

SUBJETIVIDAD Y DIALÉCTICA EN MARX*

Subjectivity and Dialectic in Marx

Eduardo Álvarez

Universidad Autónoma de Madrid

RESUMEN

A partir del significado que la filosofía moderna asignó a la noción del sujeto, se plantea el modo en que dicho concepto es reinterpretado en el pensamiento de Marx, distinguiendo el nuevo sentido que el término adquiere en los planos más importantes y diversos en los que Marx lleva a cabo esa revisión: el plano que toma en consideración la insuperable condición natural del hombre, el que atiende al sentido de la dialéctica y de la totalidad en que se desarrolla la praxis social, el que destaca la condición social del individuo y, finalmente, el que plantea la discusión con el humanismo tradicional en relación con la posible autonomía del hombre.

Palabras clave: Subjetividad, naturaleza humana, dialéctica, praxis social, individuo, autonomía.

ABSTRACT

This article thinks about the way the thought of Marx revises the concept of subject starting from the meaning that modern philosophy assigned to this notion. It demands to distinguish the new sense which that concept acquires in the most important levels of this revision operated by Marx: the level that considers the natural condition of man, that which broach the sense of the dialectic and of that totality in which the social praxis develops, the level that makes stand out the social condition of individual, and finally that which discuss with traditional humanism in relation to the possible autonomy of man.

Keywords: Subjectivity, human nature, dialectic, social praxis, individual, autonomy.

1. De Hegel a Marx: el sentido de la razón y el problema de la inteligibilidad de la experiencia

El idealismo alemán se veía a sí mismo como la filosofía de la libertad. En las cartas que intercambian entre sí Hölderlin, Schelling y Hegel en su

*Recibido: febrero 2011 aprobado: mayo 2011

época juvenil se observa su común admiración por el modo en que Fichte combate el dogmatismo mediante la afirmación de un yo que no se somete al dato necesario de la naturaleza, sino que se enfrenta a ella subordinándola al sentido moral de su acción y proclamando así su libertad. Según Fichte, la naturaleza está ahí para el hombre como campo de acción a través del cual se despliega la libertad. De ese modo, la síntesis que concibe a partir de la antinomia kantiana entre necesidad y libertad se alcanza mediante la acción libre *en* el mundo natural en cuanto obstáculo necesario. Por lo tanto, según Fichte, el hombre se emancipa de su dependencia natural mediante su acción, que, en ese sentido, humaniza la naturaleza, en tanto ve la necesidad como un momento en el desarrollo de la libertad.

Schelling, por su parte, aun cuando reconocía que Fichte lograba deducir la necesidad natural a partir del yo libre, en cuanto obstáculo necesario que éste ha de vencer, pensaba también, sin embargo, que no lograba deducir la naturaleza en cuanto realidad viva con toda su riqueza y complejidad. Por eso juzga necesario desarrollar una filosofía de la naturaleza complementaria de la filosofía trascendental, pero trata también de pensar la conexión entre una y otra más allá de su mera yuxtaposición: la unión entre la necesidad natural y la libertad del yo. Y el problema que se le plantea entonces es cómo pensar esa unidad total y dar así respuesta a la tercera antinomia de Kant. Y es entonces cuando se inspira en la tesis spinoziana de la unidad del todo comprendida como *Deus sive natura*.

Pues bien, como hemos visto, Hegel llegará a denominar “espíritu” a esa unidad total, recuperando así el primado que Fichte atribuye a la acción en relación con la naturaleza, pero transformando al mismo tiempo la noción del yo trascendental fichteano en este nuevo concepto que comporta la intersubjetividad de un “nosotros”, el cual no es ya expresivo de una razón trascendental, sino más bien de una *razón histórica*. Más allá del sujeto empírico, pero diverso también del yo trascendental, que comporta una consideración del sujeto al margen de su realidad histórica y social, el espíritu es la comunidad de los hombres en cuanto aquello que comparten en común en una época, en un pueblo, en una cultura o en una actitud frente al mundo. Por eso, Hegel distingue el espíritu subjetivo del espíritu objetivo, y ambos a su vez del espíritu como tal, que en lo absoluto entraña una totalización de la historia entera con todas las posibles experiencias realizadas en ella. De este modo, Hegel sitúa la dialéctica de necesidad y libertad en un nuevo terreno: el de la oposición entre naturaleza e historia. Y considera –siguiendo a Fichte– que la naturaleza se subordina al espíritu, en cuanto aquella se revela como espíritu enajenado, que en ella se encuentra como adormecido hasta que despierta de su sueño intemporal en la conciencia del hombre. O,

dicho en los términos que preludian la posición de Marx: la naturaleza se descubre como espíritu y es penetrada progresivamente por éste a través del proceso histórico en el cual los hombres la transforman según su propio designio y, en ese sentido, la humanizan.

Por eso, para Hegel, el terreno de lo propiamente humano es la historia.¹ lo cual no quiere decir que ésta suprima a la naturaleza, del mismo modo que la libertad no suprime a la necesidad. Hegel entiende más bien que la libertad es la “necesidad comprendida”² o la naturaleza hecha historia a través del proceso mediante el cual todo lo que de entrada es meramente encontrado, como obstáculo o dato, se reinterpreta como el resultado de la actividad del espíritu (“el resultado positivo de la negatividad”). Pero esa libertad en la historia está siempre limitada en su raíz hasta el punto de no ser propiamente tal, porque los hombres de cualquier época están sometidos a un momento de naturalidad que somete su acción y su conciencia –que es donde virtualmente se halla su libertad– a las condiciones que definen a ese tiempo. Por lo tanto, según Hegel, la historia está lastrada de naturaleza, de modo que la oposición entre ellas, así como la antinomia de libertad y necesidad, sólo se supera en un plano suprahistórico, en el cual el tiempo de la conciencia ha consumado todas sus posibilidades. Pero el hombre es un ser histórico en el sentido de pertenecer a la historia, y a un momento determinado de ella, y no puede, en consecuencia, situarse en una posición supratemporal. Está sujeto, por lo tanto, insuperablemente, a las condiciones necesarias que someten a su conciencia. No puede dar el salto –dicho en los términos de Kant– desde su realidad como fenómeno hasta el mundo inteligible que lo trasciende. Kant puede sostener semejante dualismo porque apela de manera ahistórica a un concepto de naturaleza que en el hombre se bifurca en dos mundos diferentes: en una naturaleza sensible y en una naturaleza inteligible.

103

¹ La tarea era pensar la vida, pero ésta, en cuanto vida humana, es historia.

² Así como en Fichte la naturaleza o la necesidad aparece siempre como lo que choca con la libertad en cuanto obstáculo necesario para el avance de ésta, de modo que la “síntesis” no suprime la oposición de libertad y necesidad, sino que la traslada a otro plano, Hegel por su parte prefiere el término “reconciliación” (*Versöhnung*), con el cual pretende expresar la superación de aquella oposición. En ese sentido, la libertad no la concibe en oposición a la necesidad, sino como la necesidad “comprendida”, que en lo absoluto es libertad. Se trataría de algo así como la sustancia una de Spinoza, cuyo despliegue en atributos y modos –en los que se sitúa el punto de vista finito– es necesario, pero que, comprendida por Hegel también como sujeto, es acción libre. Esta libertad ya la había señalado Spinoza refiriéndola a la infinitud de la sustancia única, que él identificaba con Dios, pero Spinoza separa la sustancia de sus atributos y modos, lo infinito de lo finito, la libertad de la necesidad, mientras que para Hegel todo es finito e infinito, de modo que lo absoluto mismo no existe fuera de la finitud. De ahí los problemas que tiene para conciliar su filosofía con la doctrina cristiana de la creación.

