, Engels, *Marxism* (New York: International Publishers, 1935), p. 36; V. I. Lenin, *Marx, Engels y el Marxismo* (Moscú: Ediciones en lenguas extranjeras).

<sup>103</sup> *History of the C.P. of the S.U. (b.)*, pp. 181. 188-193.

determinante fundamental. Según esta concepción el hombre no es únicamente un “animal económico” (o bien, “animal productor de herramientas”), sino que el hombre es un “animal económico” fundamentalmente.

Aparentemente, estas conclusiones son irrefutables, pero, en ocasiones, la apariencia externa es ilusoria. Especialmente las citas pueden ser falaces.

## II

Preguntémosnos, pues, sobre la famosa “fórmula” del materialismo histórico –la fórmula que expuso Marx tan enérgicamente, que Engels explicó en forma tan brillante, que Labriola formuló con tanta belleza, que Plejanov sistematizó claramente, que Lenin propagó con pasión, en fin, que Stalin canonizó definitivamente.

¿Aceptaba Marx esta fórmula, o acaso *podía* considerar que ésta encierra toda la historia posible, o cuando menos, toda la historia conocida-hasta-ahora y previsible en la actualidad? ¿O bien, pensó que su “fórmula” correspondía tan sólo a un período limitado en el tiempo y transitorio en el desarrollo histórico del género humano?

Aparentemente, esta pregunta puede ser inadecuada. En los textos de Marx y de sus continuadores citados anteriormente no existe ninguna limitación temporal, por lo demás, en la famosa cita, Marx afirma con toda claridad:

*La conclusión general* a la que he llegado... puede resumirse del modo siguiente...” Parece que la citada concepción de la relación entre las “fuerzas productivas”, “estructura económica”, “superestructura política y jurídica” y las “formas de conciencia social” está expuesta como una concepción que corresponde a todo el pasado histórico que conocemos y al futuro previsible.

Sin embargo, la tesis de que todas las “esferas” (o “ámbitos”, “factores”, “elementos”, “formas”, o cualquier otra denominación) tuvieron y tendrán siempre la misma relación entre sí, presupone la existencia eterna de dichas esferas, presupone concebirlas como momentos constitutivos (elementos, aspectos) constantes del ser social humano.

¿Pero Marx y sus seguidores creyeron en la perpetuidad de las “esferas” de la vida social mencionadas? ¿No consideraron que, cuando menos, algunas de dichas “esferas” o “formas” eran históricamente transitorias? ¿Acaso Engels no expresó una concepción común a los marxistas al escribir que el Estado “no ha existido desde la eternidad”, que han existido sociedades “en las que no existía la concepción del Estado ni del poder estatal”, y que con la desaparición de las clases sociales “el Estado caerá definitivamente”?<sup>104</sup>

Si el Estado no es una forma permanente de la vida social humana, sino tan sólo una forma transitoria históricamente, tampoco lo que afirman Marx, Engels y los marxistas acerca de la relación existente entre la estructura económica y las formas del Estado y las instituciones (por ejemplo, que las “formas materiales de vida” determinan las “formas de gobierno”, o que el “grado de

<sup>104</sup> F. Engels, *The Origin of the Family, Private Property and the State*. pp. 283-84.

desarrollo económico” constituye la base sobre la que se desarrollan “las instituciones estatales”) pueden interpretarse como la descripción de una relación constante y característica de toda sociedad humana.

En los trabajos sobre el materialismo histórico citados anteriormente, no sólo se hace referencia al Estado, sino también a la jurisprudencia, a las leyes, a la política y la religión, a las jerarquías y clases sociales, a las luchas de clases y revoluciones sociales. ¿Acaso son éstos los momentos constitutivos de toda sociedad humana y de todo desarrollo histórico? ¿O son únicamente fenómenos históricos transitorios? ¿Toda sociedad, por ejemplo, está dividida necesariamente en clases antagónicas y el movimiento histórico sólo puede desarrollarse a través de la lucha de clases y de la revolución social?

Si consideramos –con Marx y los marxistas– que el Estado, el derecho, la política, la religión, las clases, la lucha de clases y la revolución social son únicamente fenómenos históricos transitorios, característicos de una etapa determinada de la historia humana, la teoría que explica su interrelación no puede ser una teoría general de la historia o de la sociedad. Por consiguiente, la famosa “fórmula” de la relación existente entre los diferentes “factores” o “elementos” de la vida social no puede aplicarse a todas las épocas, sino únicamente a una determinada etapa, una etapa transitoria del desarrollo histórico. ¿De qué etapa histórica se trata?