Pero Hegel *historiza* la naturaleza en cuanto la convierte en un momento del devenir del espíritu, de modo que el salto kantiano del hombre como fenómeno al hombre como ser suprasensible se trueca en su obra en el camino histórico y gradual de formación de la conciencia que conduce a ésta hacia el saber absoluto.

Sin embargo, como sabemos, Hegel pretende haber transitado ese camino en la *Fenomenología del espíritu*, e incluso situarse al final del mismo en *La ciencia de la lógica*, cuyo contenido sería supuestamente la exposición del saber absoluto (“los pensamientos de Dios antes de la creación del mundo”), y cuyo hilo conductor nada tiene que ver ya con la conciencia confinada en la historia, sino con la dialéctica de la razón intemporal. Hay que decir, sin embargo, que esto último puede interpretarse –como de hecho hizo Marx–, en primer lugar, como una concesión al conservadurismo del Estado prusiano, concesión que entra en contradicción con el alma de la dialéctica; y, en segundo lugar, como una cesión a la influencia de la tradición religiosa. Respecto de esto último, en particular, debe reconocerse que Hegel no se libera nunca del peso de la teología cristiana, y por eso atribuye al espíritu también una dimensión suprahistórica, hasta el punto de poder considerar la historia como la manifestación del espíritu en la conciencia humana y de poder concebir el progreso de la experiencia que ésta hace como un avance internamente sostenido y guiado por la razón intemporal, que orienta a la conciencia finita a través del “diálogo” que mantiene con ella. Pero, en cualquier caso, en la historia, el espíritu se expresa en la comunidad interhumana, cuyas experiencias se desarrollan sin emanciparse nunca del todo del elemento de naturalidad que significa su limitación a la perspectiva de un espacio y un tiempo concretos. Ese momento de naturaleza en la entraña del espíritu se traduce en el componente de opacidad e incomprensión que necesariamente atenaza a los hombres y se interpone en su esfuerzo por conocer su mundo y organizarse armónicamente en él. Así pues, el avance del espíritu en la historia (“el desarrollo de la conciencia de la libertad”, dirá Hegel) consiste en la superación de su fijación *natural* a las condiciones de una cultura o de una época determinada.

Pues bien, Marx desenvuelve inicialmente su pensamiento imbuido de esta concepción hegeliana y de su acogida entre los jóvenes hegelianos de izquierda. Y lo hace rechazando desde el primer momento que sea necesario apelar a una razón suprahistórica como medio para sostener la inteligibilidad de la experiencia. Éste es un problema fundamental a la hora de analizar en términos filosóficos la relación entre Marx y Hegel. Para este último la experiencia humana, tanto en su dimensión teórica como práctica, sólo resulta inteligible si la entendemos sostenida por un *logos* intemporal que de algún

modo la guía. Y la derecha hegeliana pensaba que sin ese apoyo en la lógica intemporal del concepto la experiencia se ve abocada a la contingencia de una conciencia individual que, como indica Kierkegaard, es incapaz de dar cuenta de sí misma en términos racionales y de prestar un sentido universal y necesario a su conocimiento y a su acción. Pero Feuerbach denuncia ya la teología oculta en ese modo de interpretar la experiencia humana, en el cual se puede advertir además una proyección de las operaciones de la conciencia sobre un más allá de la naturaleza hasta constituir un absoluto de la imaginación que se presenta luego como causa de la naturaleza misma y del hombre. Por su parte, Marx comparte la denuncia de esa inversión, que convierte la antropología en teología y pretende adornar el cielo con elementos terrenales. Pero desarrolla la crítica de esa inversión idealista al tiempo que reivindica, con Hegel y contra toda forma de materialismo mecanicista, el sentido histórico y dialéctico de la razón. Aunque la razón sea un constructo histórico, y de ningún modo una entidad ajena a la conciencia humana, eso no impide hacer inteligible nuestra experiencia. Dicha inteligibilidad se apoya en el propio decurso histórico, que nos permite mirar hacia atrás y proyectar sentidos en cuanto posibilidades que se dibujan en el presente. Y eso no quiere decir, en contra de ciertas interpretaciones, que en la filosofía de la historia de Marx se cuele inadvertidamente una teleología determinista, según la cual habría una razón inmanente a la historia que guía desde el principio el desarrollo necesario de ésta hacia un fin inevitable. Por el contrario, según Marx, no existen más fines ni propósitos en el mundo que los que los hombres se plantean para sí mismos a partir de sus luchas y de las posibilidades de su tiempo: el mundo no puede contener más sentido que el que los hombres hayan logrado realizar mediante la organización de sus relaciones vitales. Pero Marx distingue siempre entre la realidad que envuelve inmediatamente a los hombres y los hace vivir fácticamente enredados en la trama del presente y la posibilidad de que disponen –por su facultad natural de razonar– de despegarse de ese enredo en lo inmediato para verlo en la perspectiva de la totalidad en la que aquellos hechos se presentan. De este modo se hace eco de la gran tradición racionalista, aunque despojándola de la tendencia mistificadora que la conduce al idealismo. De modo que esa doble perspectiva, la de lo inmediato y la de su mediación por la totalidad a la que pertenece, se corresponde con la distinción platónica entre lo sensible y lo ideal, o la que Kant establece entre sensibilidad y razón. Hegel la presenta como la distinción entre la conciencia finita y la razón. Pero Marx reinterpreta la cuestión en términos materialistas, distinguiendo entre dos aspectos intrincados entre sí: en primer lugar, el sentido inmediato con que se presentan los hechos como vivencias que apremian a la conciencia de los hombres y los impulsa según

las condiciones de su ubicación en la sociedad, y, en segundo lugar, el significado que cabe asignar a esos hechos vistos en la perspectiva que se hace cargo de la totalidad social (“el modo de producción”) en la que esos hechos se producen y examinados además por quien, más allá de su vivencia individual, se constituye en observador que trata de apreciar las mediaciones que se intercalan entre los hechos hasta comprender su significado histórico. Esto último justamente es lo que pretende hacer la ciencia de la sociedad y de la historia (el llamado “materialismo histórico”), a saber: dar razón de los fenómenos humanos. Pero “dar razón” no consiste en invocar una razón apriorística al modo del idealismo, pues esa razón no es sino la propia experiencia histórica acumulada –que extiende aquella disposición natural del hombre que le permite tomar distancia respecto de lo inmediato–, cuyo conocimiento hace posible comprender el presente remitiéndolo al curso histórico del cual dicho presente es el resultado. Por lo tanto, “dar razón” requiere no apreciar lo inmediato por su sesgo aparente, del mismo modo que tampoco apreciamos a un individuo o a sus ideas por lo que él dice de sí o la manera en que dichas ideas se presentan en su conciencia, ni siquiera por el modo en que sobre ello pueda pronunciarse la opinión común.

Ahora bien, aquí hay dos cuestiones que se cruzan: una es que los hechos han de ser referidos a la totalidad de la que forman parte para captar su sentido en términos de racionalidad; la otra es que la percepción y valoración de esos hechos por parte de la conciencia individual constituye por sí misma también un hecho social, cuya comprensión exige interpretar esa visión a la luz de la totalidad social en la que se produce, pues hay en ésta factores objetivos que promueven una forma de apreciación subjetiva de los hechos que incluye una cierta distorsión en la percepción de los mismos. Si la primera cuestión alude a la importancia de la categoría de la totalidad en la dialéctica,³ la segunda se refiere más bien al carácter contradictorio de la realidad (contradicción que afecta tanto a la vida social objetiva como a la propia conciencia en cuanto ésta la interioriza y queda así escindida), que es otro aspecto central también de la dialéctica. Pero sobre el significado de esta última volveremos más tarde, pues se trata de un tema fundamental en relación con la cuestión del sujeto.