El fragmento de Marx indicado anteriormente termina con las siguientes palabras, omitidas casi siempre en las citas:

“En líneas generales podemos designar *los modos de producción asiático, antiguo, feudal y el burgués moderno* como otras tantas épocas en el desarrollo de las formaciones económicas de la sociedad. Las relaciones burguesas de producción son la última forma antagónica del proceso social de producción –antagónica, no en el sentido del antagonismo individual, sino del surgimiento de las condiciones que rodean la vida de los individuos en la sociedad; a su vez las fuerzas productivas que se desarrollan en el seno de la sociedad burguesa crean las condiciones materiales para la solución de este antagonismo. Por consiguiente, la formación social constituye el capítulo final de la etapa prehistórica de la *humanidad*.<sup>105</sup>

Esto indica que la relación entre la base y la supra-estructura esbozada en el prefacio de la *Contribución a la Crítica de la Economía Política* es válida únicamente para la prehistoria de la sociedad humana, o más precisamente, para la etapa histórica estudiada por Marx, especialmente el modo de producción asiático, antiguo, feudal y burgués moderno. Al final de esta cita, Marx no se refiere ni al comienzo de la prehistoria (la sociedad primitiva preclasista) ni a la historia propiamente humana (la futura sociedad sin clases). Es obvio que estas dos épocas, que Marx omite, se diferencian esencialmente del período histórico de la sociedad de clases.

<sup>105</sup> Marx, Engels, *Basic Writings on Politics and Philosophy*, p. 44.

## III

Si el hombre es un ser que surge históricamente, separándose del reino animal, y si la sociedad primitiva pre-clasista es la primera sociedad en la que el hombre existe como un ser esencialmente distinto al animal, es obvio que, por sus características, esta sociedad estuviera relativamente “más cerca” del reino animal, es decir, que las leyes biológicas que rigen el reino animal se exteriorizarán en ella de un modo mucho más intenso y más auténtico que en cualquier sociedad posterior.

Engels, que dedicó un considerable estudio a estas cuestiones, llegó a conclusiones que confirman tales ideas. En el prólogo de *El Origen de la Familia, la Propiedad y el Estado* escribe:

“Según la teoría materialista, el móvil esencial y decisivo al que obedece la humanidad en la historia, es la producción y la reproducción de la vida inmediata. A su vez, éstas son de dos clases. Por una parte, la producción de los medios de subsistencia, de todo aquello que sirve de alimento, vestido, domicilio y de los utensilios necesarios para ello; por otra, la producción del hombre mismo, la propagación de la especie. Las instituciones sociales bajo las que viven los hombres de una época y de un país determinados, están íntimamente vinculadas con estas dos especies de producción, por el grado de desarrollo del trabajo y por el de la familia.”<sup>106</sup>

Estas palabras de Engels fueron duramente criticadas en la Unión Soviética. Por este motivo, los editores de su obra subrayan que:

“Engels peca de imprecisión al señalar la propagación de las especies y la producción de los medios de subsistencia, como las causas determinantes del desarrollo de la sociedad y de las instituciones sociales. En el texto propiamente dicho de *El Origen de la Familia, la Propiedad y el Estado*, el mismo Engels demuestra a través de un análisis concreto que el modo de producción material es el principal factor que condiciona el desarrollo de la sociedad y de las instituciones sociales.”<sup>107</sup>

Según esta crítica, Engels sostiene, en dicho prólogo, la teoría de que existen dos factores determinantes en la historia de igual importancia: la propagación de las especies (factor biológico) y la producción de los medios de subsistencia (factor económico); además, Engels considera que esta teoría es válida para toda la historia. Sin embargo, este error se corrige en el conjunto de la obra al confirmar concretamente la teoría correcta que considera la economía como único factor determinante de la historia.

No es nada difícil constatar que en la cita anterior, Engels no sostiene la teoría de los “dos factores” tal y como se le atribuye, y que la concepción que sostiene no contradice su propio análisis en la obra, sino que por el contrario es un sumario de los resultados del conjunto de la investigación.. El texto arriba citado continúa:

<sup>106</sup> *Ibid.*. fn. 7, pp. 8-9.

<sup>107</sup> *Ibid.*

“*Cuanto menos desarrollado está el trabajo*, más restringida es la cantidad de sus productos y, por consiguiente, la riqueza de la *sociedad*; *más subordinado se halla el orden social a los vínculos de la consanguinidad*. El trabajo, en esta organización social fundada “en los lazos de familia, es cada vez menos productivo; con ella se desarrollan la propiedad privada y el cambio de productos, la diferencia de fortunas, la valorización de la mano de obra extraña y, por consiguiente, los antagonismos de clase: elementos sociales, nuevos todos ellos, que, en el transcurso de las generaciones, se esfuerzan por adaptar la antigua constitución social a condiciones nuevas, hasta que a la postre la incompatibilidad entre una y otra acarrea una revolución completa. La sociedad antigua, cimentada en la consanguinidad, desaparece con el choque de las clases sociales recién formadas y cede el paso a una *sociedad nueva* resumida en el Estado, cuyas unidades constituyentes ya no son los lazos familiares, sino vínculos locales, *una sociedad en la que el orden de la familia está sometido totalmente al orden de la propiedad*, y en el seno de la cual tienen libre curso estos antagonismos y estas luchas de clases que componen toda la historia “*escrita*” hasta nuestros días.”<sup>108</sup>

Engels no sostiene que el factor “biológico” (la propagación de las especies) y el “económico” (la producción de los medios de subsistencia) hayan tenido y tengan siempre la misma importancia. En la sociedad primitiva sin clases el factor biológico predominó durante una etapa determinada. Sin embargo, en esta sociedad existe, desde sus comienzos, una producción de medios de subsistencia –“el factor económico”– que ejerce cierta influencia en su desarrollo. Con el desarrollo de las fuerzas productivas, este factor adquiere una importancia cada vez mayor y con la transición a la sociedad de clases se hace predominante.