³ Sobre la importancia de la categoría de totalidad en la dialéctica materialista ha insistido Georg Lukács en su clásico *Geschichte und Klassenbewusstsein. Studien über marxistische Dialektik*; trad. de Manuel Sacristán: *Historia y conciencia de clase*, Barcelona, Grijalbo, 1975.

2. El significado de la actividad teórica

Pero hay algo en lo que hemos dicho que se debe precisar. Hemos hablado del enfoque racional, que exige una distancia de los hechos para poder apreciarlos como parte de un todo. Pues bien, esta distancia característica del enfoque racional y de la ciencia no implica en Marx el compromiso con una forma contemplativa de entender la racionalidad. Pues el conocimiento es uno de los modos mediante los cuales el sujeto ejerce su actividad en su mundo y, en cuanto tal, es por sí mismo también una forma de praxis. Y está sometido, como toda praxis, a las condiciones que la limitan, a saber: las restricciones de todo tipo que impone la naturaleza al individuo, las limitaciones que se derivan del grado de desarrollo de la sociedad en la que vive, las que se explican por la posición que ocupa el individuo dentro de ella, etc. La teoría es, por lo tanto, una forma de praxis que responde, como cualquier otra, a las posibilidades y a los requerimientos que plantea al sujeto la realidad social objetiva. Pero esto no quiere decir que Marx no acepte el sentido distintivo de la actividad teórica, que consiste en una toma de distancia generadora del espacio consciente al que se traslada la acción: en esa actividad la acción vital se encauza como ejercicio teórico. Lo que Marx se propone al resaltar el carácter práctico de la teoría es más bien rechazar la pretensión del idealismo especulativo, que primero la separa de su raíz en la naturaleza vital del hombre y luego la refiere a una facultad espiritual supuestamente independiente y capaz de una contemplación desinteresada. La teoría —piensa Marx— puede crear un espacio de ideas con sentido propio y relativa autonomía, pero eso no quiere decir que en su origen antropológico no esté enraizada en la naturaleza sensible del hombre y sujeta a las mismas condiciones que determinan toda su actividad. En definitiva, el materialismo no puede considerar la teoría sino como un momento de la praxis total del hombre, cuyas posibilidades y sentido último sólo pueden esclarecerse a la luz de las condiciones materiales bajo las que se desarrolla su vida, de tal manera que cualquier expresión teórica, ya sea individual o colectiva, no puede encontrar su plena inteligibilidad sino en cuanto parte de la praxis total del hombre y como el momento teórico de dicha práctica vital.

Pero este asunto no tiene sólo un carácter antropológico, sino que afecta en un plano más general a la cuestión de la verdad y, por lo tanto, al modo de interpretar el conocimiento y la filosofía misma. En relación con ello, la posición de Marx consiste en oponerse a toda mistificación recordando la condición natural del hombre y de su pensamiento. Por eso, en la segunda de las *Tesis sobre Feuerbach*, escribe:

“El problema de si al pensamiento humano se le puede atribuir una verdad objetiva no es un problema teórico, sino un problema *práctico*. Es en la práctica donde el hombre tiene que demostrar la verdad, es decir, la realidad y el poderío, la terrenalidad de su pensamiento. El litigio sobre la realidad o irrealidad de un pensamiento aislado de la práctica es un problema puramente *escolástico*.”⁴

108 Éste es ciertamente un texto difícil, que ha dado lugar a malinterpretaciones. En él Marx, de un modo extremadamente sintético, indica al mismo tiempo muchas cosas intrincadas entre sí. Por una parte, como ya hemos dicho, señala que la teoría es un modo de praxis. Y lo es porque, como señala en la *Tesis I*, que precede a la anteriormente citada, y que está dirigida a criticar el materialismo de Feuerbach y la filosofía contemplativa en general, no se puede considerar el objeto *per se* con independencia de la actividad del sujeto. Y esto vale para la percepción sensible, pero también a la hora de considerar los objetos a los que se dirige el intelecto: tanto en un caso como en el otro, la contemplación pretende aislar el objeto para captarlo desconociendo el modo en que la actividad del sujeto contribuye a configurarlo, como si el sujeto en su pasividad se limitara a dejarse regir por el objeto. En este punto, Marx reivindica lo que considera una conquista del idealismo moderno de Kant, Fichte y sobre todo Hegel, quienes con su sentido *crítico* supieron reconocer ese momento irreductible de la actividad del sujeto en su relación con el objeto, aunque ellos condujeran ese reconocimiento a la mistificación característica del apriorismo idealista. El criticismo de Kant adquiere el sentido más integral de *crítica* cuando ésta se hace dialéctica, y esto significa que el objeto está mediado por el sujeto —y éste por aquél—, de tal manera que este enfoque *crítico* es incompatible con el punto de vista de la contemplación pasiva. Ahora bien, en la citada *Tesis II* se apunta más lejos, pues si el objeto no es independiente de la actividad *real* del sujeto (esto es: de todo cuanto el hombre *hace* y del modo de hacerlo en sus relaciones sociales y con las cosas, incluida —pero no sólo— la actividad pensante), entonces se transforma la manera en que hemos de interpretar el conocimiento y la cuestión de la verdad. En efecto, la verdad no debe verse como algo ajeno a aquella actividad, como si hubiera una realidad objetiva en sí cuyo reflejo pasivo en el pensamiento diera la medida de la verdad de éste. Y cuando Marx afirma que no se trata de un problema teórico, sino práctico, lo que quiere decir es que no es un asunto

⁴ *Tesis sobre Feuerbach*, Tesis II, Obras Escogidas de Marx y Engels, Madrid, Ed. Fundamentos, 1975, tomo II, p. 426.

que se pueda resolver en el ámbito del pensamiento sin más. Por eso, precisamente porque en ello interviene siempre la actividad real del hombre con toda su carga material, la cuestión de la verdad del pensamiento no se puede dilucidar en el puro plano platónico de las ideas objetivas, pues este plano no es en realidad “puro”. Dicho de otro modo: la actividad pensante del hombre no se puede medir y valorar –para señalar su posible verdad– sin salir del pensamiento hacia aquello más general y básico en lo que éste se incardina, que es la actividad real del hombre, a cuyos motivos sensibles y materiales –“terrenales”, dice Marx– está subordinada la actividad pensante.⁵ Por eso, es en la práctica donde el hombre tiene que demostrar la *terrenalidad* de su pensamiento, es decir, su sentido de realidad y, por tanto, su eficacia para incidir en el mundo, comprendiéndolo o transformándolo. El grado de realidad o irrealidad de un pensamiento –o sea, su verdad– es su *adaequatio* con el mundo real, pero no en el sentido tradicional en que entiende esto la teoría de la *adaequatio intellectus et rei*, pues la teoría tradicional considera esta cuestión en términos de una posible comparación entre el pensamiento y los hechos tomados ambos aspectos por separado como si cada uno de esos dos ámbitos tuvieran ya *per se* un significado propio y se pudiera luego proceder a su contraste. Por el contrario, esa adecuación es la dinámica de la realidad misma interpretada por los hombres, en cuya dialéctica se contrastan sujeto y objeto, lo ideal y lo real, el pensamiento y los hechos, midiéndose lo uno por lo otro y estableciendo su identidad y su diferencia (su *adecuación* o falta de ella). Hegel ya apuntó en esa dirección, aunque interpretando dicha dinámica como el proceso de la manifestación del espíritu en la conciencia. E indicando que el grado de verdad de una realidad se mide por su racionalidad, pues lo que carece de ésta no es *todavía* verdaderamente *real*. Marx, por su parte, considera que toda actividad humana debe explicarse atendiendo a la totalidad de las condiciones en que se desenvuelve, en la cual las condiciones materiales constituyen la base explicativa fundamental. De tal modo que la verdad del pensamiento y, por lo tanto, su mayor o menor grado de racionalidad se demuestra en su capacidad *práctica* para dar cuenta de los hechos –y de sí mismo como parte de ellos– y del proceso en el que se producen, así como en su capacidad igualmente *práctica* para incidir sobre los mismos cuando los conoce, anticipa su curso o modifica su producción. Pues el pensamiento está activamente intrincado, y de manera dialéctica, con el resto de la realidad social a la que pertenece.

⁵ En este punto es pertinente citar también la *Tesis VIII*: “La vida social es esencialmente *práctica*. Todos los misterios que descarrían la teoría hacia el misticismo encuentran su solución racional en la práctica humana y en la comprensión de esta práctica.” *Ibidem*, p. 428.

Por eso hay que decir, en contra de ciertas malinterpretaciones, que la *Tesis II* no debe entenderse en el sentido de promover una concepción pragmatista de la verdad. Pues aunque el pragmatismo también lleva la cuestión de la verdad al plano de la práctica (el de las consecuencias prácticas que se derivan de ella, en el cual se corroboraría o refutaría dicha verdad), lo hace en otro sentido y a partir de supuestos muy diferentes. Sus supuestos son los de la tradición empirista, que considera los hechos en su inmediatez o, al menos –si el hecho de que se trata es precisamente el de la afirmación fáctica de una verdad, que hace depender de las consecuencias que se derivan de ella– como parte de una suma verificable. Por el contrario, la concepción de la verdad de Marx apela a la práctica en otro sentido, que se inspira en la dialéctica de Hegel y en su filosofía de la historia, aunque reorientándola hacia el materialismo, de modo que en ella no cabe medir las consecuencias prácticas de la verdad en términos cuantitativos, ni tampoco apelar a una serie más o menos larga de hechos, cada uno de los cuales tendría ya un significado por sí mismo. Según Marx, es en el devenir histórico, donde se demuestra la verdad del pensamiento, pues si el significado de éste sólo se explica en cuanto parte de la praxis total del hombre –siempre vinculada finalmente a las condiciones materiales en que se desenvuelve su vida–, es en la historia donde toda realidad se despliega y hace patente. Aunque Marx piensa que ya en el presente histórico esa verdad se prefigura en el conjunto total de la praxis social.

Pero la discusión anterior nos conduce también a la consideración de la famosa *Tesis XI*:

“Los filósofos no han hecho más que *interpretar* de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de *transformarlo*.”⁶

En esta afirmación se ha querido ver la idea de que la filosofía es constitutivamente interpretación y que de lo que se trata es de dejar atrás la filosofía misma para adoptar otra actitud ante el mundo. Pensamos que ésta no es la única ni tampoco la mejor manera de comprender esta *Tesis*, pues nos parece que el espíritu que anima su letra –que es igualmente el que se desprende de las *Tesis* anteriores– no plantea una dicotomía, que tendría además un doble matiz: filosofía frente a acción revolucionaria, por un lado, e interpretación o contemplación frente a transformación, por otro, como si se tratara en ambos casos de una alternativa sin mediación entre los términos enfrentados. Nos parece, por el contrario, que –como hemos visto a propósito

⁶ Tesis XI, *ibidem*, p. 428.

de la *Tesis II*— la interpretación del mundo es ya por sí misma una forma de praxis que puede tanto alentar un sentido conservador como también uno de signo contrario que impulse la transformación de las cosas; y, en este sentido, el propio Marx reconoció que la lucha de clases se produce *también* en el terreno de la discusión teórica, en el que los pensadores *interpretan* su mundo de un modo u otro. Por eso, esta *Tesis* debe entenderse más bien como un rechazo de la actitud teórica que se presenta a sí misma de manera idealista como si fuera independiente del resto de la actividad práctica humana: como si hubiera un pensamiento, llamado “filosofía”, cuya contemplación de la realidad tuviera sentido por sí misma, desgajada del resto de las actividades vitales. Y, como consecuencia de dicho rechazo, la *Tesis* en cuestión debe entenderse también como una incitación a adoptar la actitud correspondiente a esa toma de conciencia sobre el significado práctico de toda teoría, que es lo que resume además el sentido de todas las *Tesis* anteriores. Esto último, unido a la posición revolucionaria de Marx, da la clave de la famosa *Tesis XI*, en la cual —vista la cuestión ahora también desde el otro lado— la transformación del mundo en ningún modo se plantea tampoco como una acción desvinculada de la actividad teórica: Marx no fue nunca un defensor de la acción por la acción. Y, en congruencia con todo lo anterior, hay que decir que lo que Marx critica es el modo en que se ha planteado toda filosofía hasta el presente, en cuanto construcción teórica que se pretende independiente y capaz de crear una historia autónoma de las ideas: los filósofos, hasta el presente, en efecto, no han hecho otra cosa que situarse frente al mundo para interpretarlo como si ellos mismos y su actividad no formaran parte de ese mismo mundo, el cual sin embargo ha separado ya de antemano las tareas intelectuales del trabajo manual y ha generado clases e intereses opuestos que se encuentran en la raíz de todas las actividades humanas, incluida la actividad pensante. Pero, siendo esto así, no hay por qué asumir que Marx tipifique como “filosofía” a aquella actitud (a pesar de que Engels sí lo hace en *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*), pues cabe pensar igualmente que se refiere a la filosofía del pasado, dejando libre la posibilidad de otra forma de filosofía diferente, que tiene que empezar por reconocer su sentido en cuanto parte de la entera praxis humana, con su grado de desarrollo y de división del trabajo que le son propios, y cuyo significado último está vinculado a las condiciones materiales en que se desenvuelve y al modo necesariamente interesado en que éstas son subjetivamente vividas en función de la posición social que se ocupa. El pensamiento, por lo tanto —también el que se orienta en el sentido de la interpretación del mundo—, tiene que comprenderse como

expresión de la praxis del hombre en el contexto del todo social al que pertenece.

Visto el problema en estos términos, la filosofía puede entenderse como la actividad teórica de clarificación de conceptos que sabe de su propio sentido como parte del activo y total esfuerzo transformador del hombre por llegar a controlar su vida y hacerla cada vez más consciente y más libre. Esa actividad teórica se interesa también por cuestiones últimas que afectan a los límites de lo que podemos considerar en términos racionales; cuestiones cuyo tratamiento y modo de suscitarse depende de factores sociales e históricos objetivos que se imponen sobre la subjetividad humana y respecto de los cuales el esfuerzo de ésta por alcanzar una mayor autonomía se traduce *también* –aunque no sólo– en el desarrollo de la razón como un constructo humano de carácter intersubjetivo. En este sentido, la filosofía forma parte del esfuerzo crítico y práctico del hombre por emanciparse como sujeto de las ciegas potencias que le someten y cosifican su existencia. Ésta es, según nos parece, la posición que adoptaron algunos de los más lúcidos intérpretes de Marx, como Karl Korsch, Georg Lukács y Antonio Gramsci. Así, por ejemplo, Korsch se opone tanto a un marxismo que niega la filosofía como a otro que sólo la restablece al precio de concebirla como un naturalismo materialista y positivista: por el contrario, el marxismo es para él, como para Gramsci, *la filosofía de la praxis*.⁷

112

Más de cincuenta años después de la muerte de Marx, Horkheimer desarrollará esta misma posición en su famoso artículo sobre “Teoría tradicional y teoría crítica.”⁸ Allí caracteriza a la “teoría tradicional” (o sea, la concepción tradicional de la teoría) por su pretensión ilusoria de ser independiente del contexto social, “como si se pudiera fundamentar a partir de la esencia íntima del conocimiento, o de alguna otra manera ahistórica”, lo cual “transforma el concepto de «teoría» en una categoría cosificada, ideológica.”⁹ En efecto, esa interpretación reduce su atención a los aspectos puramente metodológicos de la relación entre las hipótesis y los hechos, y entre aquéllas y sus consecuencias en el plano deductivo. Pero esta posición –señala Horkheimer, siguiendo fielmente a Marx– ignora que tanto el científico como su ciencia están sujetos al aparato social, que sus logros son

⁷ Vid. Karl Korsch: *Marxismus und Philosophie* (1923), trad. de Elisabeth Beniers, revisada por Adolfo Sánchez Vázquez: *Marxismo y filosofía*, México, Ed. Era, 1971, pp. 19 y s. Vid. también Adolfo Sánchez Vázquez: *Filosofía de la praxis*, México, Grijalbo, 1967.