Así, pues, las concepciones de Engels en el prefacio de *El Origen de la Familia, la Propiedad y el Estado* confirman las tesis de otros marxistas y la suya propia expuesta en el texto citado al principio de este capítulo. Aquéllos mantienen que el factor económico es el factor predominante en la sociedad de clases y en la obra de éste se sostiene que en la sociedad primitiva pre-clasista el factor económico está subordinado al factor “biológico” en una primera etapa, pero que la relación entre ambos factores cambia permanentemente, siendo así que con el transcurso del tiempo el factor “económico” adquiere progresivamente mayor importancia. En la sociedad de clases el factor “económico” se hace predominante y “el orden de la familia está sometido totalmente al orden de la propiedad”.

#### IV

Se podría admitir que en la sociedad primitiva pre-clasista el factor económico no fue el único factor determinante y sostener, no obstante, la tesis de que en la historia humana el factor económico ha sido y será siempre el factor determinante.

Por consiguiente, podríamos afirmar que la llamada sociedad primitiva pre-

<sup>108</sup> *Ibid.*. fn. 7, pp. 9-10. (la palabra “escrita” subrayada por Engels).

clasista, en caso de que haya existido alguna vez de la manera descrita, no fue una *sociedad humana* en el sentido estricto del término, sino una forma transitoria entre la grey animal y la sociedad humana. ¿Acaso el mismo Engels no dividió la “sociedad primitiva” en las épocas de “salvajismo” y “barbarismo” reservando el término “civilización” para la sociedad de clases? Si los “salvajes” y los “bárbaros” pertenecen únicamente a una etapa de transición del animal al hombre, ¿no es evidente que se tendrían que conjugar la influencia de los factores biológicos con la de los factores económicos? Pero el hombre en tanto que hombre es un animal económico, por consiguiente únicamente podremos decir que una sociedad es humana cuando en ella el factor económico sea determinante. El hombre se constituyó definitivamente en el momento en que el factor económico se hizo determinante, cuando se estableció la relación descrita anteriormente, y mientras exista el hombre estos factores, como su relación mutua permanecerán inalterables.

Esta argumentación plantea el siguiente problema: ¿El llamado salvaje o bárbaro es únicamente un eslabón entre el animal y el hombre, o bien, es un *hombre* “salvaje” o “bárbaro”? ¿Acaso no es menor la diferencia que separa a un “salvaje” o un “bárbaro” de un hombre a civilizado” de la sociedad de clases que aquella que separa al salvaje más salvaje del mono más desarrollado?

Surge también otro problema: ¿El hombre es un ser condenado al estancamiento? ¿El hombre, una vez constituido, ha de mantenerse inalterable para siempre?

Para responder a esta pregunta volvamos nuevamente a Plejanov. En él encontramos, junto a la concepción del papel constantemente determinante de las fuerzas productivas, la idea de que el hombre en tanto hombre y la sociedad en tanto sociedad no pueden caracterizarse por una relación constante de factores, pues esta relación cambia históricamente. En su obra *Acerca del Factor Económico* escribe:

“Sabemos, por los descubrimientos de los materialistas modernos, que las relaciones económicas de toda sociedad no están determinadas únicamente por las propiedades de la naturaleza humana, sino también por las condiciones de las fuerzas sociales de producción. Las relaciones socio-económicas también se transforman con el desarrollo de las fuerzas de producción. Con la transformación de estas relaciones cambia, también, la naturaleza del hombre social, y con la transformación de esta naturaleza, se transforma la relación mutua entre los diferentes factores de la vida social. Éste es un “aspecto” muy importante, y podría decirse que quienes lleguen a entenderlo, lo habrán comprendido todo.”<sup>109</sup>

¿Cómo cambian las relaciones entre los diferentes factores?

“La economía influye en la conducta humana, en ocasiones a través de la política, otras veces a través del arte o de la ideología y tan sólo ocasionalmente, en las *etapas posteriores del desarrollo social*, la economía aparece en su forma genuinamente “económica”. Con mayor frecuencia influye en las personas a través del conjunto de estos factores,

<sup>109</sup>G. V. Plejanov. *Izbrannye filosofskie proizvedenija* (Obras filosóficas escogidas) vol. II (Moscú, 1956), p. 286.

de manera que tanto su relación mutua, como el poder de cualquiera de ellos en particular, depende del tipo de relaciones sociales establecidas sobre una base económica determinada, relaciones determinadas, a su vez, por la naturaleza de esta base. En diferentes etapas del desarrollo económico, toda ideología sufre en grado desigual la influencia de otras ideologías. Así, primitivamente, el derecho estaba supeditado a la religión –por ejemplo, en el siglo XVIII– que sucumbe ante la influencia de la filosofía. La filosofía tuvo que afrontar una dura lucha para suprimir la influencia de la religión sobre el derecho. Esta lucha aparece como una lucha de conceptos abstractos y nos parece que cada “factor” individual adquiere o pierde su importancia debido a su propio poder y a las leyes inmanentes del desarrollo de su poder, mientras que en realidad su destino está determinado totalmente por el curso del desarrollo de las relaciones sociales.”<sup>110</sup>