⁸ Max Horkheimer: *Teoría tradicional y teoría crítica*, texto incluido en Max Horkheimer: *Teoría crítica*, trad. de Edgardo Albizu y Carlos Luis, Buenos Aires, Amorrortu, 1974, pp. 223 y s.

⁹ *Op. cit.*, pp. 228-9.

un momento de la autoconservación y constante reproducción del engranaje social y de la división del trabajo. No ve la ciencia como una praxis social; no ve que es un modo particular como la sociedad se enfrenta a la naturaleza, un momento del proceso social de producción. Esa ilusión de independencia de la teoría y, en general, de los diversos procesos de trabajo “corresponde a la libertad aparente de los sujetos económicos dentro de la sociedad burguesa, que creyendo actuar conforme a sus decisiones individuales, son en realidad exponentes del inaprensible mecanismo social.”¹⁰ Horkheimer indica lúcidamente que esa hipóstasis de la teoría es además una utopía encubierta, en la medida en que pretende que la razón debe efectivamente determinar los acontecimientos. Pero eso –dice– pertenece en rigor a la sociedad futura. En el presente, por el contrario, la sociedad en su actividad es ciega (sin conciencia), irracional y no planificada, aunque configura concretamente la realidad de los hombres y sus vidas (actúa en el sentido de la totalidad), mientras que la actividad del individuo, en cambio, siendo consciente y racional conforme a fines, es abstracta y no constituye la vida social real, en cuanto que no domina el mecanismo social, al que más bien percibe como dotado de su propio y autónomo dinamismo, como mera facticidad. Se produce así una escisión entre la sociedad y el individuo. Pues bien, la “teoría crítica” (la interpretación crítica de la teoría en el sentido de la Escuela de Frankfurt) reconoce esa escisión y condena sus presupuestos, porque “la razón no puede hacerse comprensible a sí misma mientras los hombres actúen como miembros de un organismo irracional.”¹¹ Por lo tanto, no se puede separar la teoría de la praxis.

3. La naturaleza en relación con la subjetividad del hombre y la cuestión del materialismo

El hombre sólo es sujeto en cuanto otorga un sentido consciente a su relación con la realidad objetiva que vive, le constituye, le coloca en una situación y le embarga interiormente, sentido que acaso sea erróneo o alienante, pero que responde en cualquier caso a la actividad de su conciencia, o mejor: al modo en que ésta se cruza con dicha realidad. El significado de la conciencia como mediación es el lado de la subjetividad humana, que consiste –como explica Marx en las *Tesis sobre Feuerbach*– en el momento de actividad que contiene su relación con el mundo al que pertenece. Ahora bien, ese momento de la actividad, o lo que el hombre es como sujeto, no puede determinarse en abstracto como si se tratara tan sólo de una facultad

¹⁰ *Op. cit.*, p. 231.

¹¹ *Op. cit.*, p. 241.

natural que definiera de una vez por todas la realidad humana. Para Marx, ésta es sólo su realidad de partida, pero no su realidad posible. Ciertamente que existe como disposición natural, y, en cuanto tal, consiste en que el hombre vive de forma consciente lo que le pasa, es decir: no puede dejar de situarse frente a lo que percibe o a lo que hace, a una distancia de las cosas y de sí que le permite volver sobre ello interviniendo de algún modo en su percepción y en su acción. Esa actividad de distanciamiento o desdoblamiento es a lo que habitualmente llamamos conciencia, y entraña que ésta es el comienzo de algo, aunque quizá sólo sea la actividad refleja e ilusoria de creerse falsamente dueño de lo que hacemos o pensamos. Quizá sólo se trate de una actividad de autoengaño, como creen Schopenhauer, Nietzsche o Pareto, pero es la actividad que identificamos como lo que nos distingue frente a las cosas y ante nosotros mismos. El idealismo clásico lo concibe como el movimiento de un yo constituyente de la realidad. El humanismo tradicional, por su parte —que en lo esencial asume los supuestos del idealismo—, lo considera la base ya dada de la autonomía moral y política del hombre. Marx, por su parte, no entiende el significado primario de esa actividad subjetiva como una actividad pensante, sino como actividad vital que en su aplicación al objeto genera indirectamente un sentido de sí diferenciado de dicho objeto. La conciencia es ante todo, por lo tanto, una actividad empeñada en la dinámica de la vida, en la cual un viviente se diferencia primero como sujeto activo frente a los objetos, de modo que luego llega a saber de sí como diverso de ellos. Se trata, pues, de una disposición natural: es la forma que la naturaleza adopta en el ser humano en cuanto éste produce sus condiciones de vida. Es decir, el hombre es el animal que vive enfrentado a su vida en el sentido de producir sus medios de subsistencia:

“[...] el hombre mismo se diferencia de los animales a partir del momento en que comienza a *producir* sus medios de vida, paso éste que se halla condicionado por su organización corpórea. Al producir sus medios de vida, el hombre produce indirectamente su propia vida material.”¹²

Muchos años después de escribir con Engels este texto juvenil de *La ideología alemana* con la finalidad de aclarar sus ideas, vuelve Marx sobre la cuestión en *El capital*, en un famoso pasaje en el que denomina “trabajo” a ese proceso de intercambio de materias con la naturaleza controlado por la acción del hombre:

¹² Karl Marx y Friedrich Engels: *La ideología alemana*, trad. de Wenceslao Roces, Edición Revolucionaria, La Habana, 1966, pp. 18-9.

“En este proceso, el hombre se enfrenta como un poder natural con la materia de la naturaleza. Pone en acción las fuerzas naturales que forman su corporeidad [...] para de ese modo asimilarse, bajo una forma útil para su propia vida, las materias que la naturaleza le brinda. Y a la par que de ese modo actúa sobre la materia exterior a él y la transforma, transforma su propia naturaleza, desarrollando las potencias que dormitan en él y sometiendo el juego de sus fuerzas a su propia disciplina.”¹³

Pero pocas líneas más abajo señala Marx que esta descripción que acaba de hacer se refiere a las formas prehistóricas del trabajo, a las que califica de “formas instintivas y de tipo animal”, de las cuales distingue aquella forma “que pertenece exclusivamente al hombre” y que se caracteriza por realizarse según un plan ideado en la conciencia:

“Una araña ejecuta operaciones que semejan a las manipulaciones del tejedor, y la construcción de los panales de las abejas podría avergonzar, por su perfección, a más de un maestro de obras. Pero hay algo en que el peor maestro de obras aventaja, desde luego, a la mejor abeja, y es el hecho de que, antes de ejecutar la construcción, la proyecta en su cerebro. Al final del proceso de trabajo, brota un resultado que antes de comenzar el proceso existía ya *en la mente del obrero*; es decir, un resultado que tenía ya existencia *ideal*. El obrero no se limita a hacer cambiar de forma la materia que le brinda la naturaleza, sino que, al mismo tiempo, *realiza en ella su fin* [...]”¹⁴

115

Por lo tanto, lo que distingue al animal humano es aquella disposición que le hace capaz de producir sus medios de vida y le distingue de los objetos sobre los que recae su actividad. Pero ésta llega a crear en él un centro que se enriquece con ella y se convierte en base anticipadora de toda nueva actividad. De ese modo, como resultado del proceso de intercambio con la naturaleza controlado activamente por el hombre, la conciencia llega a ser el centro que proyecta la acción transformadora y anticipa el fin que trata de realizar en la naturaleza. Desde este punto de vista de la relación entre hombre y naturaleza, la conciencia es un resultado de la disposición activa del hombre que le permite distinguirse de los objetos de su acción, verse frente a ellos y llegar a anticiparse a los mismos. Pero vista así, la conciencia es una pura forma. Su contenido –que en términos dialécticos nunca es separable de aquélla–, es decir, los valores o ideas que guían su

¹³ Karl Marx: *El capital*, Libro Primero, trad. de Wenceslao Roces, México, F.C.E., p. 130.

¹⁴ *Ibidem*.

representación y su proyección activa, depende del modo concreto que adopta dicha forma en las condiciones históricas y sociales en que se produce el proceso de trabajo. Así pues, la actividad que define en términos naturales al hombre como sujeto llega a convertirse en conciencia, la cual adopta siempre una modalidad concreta dependiente de factores histórico-sociales, que es a su vez la base para un nuevo modo de ver la naturaleza que la conformó y de actuar en ella.

Pero esta discusión nos lleva a la cuestión acerca de qué concepto de naturaleza encontramos en la obra de Marx. Pues bien, sobre este asunto hay que decir de entrada que Marx sigue a Feuerbach cuando éste señala críticamente que en Hegel la naturaleza como tal se esfuma en el pensamiento y sólo queda *la idea de la naturaleza*. Por eso, frente a este último, ya desde los *Manuscritos de París*, insiste Marx en la condición natural del hombre:

116

“El hombre es inmediatamente *ser natural*. Como ser natural [...] vivo, está, de una parte, dotado de *fuerzas naturales*, de *fuerzas vitales*, es un ser natural *activo*; estas fuerzas existen en él como talentos y capacidades, como *impulsos*; de otra parte, como ser natural, corpóreo, sensible, objetivo, es, como el animal y la planta, un ser *paciente*, condicionado y limitado; esto es, los *objetos* de sus impulsos existen fuera de él, [...] independientes de él, pero estos objetos son *objetos* de su *necesidad*, indispensables y esenciales para el ejercicio y afirmación de sus fuerzas esenciales. [...] Sólo en objetos reales, sensibles, puede *exteriorizar* su vida.”¹⁵

Y en estos mismos términos, añade a continuación que un ser *natural* tiene fuera de sí el objeto del que depende: aquél que necesita para comer, vestirse, etc. Así pues, el hombre pertenece a la naturaleza, que de algún modo mantiene siempre un cierto primado respecto de la realidad humana. Sin embargo, eso no quiere decir que se pueda determinar lo que aquélla es por sí misma:

“La *naturaleza* tomada en abstracto, para sí, fijada en la separación respecto del hombre, no es *nada* para el hombre.”¹⁶

Y esta última afirmación entraña que la naturaleza está siempre mediada por la actividad humana, de manera que no puede considerarse al margen de ésta. Así pues, si antes veíamos que la naturaleza se presenta como lo

¹⁵ *Manuscritos: economía y filosofía*, trad. de F. Rubio Llorente, Madrid, Alianza Editorial, 1968, Tercer Manuscrito, XXIV, p. 194.

¹⁶ *Op. cit.*, Tercer Manuscrito, XXXIII, p. 205.

inmediato para el hombre, en tanto éste depende de objetos, está referido a ellos y es, en este sentido, objeto entre los objetos, ahora leemos, sin embargo que el hombre, en tanto sujeto, encuentra la naturaleza como aquello con lo que su actividad se topa. Se trata de dos momentos de una dialéctica que debe comprenderse en su movimiento total y que nosotros podemos expresar de otro modo, a saber: la naturaleza para Marx es eso siempre ya dado como condición previa, envolvente y limitadora de la acción del hombre, que impide que éste pueda llegar a pertenecerse nunca del todo a sí mismo; pero también es aquello con lo que el hombre se encuentra a partir de su actividad práctica, la cual reviste a aquélla de un sentido que depende del carácter histórico-social de dicha actividad.

Por lo tanto, el materialismo de Marx difiere del materialismo sensualista y mecanicista de la modernidad, que culmina con Feuerbach. Pues aunque siga a éste en el rechazo a considerar la naturaleza como la alienación de la *Idea* (Hegel), tampoco la concibe como realidad exterior al hombre y objeto de su intuición sensible en el sentido de un objetivismo inmediato propio de una ontología (Feuerbach). Para Marx, la naturaleza es –aparte de aquello de lo que el hombre procede– la imposición primera que mantiene una cierta prioridad genética en cuanto material siempre ya dado para la actividad humana, algo que no es subjetivo ni se disuelve en los modos de apropiación humana; pero también es lo que está mediado por la actividad del hombre, la cual tiene un significado social. Y esto es la herencia de Hegel, quien al negar el carácter incondicionado de la naturaleza, se opone a una idea de los románticos, que será luego retomada y transfigurada a su modo por Feuerbach. A diferencia de lo que éste piensa, el conocimiento es para Marx un proceso constituido no sólo por la intuición sensible, sino por toda la praxis humana con su significado social.¹⁷ En este sentido, podemos decir, por ejemplo, que la manera de entender el conocimiento de la naturaleza en Galileo a diferencia del enfoque de la escolástica, o la forma de reflejarla en el arte romántico en contraste con el arte gótico, o incluso el modo de obtener recursos de ella en la época del gran desarrollo técnico e industrial a diferencia de lo que ocurría en las culturas de la antigüedad, ponen de manifiesto que la naturaleza no se presenta en abstracto al hombre, sino a partir del significado histórico-social de sus actividades cognitivas, artísticas o económicas. Según Marx, la unidad con la naturaleza está mediada socio-históricamente, y entraña siempre también diferencia o desavenencia, pues se trata de la apropiación o humanización de un elemento

¹⁷ Vid. *Tesis sobre Feuerbach*, Tesis I y V, ed. citada, pp. 426 y 427. Sobre esta cuestión, es magnífico el libro de Alfred Schmidt *El concepto de naturaleza en Marx*, trad. de J. Ferrari y E. Prieto, México, Siglo XXI, 1977, al que nos atenemos en algunas de estas formulaciones.

extraño. Así como Feuerbach ve al hombre permanentemente atado a una naturaleza prehumana, según Marx, esa realidad extrahumana es a la vez independiente de los hombres y mediada por ellos, o, en todo caso, mediable. Y en la medida en que a Marx le interesa la naturaleza sobre todo como momento de la praxis humana, Lukács llegó incluso a decir que la naturaleza en Marx es una categoría social, afirmación que entendemos orientada a hacer hincapié en ese momento de la praxis social que reviste de sentido lo que por separado sería una visión abstracta de la naturaleza; pero quizá sea una afirmación exagerada por cuanto olvida que ésta nunca se reduce del todo a los modos de apropiación del hombre, sino que retiene siempre no sólo un momento de opacidad y resistencia a las pretensiones de la subjetividad humana, sino también de dominio sobre ésta, que nunca llega del todo a ser tal, en la medida en que jamás el sujeto llega a pertenecerse del todo a sí mismo: el sujeto para Marx (sujeto-objeto) sólo es tal sobre la base de su condición natural que le hace formar parte del mundo objetivo; es sujeto en cuanto se hace cargo de su realidad objetiva incidiendo activamente en ella. Por eso, así como la naturaleza no es separable del hombre, inversamente tampoco el hombre y sus producciones espirituales son separables de la naturaleza. Pues la naturaleza es la condición del hombre, el punto de partida nunca rebasado del todo que indica su pertenencia a un orden de cosas que se le impone, le somete a la necesidad y le hace vivir en función de todo cuanto siéndole ajeno establece su dependencia vital.