De esto se desprende que la importancia relativa de los factores se transforma y, por otra parte, que permanece sin alterarse el hecho de que las fuerzas productivas determinan la economía, la cual constituye la base de todos los demás factores. Éstos son múltiples:

“En primer lugar, cualquier “materia” científica particular –“rama” de la ciencia– versa sobre un “factor” particular; en segundo lugar, podemos enumerar multitud de factores en cada rama particular. ¿La literatura es un factor? Sí, es un factor. ¿Y la poesía dramática? También es un factor. ¿Y la tragedia? No veo razón alguna para negarnos a reconocerla como un factor. ¿Y el drama burgués? También es un factor. En una palabra, no existe fin para los factores.”<sup>111</sup>

Como vemos, Plejanov considera la existencia de un número inmenso de factores del desarrollo social y cree que la relación entre ellos se modifica constantemente, si bien, el factor económico es, en un sentido más amplio, definitivo en el suceder total de la historia. Mediante las correspondientes citas podríamos demostrar que Marx y Engels coincidían con esta concepción. Con todo esta tesis probablemente no sería muy debatida por lo que es mejor acudir a una pregunta que puede ser polémica: ¿las relaciones variables de los factores del desarrollo social, limitadas por el predominio del factor económico, han de persistir en la futura sociedad sin clases?

## V

Frecuentemente se ha interpretado la teoría de la alienación de Marx como el pronóstico del retorno de lo que el hombre fue en el pasado. Nada es más incorrecto que tal afirmación. “*La poesía de la revolución social del siglo XIX no puede inspirarse en el pasado, sino en el futuro.*”<sup>112</sup>

¿En qué consiste la poesía del futuro? En su obra “*Algo sobre la Historia*”,

<sup>110</sup> *Ibid.*, p. 292

<sup>111</sup> *Ibid.*, vol. II, p. 293

<sup>112</sup> Marx, Engels, *Basic Writings on Politics and Philosophy*, pág. 323

Plejanov critica duramente el “materialismo económico” del historiador francés P. Lacombe. La concepción de Lacombe de que el factor económico es siempre decisivo significa, para Plejanov, que este historiador considera la sociedad capitalista como la forma necesaria del Ser del hombre civilizado, de que considera la naturaleza del hombre de la sociedad capitalista como la naturaleza humana general. El “materialismo económico” de Lacombe es, según Plejanov, una “difamación del género humano”.

Plejanov admite, en su crítica a Lacombe, que los hombres han sido hasta la actualidad “esclavos de su propia economía social”, sin embargo, considera que el hombre no está condenado a permanecer siempre bajo estas condiciones. cree en la “*posibilidad del triunfo de la razón humana sobre las fuerzas ciegas de la necesidad económica.*”<sup>113</sup>

La poesía de la revolución social de los siglos XIX y XX, no extrae el futuro precisamente de esta idea?

Al afirmar que la razón humana puede triunfar sobre las fuerzas ciegas de la necesidad económica, Plejanov pone de relieve que esta idea pertenece a Marx y Engels.

“Marx y Engels tuvieron un ideal, un *ideal* muy definido: la subordinación de la *necesidad* a la *libertad*, de las *fuerzas ciegas de la economía* al *poder de la razón humana.*”<sup>114</sup>

Podemos comprobar que en este punto Plejanov interpreta correctamente el pensamiento de Marx y Engels. Engels nos ofrece una respuesta muy clara a la cuestión de si las fuerzas productivas serán siempre el factor determinante de la historia:

“En la medida en que nos neguemos obstinadamente a comprender la naturaleza y el carácter de estos medios sociales de producción –y esta comprensión se cierne sobre el núcleo del modo de producción capitalista y contra sus defensores– y mientras estas fuerzas actúen a pesar nuestro y contra nosotros, nos dominarán, como anteriormente hemos mostrado en detalle. No obstante, una vez comprendida su naturaleza y en manos de los productores trabajando en comunidad, estas fuerzas pueden transformarse de *demonios superiores en siervos obedientes.*”<sup>115</sup>

Engels continúa, desarrollando esta idea:

“Cuando la sociedad se apodere de los medios de producción quedará suprimida la producción de comodidades y simultáneamente se abolirá el poder del producto sobre el productor. La anarquía de la producción social se substituirá por su organización sistemática y definida. Desaparecerá la lucha por la existencia individual y por consiguiente, el hombre se separará, por primera vez y definitivamente, del reino animal, surgiendo de las condiciones de existencia meramente animales, condiciones de vida auténticamente humanas. *La totalidad de la esfera de las condiciones vitales* que rodean al hombre y que hasta ahora le han

<sup>113</sup> Plejanov, *Selected Philosophical Works*, vol. II, p. 233

<sup>114</sup> *Ibid.*

<sup>115</sup> Marx, Engels, *Basic Writings on Politics and Philosophy*, pág. 105.

dominado, *se pondrán ahora bajo el dominio y el control del hombre*, por primera vez, dueño real y consciente de la naturaleza, puesto que a partir de este instante será el amo real de su propia organización social. Las leyes de su propia actividad social, que hasta ahora han estado frente a frente con el hombre, como leyes naturales, extrañas a él y que le dominan, podrán utilizarse con pleno conocimiento y por tanto, podrán ser dominadas por el hombre. *La propia organización social humana*, enfrentada hasta ahora al hombre como una necesidad impuesta por la naturaleza y por la historia, *se transformará a partir de este instante en el resultado de su propia actividad libre*. Las fuerzas objetivas extrañas que han gobernado la historia hasta la actualidad se supeditarán al control del hombre mismo. Sólo a partir de este momento *el hombre mismo hará su propia historia, cada vez con mayor conciencia*, sólo a partir de entonces las causas sociales que él pone en movimiento, tendrán fundamentalmente y en una medida constantemente creciente los resultados pretendidos por él. Ello representa la *ascensión del hombre del reino de la necesidad al reino de la libertad*.<sup>116</sup>

Engels creyó en la posibilidad del ascenso del reino de la necesidad al reino de la libertad y vio el contenido de este tránsito en la transformación de las relaciones entre los hombres y sus condiciones de vida, entre los hombres y su organización social. Cuando se realice el tránsito al reino de la libertad, los hombres dejarán de estar determinados por las condiciones materiales de vida y éstas quedarán bajo su dominio y control.

Si el ser social del hombre se convierte en “el resultado de su propia actividad libre”, si comienza a “hacer su propia historia, cada vez con mayor conciencia”, ¿podremos afirmar precisamente entonces que el hombre comienza a entrar en el seno de “las relaciones definitivas, indispensables e independientes de su voluntad” y que dichas “relaciones de producción corresponden a una etapa definitiva del desarrollo de sus fuerzas materiales de producción”? La respuesta es bastante clara.

Llegamos, pues, a la conclusión de que podemos hallar en los marxistas los elementos de una concepción del hombre y de la sociedad que de ningún modo puede definirse como “materialismo económico”, de una concepción según cual las “condiciones económicas” no constituyen el factor determinante de todo el desarrollo social, sino más bien, que a lo largo del desarrollo histórico, distintos factores adquieren una importancia diferente. En los comienzos de la historia humana, el factor “económico” surge y sustituye gradualmente al factor “biológico”, determinante hasta este momento y eventualmente predominante. Existe una interacción de varios factores, “políticos”, “legales”, y muchos otros. En fin, en la actualidad podemos anticipar una situación en la que el factor “económico” perderá su hegemonía.

Si el factor económico deja de ser determinante, ¿qué otro factor ocupará probablemente su lugar?

<sup>116</sup> *Ibid.*, pp. 108-109.

Antes de resolver esta cuestión, sería conveniente examinar si su planteamiento es correcto. ¿El problema del hombre ha de resolverse únicamente mediante la teoría de los factores?

## VI

Existen diferentes versiones de la teoría de los factores, pero todas ellas tienen un lugar común: la afirmación de que el hombre es una suma, conjunto, combinación de factores, partes, elementos, aspectos, esferas, diferentes e independientes y que estos factores presentan una relación mutua determinada. Las variantes de esta teoría difieren únicamente en la respuesta a la siguiente cuestión: ¿Qué relación existe entre estos factores y cuál es el más importante?

La teoría que considera que el factor determinante de la historia es el material podría denominarse concepción “materialista” de la historia y la teoría que considera al factor ideal como decisivo, concepción “idealista”. Con respecto al factor considerado como decisivo, podríamos dividir al materialismo en “geográfico”, “biológico” y “económico”, y de manera análoga podríamos distinguir diferentes subclases de idealismo. Teniendo en cuenta el grado en que se consideran factores distintos a los determinantes, podríamos distinguir entre una variante “más limitada” y otra “más amplia” de cada una de estas teorías (por ejemplo, un materialismo económico “más limitado” y uno “más amplio”). Si afirmáramos la existencia de dos o más factores igualmente determinantes, tendríamos una concepción de la historia “dualista” o “pluralista”; en fin, podríamos denominar “dialéctica” aquella concepción que considera que el factor determinante del desarrollo social no es constante.

Sin embargo, antes de decidir la elección de una de las variantes de la teoría de los factores, hemos de preguntarnos si el presupuesto básico de todas ellas es aceptable.

¿Acaso no es una caricatura del hombre (ya sea el hombre en tanto hombre individual, o bien, en tanto sociedad humana) considerarlo como la suma mecánica, el conjunto o la combinación de factores independientes entre sí, entre los que existe una relación mutua de “determinación”, “acción”, “influencia”, etc.? ¿No es el hombre un ser unitario e integral que, en rigor, no puede dividirse en “factores” o “esferas” independientes?

Plejanov, al criticar a los autores que atribuyen a Marx la teoría del papel predominante del factor económico, afirma que “los materialistas auténticos y consecuentes son contrarios a introducir en todas partes el factor económico hasta su extremo”, y continúa “incluso les parece inútil *prestarse qué factor predomina en la vida social.*”<sup>117</sup>

<sup>117</sup> G. Plejanov, *The Materialistic Conception of History* (New York: International Publishers, 1960), p. 13.