A este asunto se refiere Hegel de manera especulativa al inicio del capítulo IV de la *Fenomenología del espíritu* cuando comprende el surgimiento de la autoconciencia –y con él la primera manifestación del espíritu– como el proceso en el que el individuo viviente alcanza su independencia respecto de la vida convirtiéndose así en sujeto cuya conducta ya no está en función de las leyes de ésta. Marx, por su parte, considera que es la actividad material del hombre la que introduce una mediación en su relación con los objetos naturales, generando así un espacio subjetivo que se ensancha progresivamente en la lucha con la naturaleza y a lo largo de un proceso histórico que él concibe como el de la progresiva emancipación respecto de aquella dependencia, en la dirección que apunta hacia una mayor autonomía y una vida más consciente. El espíritu es para él, por lo tanto, el espacio de la libertad, tanto en el ámbito de la vida subjetiva de la conciencia, como en el de la creación de formas objetivas de la cultura en las que se plasma esa libertad. Pero el espíritu, que es el producto de la conciencia humana, no es para Marx algo independiente de la naturaleza –como la libertad no es tampoco la negación simple de la necesidad–, sino el hueco por el que se abre camino la actividad humana en su dialéctica con la materia.

De modo que, cuando hablamos de la vida del espíritu, no se trata de un despertar del sueño natural en el que éste habría permanecido enajenado, sino del esfuerzo creativo por sustraerse a la tiranía de la naturaleza mediante la iniciativa de la acción autoconsciente.

Lo anterior pone en claro que Marx nunca concibe el materialismo como una metafísica que en oposición al idealismo sustituya lo ideal por lo material, un absoluto por el otro. Contra lo que pretende el materialismo metafísico, no hay una esencia última, como puede ser la materia y sus leyes. Esto responde más bien al desarrollo dogmático que se llevó a cabo en el ámbito cultural de la antigua Unión Soviética a partir de ciertos textos desenfocados de Engels. No hay algo así como la dialéctica de la naturaleza considerada al margen de la actividad humana. Y no cabe a partir de Marx elaborar un monismo metafísico que sustituya el espíritu de Hegel por la materia. La teoría materialista no es para Marx una cosmovisión (una *Weltanschauung*), como se llegó a hacer de ella en los países del este de Europa. Por el contrario, contra Spinoza pero también contra Feuerbach, Marx combate la representación de un en-sí de la naturaleza. Pero, inversamente, contra Fichte y Hegel, rechaza igualmente la autonomía de la conciencia y de sus funciones respecto de ella, la cual se impone con su inercia opaca –y en cuanto “segunda naturaleza”– en las formas sociales cuyas estructuras de dominio someten a los hombres. De ahí que Marx trate la historia de la sociedad hasta el presente de su tiempo como un “proceso histórico-natural”, según la expresión empleada por Engels en *El Anti-Dühring*.

119

4. La discusión sobre la “naturaleza humana” y el concepto central de “praxis social”

Este enfoque sobre lo que es la naturaleza con respecto al hombre plantea la cuestión específica acerca de la naturaleza humana. Sobre ello hemos de decir que algunos autores malentienden completamente a Marx cuando le atribuyen la tesis según la cual el hombre no tiene naturaleza, pues –dicen– al transformarla y transformarse a sí mismo con ella se habría convertido en un ser moldeable por cuya plasticidad habría escapado a aquélla hasta convertirse –empleando la expresión de Ortega– en un “tránsfuga de la naturaleza.”¹⁸ Para entender lo erróneo de atribuir a Marx esta posición,

¹⁸ Vid., por ejemplo, Steven Pinker: *La tabla rasa. La negación moderna de la naturaleza humana*, trad. de R. Filella Escolá, Barcelona, Paidós, 2003; o también Jesús Mosterín: *La naturaleza humana*, Madrid, Espasa-Calpe, 2006. Ambos autores distorsionan la posición de Marx como consecuencia de la superficialidad de su lectura y de la profunda incompreensión de su pensamiento.

es preciso atender a varias consideraciones. La naturaleza en el hombre es lo que determina sus necesidades y su dependencia de los objetos; en definitiva, lo que determina su heteronomía, que nunca llega a superar (o sea, su condición de objeto). Pero también es natural en él la forma de su disposición activa, que se intercala como mediación en su relación con las cosas: ese principio de actividad o subjetividad, que permite al hombre distinguirse de los objetos hasta llegar a saberse diverso de ellos como conciencia. Ahora bien, si el hombre es, según acabamos de decir, sujeto-objeto, y ésta es su naturaleza, con ello decimos bien poco, porque esa formulación –según vimos antes– tan sólo recoge una disposición o forma en abstracto, que no es nada sin el contenido que le corresponde y que sólo puede determinarse atendiendo a su realidad histórico-social. Por eso, el reproche según el cual Marx habría negado que exista una naturaleza humana yerra el tiro. Para Marx sí hay una naturaleza humana, sólo que ésta –más allá de su enunciación formal del tipo: el hombre es el ser sensible que produce sus medios de subsistencia para satisfacer las necesidades que le impone la naturaleza a la que pertenece...– no se puede determinar al margen de la historia, y si tratamos de separarla de ésta tan sólo lograremos una formulación abstracta referida a una disposición o forma natural de ser, consistente en la capacidad de crear los propios medios de vida. Lo que se esconde en aquel requerimiento a definir la naturaleza humana, que plantean ciertos autores contemporáneos, es el supuesto no confesado de que la vida humana se puede comprender en su integridad en los términos de la biología. De modo que la ambigua expresión “naturaleza humana” da a entender primeramente lo que el hombre esencialmente es-y-puede-ser (su naturaleza en el sentido de su esencia, que incluye la historicidad), pero luego se toma en el sentido más restringido que se refiere a las leyes naturales de la vida (la naturaleza humana en el sentido de la biología del hombre), pasando inadvertidamente de una a otra acepción para poder así fundar semejante reduccionismo biologista. Pero justamente este paso es ilegítimo desde la perspectiva de Marx, en la medida en que la vida humana no puede explicarse en su integridad ateniéndonos tan sólo a las leyes de la biología, sin atender a los factores específicos de la vida social e histórica. Por lo tanto, al destacar el ser histórico del hombre, no es que Marx niegue la existencia de una naturaleza humana en cuanto conjunto de sus condiciones físicas y orgánicas que limitan sus posibilidades, sino que más bien rechaza la pretensión de considerar dicha naturaleza como un en-sí que se pudiera determinar por separado. Pues la forma de sus disposiciones naturales (en especial, su carácter activo, en cuanto crea sus medios de subsistencia) le abocan a un desarrollo en el cual el contenido de su actividad reviste un significado histórico

(pues el modo concreto en que se actualiza aquella forma entraña un modo determinado de ejercer el trabajo, de organizarse en relación con los otros, etc.).