Aquella pregunta, pues, es incorrecta, porque “estrictamente hablando, *solo existe un factor del desarrollo histórico, el hombre social*”,<sup>118</sup> y las diversas ramas de la ciencia social, ética, política, jurisprudencia, política económica etcétera, “investigan una y la misma cosa, *la actividad del hombre social*”<sup>119</sup>

Si sólo existe un factor en la historia, ¿cómo puede plantearse el hombre social una teoría de los factores?

“Un factor histórico-social es una abstracción y las concepciones que parten de ella son el resultado de un proceso de *abstracción*. A través de este proceso, diversos aspectos de la totalidad social adquieren la forma de *categorías* independientes y las diferentes manifestaciones y exteriorizaciones de la actividad del hombre social –moral, derecho, formas económicas, etc.– se convierten en nuestro pensamiento, en fuerzas independientes que parecen originar y determinar esta actividad, presentándose, en última instancia, como sus causas últimas.”<sup>120</sup>

Ello puede explicarnos la posibilidad teórica de la teoría de los factores. Sin embargo, ¿por qué razón las diferentes manifestaciones y exteriorizaciones de la actividad de la vida social humana se convierten en fuerzas independientes en nuestro pensamiento? ¿Cuál es la raíz histórica de la teoría de los factores? Plejanov responde que la teoría de los factores:

“se plantea necesariamente siempre que las personas interesadas por los fenómenos sociales procedan de su simple contemplación y descripción a la investigación de las relaciones existentes entre ellos”, –y que–: “además, la teoría de los factores se desarrolla con la división creciente del trabajo en las ciencias sociales”.<sup>121</sup>

Esta explicación plantea multitud de preguntas. Por ejemplo, ¿la teoría de los factores surge necesariamente siempre que los hombres comiencen a investigar las relaciones entre los fenómenos sociales? y la siguiente pregunta, aún más importante; ¿la raíz profunda de la teoría de los factores se halla en la investigación misma de la relación entre los fenómenos sociales y en el desarrollo de la división del trabajo en las ciencias sociales? ¿O bien, la teoría de los factores tiene otras raíces más profundas que, a su vez, son la causa de la división del trabajo en las ciencias sociales?

El joven Marx escribe lo siguiente, con respecto a la crítica de la economía política burguesa:

“Supongamos que le pregunto al economista: ¿Obedezco a las leyes económicas si recibo dinero del abandono, de la venta de mi cuerpo a la voluptuosidad ajena (En Francia, los obreros fabriles denominan la prostitución de sus mujeres y sus hijas las horas extras de su trabajo, lo cual es literalmente exacto); o bien, no actúo de acuerdo con la economía cuando vendo mi amigo a los marroquíes (y la venta directa de hombres en forma de comercio de levas, etc., se lleva a cabo en todos los países civilizados)? El economista me responde: No actúas en contra de mis

<sup>118</sup> G. Plejanov, *Selected Philosophical Works*, vol. V, p. 363.

<sup>119</sup> *Ibid.*, fn. 20, p 15.

<sup>120</sup> *Ibid.*, p. 16,

<sup>121</sup> *Ibid.*, fn. 20, p. 15

leyes, pero cuídate de lo que dicen mis primas la moral y la religión. Mi moral y mi religión *económicas* no tienen nada que objetarte, pero... ¿Pero a quién he de creer, a la economía política o a la moral? La moral de la economía política es el *beneficio*, el trabajo, el ahorro y la sobriedad –pero la economía política promete satisfacer mis necesidades. La economía política de la moral es la riqueza en buena conciencia, en virtudes, etc. ¿Pero cómo voy a ser virtuoso si no soy? ¿Y cómo puedo tener buena conciencia si no sé nada? La naturaleza de la alienación supone que cada esfera aplique un principio diferente y contrario, que la economía moral aplique una norma, y que la economía política aplique otra, etc., porque cada una de ellas es alienación determinada del hombre (XVII); y cada una de ellas retiene una esfera particular de la actividad esencial alienada y tiene una relación de alienación con la otra alienación... Así, el señor Michel Chevalier le reprocha Ricardo que haga abstracción de la moral. Pero Ricardo deja que la economía hable su propio lenguaje; no es culpa de Ricardo si su lenguaje no es el de la moral.<sup>122</sup>

Por consiguiente, si la economía política burguesa no es moral, no es por culpa de los economistas. Por lo menos su culpa no reside en un error puramente teórico o epistemológico. Cuando la economía política y la moralidad entran en conflicto, ello no se debe simplemente a la ignorancia, la estupidez o los errores del razonamiento de los economistas y de los moralistas. Cuando el economista pasa por alto la moral o llega a conclusiones contrarias a ésta en sus investigaciones, nos ofrece un magnífico ejemplo de la alienación del hombre burgués, de este hombre que no puede realizarse a sí mismo como un ser unitario e integral, un hombre atomizado en esferas independientes entre sí y antagónicas. No podemos acusarle simplemente de ignorar los hechos. Por el contrario, su error consiste en mantenerse tan fiel a la facticidad de la sociedad de clases que no le permite ver la posibilidad de una transformación revolucionaria del orden existente y de superar la atomización del hombre en esferas independientes y antagónicas entre sí.

Podríamos responder, pues, la pregunta sobre la teoría de los factores, continuando las ideas de Marx: La teoría no es un resultado accidental de un error de lógica. En el pensamiento social de la sociedad de clases es natural moverse dentro de los límites de la teoría de los factores, porque se trata de una sociedad alienada, atomizada en esferas independientes y en conflicto entre sí. La teoría de los factores corresponde a la facticidad inmediata de esta sociedad; ignora el hecho de que la sociedad, cuya apariencia externa describe correctamente, es la sociedad alienada y deshumanizada, que el hombre no es realmente lo que es de facto, sino también lo que puede y debe ser.

<sup>122</sup> E. Fromm, *Marx's Concept of Man*, p. 146.

## VII

Después de estas consideraciones generales en torno a la teoría de los factores, podemos volver a la pregunta de qué factor será determinante en la futura sociedad sin clases. Hemos visto ya que, según Engels y Plejanov, el factor económico no puede ser determinante en la sociedad sin clases. Pero en sus obras no se indica con una claridad inmediata qué factor ha de sustituirle.

En los textos citados anteriormente puede parecer que este nuevo factor es la “razón humana”, o la “organización racional de la producción social”. Sin embargo, en la actualidad, es bastante evidente que la futura sociedad sin clases es una sociedad en la que no tiene que existir un factor determinante, antes bien esta nueva sociedad ha de significar una ruptura con una época nueva en la que el hombre no esté atomizado en esferas antagónicas entre sí.

Una de las formas de alienación del hombre es la alienación de diferentes actividades humanas entre sí y la de todas ellas de su humanidad. La abolición de la alienación también significa, por tanto, la supresión de esta forma de alienación. A este respecto, Marx afirma que:

“la religión, la familia, el Estado, el derecho, la moral, la ciencia, el arte, no son sino modos *particulares* de la producción subsumidas a su ley general. La abolición positiva de la *propiedad privada*, la apropiación de la vida *humana*, significa, por lo tanto, la supresión positiva de toda alienación y el retorno del hombre de la religión, la familia, el Estado, etc., a su existencia humana es decir, social”.<sup>123</sup>

Pero ¿qué significa el retorno del hombre de la religión, la familia, el Estado, etc., a su existencia humana, es decir, social?

¿Significa que tienen que desaparecer todas las formas concretas bajo las que se ha desarrollado la actividad humana hasta ahora y que el hombre ha de convertirse en una totalidad indivisible, en la que no pueda distinguirse cualquier forma, cariz o aspecto? Esta conclusión es demasiado absurda para poderla atribuir a Marx. Ciertas actividades del hombre pueden desaparecer, otras nuevas pueden surgir (tenemos buenas razones para considerar que algunas de éstas, existentes en la actualidad, tales como el Estado, la religión, etc., desaparecerán algún día), pero no es nada evidente que el hombre pueda existir sin presentar características diferenciadas.

El retorno del hombre de su atomización en “esferas” a su existencia humana, no significa la disolución de las diferencias existentes entre sus diversos aspectos o facetas, antes bien, significa fundamentalmente la superación de la alienación mutua de estos aspectos realmente diferentes del todo y la disolución de la autonomía e independencia de dichas esferas con respecto al hombre, en las que él puede penetrar, aunque no necesariamente.

<sup>123</sup> *Ibid.*, p. 128.

El retorno del hombre de unas esferas independientes y conflictivas a su existencia humana, tampoco quiere decir, el retorno a una “armonía” perfecta entre sus diferentes aspectos o formas de actividad, ni puede significar el “polifacetismo” que surgiría si los individuos desarrollaran todas las formas posibles de actividad. Ello constituiría la forma más exagerada de alienación del hombre.

El hombre individual no se aliena de su naturaleza humana si realiza su humanidad universal en las actividades correspondientes a su naturaleza individual, a sus tendencias y habilidades, si se realiza a *sí* como un ser libre y creador. Y la desalienación de la sociedad humana significa la realización de una comunidad en la que “el desarrollo libre de cada individuo sea la condición para el libre desarrollo de todos”.

El hombre no-alienado es, por lo tanto, el hombre que se realiza a sí mismo como ser integral, libre, creador y práctico. Es un ser diferenciado, “rico”, un ser en el que el todo domina las partes y no una u otra parte el todo.

Por esta razón, la superación del factor económico, como aspecto determinante, en la sociedad desalienada no significa la abolición del trabajo, en el sentido estricto de la producción de los medios de subsistencia inmediata.<sup>124</sup> En *El Capital*, Marx señala que la división del trabajo es históricamente transitoria, pero que:

“en la medida en que el trabajo es creador del valor de uso, es decir, trabajo útil, es una condición necesaria para la existencia humana, independiente de todas las formas de la sociedad; es una necesidad natural y constante sin la cual no puede existir el intercambio material entre el hombre y la naturaleza, ni, por lo tanto, la vida”.<sup>125</sup>

El trabajo del hombre liberado en la sociedad sin clases difiere del trabajo del animal hombre-trabajador de la sociedad de clases:

“Huelga decir que el mismo tiempo de trabajo, puesto que quedará reducido a una medida normal y puesto que nadie trabajará para otro sino para sí mismo, abolidos los antagonismos sociales entre señores y esclavos, etc., en tanto que trabajo social real y, finalmente, como base del tiempo libre, tiene un carácter totalmente diferente, más libre, y el tiempo de trabajo de un hombre, que es al mismo tiempo un hombre con tiempo libre, posee una cualidad superior que el tiempo de trabajo del animal-trabajador.”<sup>126</sup>

Sin embargo, a pesar de que el trabajo, en el sentido estricto de la palabra, como “creador del valor de uso”, tiene un “carácter totalmente diferente, más libre” en una sociedad no-alienada, permanece siempre en el reino de la necesidad.

<sup>124</sup> “Trabajo” y “producción”, en sentido amplio, significarían lo mismo que “praxis”.

<sup>125</sup> Marx. *El Capital*, Traducido de la tercera edición alemana por S. Moore y E. Aveling; editado por F. Engels; revisado y ampliado de acuerdo con la cuarta edición alemana, por E. Untermann, vol. I (Chicago, 1912), p. 50.

<sup>126</sup> Marx, *Theorien über den Mehrwert*, Von Ricardo zur Vulgärökonomie, t. III, editado por K. Kautsky (Stuttgart, 1921), pp. 305-306.

“En este ámbito, la libertad sólo puede consistir en que el hombre socializado, los productores asociados, regulen racionalmente su intercambio de materias con la naturaleza, lo mantengan bajo su control común en vez de dejarse dominar por él como por un poder ciego y lo lleven a cabo con el menor gasto posible de fuerzas y en las condiciones más adecuadas y más dignas a su naturaleza humana. Con todo, éste seguirá siendo siempre un reino de la necesidad. Más adelante, comienza el desarrollo de las fuerzas humanas, como fin en sí, el verdadero reino de la libertad, que sólo puede florecer partiendo de aquel reino de la necesidad. La condición fundamental para ello es la reducción de la jornada de trabajo.”<sup>127</sup>

## VIII

Hagamos un breve resumen de la respuesta a la cuestión que hemos planteado al comienzo: ¿Es el hombre, según Marx, un animal económico, o más específicamente, un animal productor de herramientas?

Un examen superficial podría parecernos que ésta es la concepción del hombre de Marx, pero un análisis más detallado del sentido fundamental de la filosofía de Marx nos muestra que su concepción es distinta. La economía política burguesa considera al proletariado “simplemente como trabajador”, “únicamente como un animal”; la intención fundamental de Marx consiste en “superar el estadio de la economía política”.

Superar el estadio de la economía política significa comprender que el hombre, en el pleno sentido de la palabra, no es un animal económico, sino un ser práctico, es decir, un ser libre, universal, creador y auto-creador. Su forma específica del Ser –la praxis–, lo distingue de todos los demás seres.

El hombre, en tanto que praxis, no deja de ser un ser biológico, como tampoco el animal, en tanto que ser biológico, está eximido de las leyes físicas y químicas. Pero, si bien el hombre posee su naturaleza biológica peculiar, ella no le distingue esencialmente de todos los demás seres existentes.

A lo largo del desarrollo histórico, la actividad práctica del hombre se diferencia en “formas”, “clases” o “esferas” distintas, aparentemente autónomas y opuestas, siendo así que la forma inferior de su actividad práctica, la producción material para la satisfacción de sus necesidades vitales inmediatas, se hace determinante. Durante todo un período de su desarrollo histórico, el hombre es fundamentalmente un animal económico y como tal, está dividido en clases sociales, explotadores y explotados. Pero incluso en este período el hombre no es únicamente un animal económico. En tanto que animal económico ya es, por ello, el ser de la praxis realizado sólo en parte y alienado de sí. Pero incluso en esta época se desarrollan otras formas superiores de actividad práctica y aparece progresivamente la posibilidad de superar su autonomía y su oposición entre sí.

<sup>127</sup> Marx, *Capital*, traducido de la tercera edición alemana por E. Untermann, editado por F. Engels, vol. III (Chicago, 1909), pp. 954-955.

Ello muestra que el predominio de lo económico y de la explotación del hombre por el hombre no son formas necesarias de la existencia humana. Las condiciones bajo las cuales el hombre es fundamentalmente un animal económico, pueden y deben sustituirse por otras condiciones en las que el hombre pueda realizarse a *sí* como el ser creador universal. Ello no quiere decir que el hombre tenga que abandonar la producción económica; la producción material será siempre necesaria, de la misma manera que, mientras exista el hombre, sus órganos realizarán siempre determinadas funciones biológicas y obedecerán a determinadas leyes físicas o químicas. Pero la producción material de los medios de subsistencia dejará de ser un obstáculo de la “actividad libre que, a diferencia del trabajo, no está determinada por la coerción de una necesidad externa”.<sup>128</sup>

En *El Capital*. Marx critica brillantemente al animal económico –al hombre alienado– de la sociedad capitalista. La crítica de la alienación de Marx no se ha superado hasta la actualidad y en una época en la cual la sociedad alienada ha llegado a ser el objeto de la crítica práctica por parte de las fuerzas sociales revolucionarias, la concepción humanista del ser libre, no-alienado, de la praxis, inherente a dicha crítica, adquiere cada vez mayor importancia.

<sup>128</sup> *Ibid.*, fn. 29, p. 305.