La historia y la naturaleza del hombre están intrincadas la una con la otra, pues en esa disposición activa suya que le sitúa frente a la naturaleza a la que al mismo tiempo pertenece se encuentra el germen de su desarrollo histórico, el cual a su vez no hace sino profundizar y ensanchar aquella mediación promoviendo la transformación de la naturaleza y de sí mismo, aunque ésta subsista en el carácter opaco y enajenante de las formaciones sociales aparecidas en la historia y en la insuperable dependencia de los objetos con que satisfacer las necesidades, así como en las incontables limitaciones del individuo y de la especie. Por lo tanto, frente a Hegel, Marx señala que la naturaleza nunca se diluye en los modos de apropiación del sujeto, pues subsiste siempre al menos como realidad objetiva de la que depende la satisfacción de las necesidades materiales. Esta dependencia no es superable y, en este sentido, el hombre no podrá llegar nunca a pertenecerse enteramente a sí mismo. Ahora bien, según Marx, hay un amplio margen de heteronomía en relación con la naturaleza que sí es superable en un proceso histórico que se desenvuelve en una doble vertiente: por un lado, mediante el desarrollo de la fuerza productiva humana (las “fuerzas de producción”), que incluye el despliegue de la capacidad técnica y, en conexión con ella, el progreso del conocimiento, con los cuales los hombres tratan de emanciparse de su ciego sometimiento a la imposición natural anticipándose a sus necesidades y ampliando así el espacio de su libertad (de su autonomía) y de su conciencia; y, por otro lado, y en un proceso intrincado con el anterior, mediante la superación de todas aquellas formas sociales cuyas leyes económicas, en cuanto propias de una producción no planificada y caracterizada por el conflicto entre clases, se contraponen a los hombres como leyes objetivas que escapan a su control y que más bien someten a los individuos como si fueran leyes naturales. Esta segunda vertiente concibe la historia de la sociedad como un proceso histórico-natural,¹⁹ en cuyo transcurso la aparición de nuevas formaciones sociales (nuevos “modos de producción”) es concebida por Marx según un concepto de desarrollo derivado no sólo de Hegel, sino también de Darwin. A ello se refiere también Engels en su reseña del primer volumen de *El capital* a propósito del método de Marx: cada forma social está preñada de otra forma de sociedad más elevada en la que se acabará transformando, de modo similar –añadimos nosotros– al modo en que surgen las especies en la evolución biológica. Y esas formas

¹⁹ *El capital*, ed. citada, Prólogo a la primera edición, p. XV.

“naturales” de sociedad prolongan en el plano histórico la competencia entre los individuos y la lucha entre sus intereses, de modo que aunque éstos actúen según su voluntad consciente individual, la resultante de ese juego de voluntades es un estado de cosas que se opone a la conciencia como si fuera una segunda naturaleza. Así lo explica Engels en otro lugar:

“[...] en la historia de la sociedad, los agentes son todos hombres dotados de conciencia, que actúan movidos por la reflexión o la pasión, persiguiendo determinados fines [...] Pero...las colisiones entre las innumerables voluntades y actos individuales crean en el campo de la historia un estado de cosas muy análogo al que impera en la naturaleza inconsciente. Los fines que se persiguen con los actos son obra de la voluntad, pero los resultados que en la realidad se derivan de ellos no lo son [...]”²⁰

122 Así pues, la heteronomía no sólo se encuentra en la dependencia del hombre respecto de todo lo que, en tanto es naturaleza, es externo a su conciencia y limitador de su actividad, sino que se halla también en las formas sociales que crea y cuyas estructuras de dominio reproducen la heteronomía de la naturaleza, hasta poder ser consideradas como una especie de segunda naturaleza. Ya Hegel había concebido la naturaleza como *alteridad*, es decir, como lo otro en lo que el espíritu está enajenado y no alcanza la forma que le es propia, que es la del retorno a sí mismo. Pero lo que para Hegel es el espíritu que despierta de su existencia enajenada en aquélla, es para Marx la esperanza racionalmente fundada de que la sociedad sin clases extienda el control consciente de los hombres sobre su vida social eliminando el elemento de ciega necesidad que hasta el presente ha dominado el devenir histórico e incrementando así su autonomía. Ahora bien, mientras la sociedad esté dividida en clases antagónicas y la conducta de los individuos sea contradictoria con su esencia social (o genérica), a pesar de todas las conquistas técnicas la triunfadora seguirá siendo, en el fondo, la naturaleza y no el hombre. Y, en este sentido, lo que se propone la teoría de Marx sobre este asunto es orientar la mirada de los hombres hacia la lógica particular que regula sus relaciones en el capitalismo; hacia esa especie de pseudo-naturaleza que hace de ellos mercancías al tiempo que les transmite la ideología de que ya son libres.²¹

Así pues, según hemos visto, la naturaleza es para Marx un momento de la praxis humana, aunque también la totalidad de lo que existe en tanto

²⁰ Friedrich Engels: *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, en Obras Escogidas de Marx y Engels, ed. citada, tomo II, p. 413.

²¹ Alfred Schmidt: *op. cit.*, p. 37.

mundo objetivo del que procede la subjetividad del hombre y al que ésta se contrapone. Es aquello objetivo siempre encontrado y nunca reducible a la actividad del sujeto. Pero a Marx le interesa la naturaleza sobre todo como momento de la praxis humana, comprendida además como *praxis social*, pues sólo sobre la base de este concepto fundamental se aclara de manera concreta el significado y la relación entre los diversos elementos que intervienen en la vida humana: el lado material y las representaciones de la conciencia, el papel del individuo en relación con la realidad social objetiva, el sentido de la acción en conexión con las estructuras sociales, la naturaleza y el grado de desarrollo histórico en relación con el trabajo, etc. En este punto, Marx recoge el enfoque de Hegel, para quien el verdadero ámbito de lo humano es la historia, en la cual se desenvuelve el espíritu. Sólo que Hegel concibe la naturaleza como espíritu enajenado y la convierte así en un momento del devenir de éste. Marx, por el contrario, concibe la historia como un proceso en el cual la fuerza productiva del hombre trata de imponerse a la naturaleza, que aparece así como la fuente de toda heteronomía. Así pues, el sujeto mediador en relación con la naturaleza no es el espíritu, sino el hombre como fuerza productiva.

Pero esta actividad productiva, transformadora del medio y de sí mismo (el trabajo), no debe entenderse en el marco de una relación abstracta entre el individuo y su entorno, sino que reviste siempre un sentido social, pues en dicha actividad se manifiesta la dinámica de la sociedad, respecto de la cual dice Marx que “la vida social es esencialmente *práctica*.”²² En efecto, el modo en que el hombre produce sus medios de subsistencia, contribuyendo con ello a producirse -en cierto modo- también a sí mismo y promoviendo así su propio desarrollo histórico, responde a las posibilidades técnicas y de conocimiento de la sociedad a la que pertenece, a las condiciones del trabajo y formas en que éste está dividido y organizado en ella, a la existencia de clases sociales, a los valores que la dominan en ese contexto histórico, etc. De tal manera que el verdadero objeto del materialismo, según Marx, no es la materia en abstracto, sino lo concreto de la *praxis social*,²³ pues sólo este concepto nos brinda una comprensión de la totalidad en la que se incardinan todos los aspectos de la vida humana, entre los cuales las condiciones materiales de su desarrollo tienen un carácter determinante en última instancia. Ya vimos que la naturaleza es una abstracción considerada al margen de la praxis humana, pero ésta debe determinarse más bien como “*praxis social*”, pues existe una conexión interna entre el modo de ser de

²² *Tesis sobre Feuerbach*, Tesis VIII, ya citada.

²³ A. Schmidt: *op. cit.*, p. 36.

los individuos, las formas que adopta el trabajo que realizan, el tipo de relaciones que establecen entre sí en la producción, el intercambio y la distribución de los bienes, o la estructura y el grado de desarrollo de la sociedad a la que pertenecen: todos estos aspectos, a efectos de su comprensión, están interconectados y constituyen una totalidad, al margen de la cual dichos elementos se convierten en abstracciones donde se pierde su verdadero sentido.

124 Precisamente uno de los procedimientos del idealismo clásico anterior a Hegel ha sido el de considerar la conciencia (sus posibilidades, el modo de verse a sí misma y su relación con lo demás), la actividad humana (en el plano moral o de relación con la naturaleza) o la organización de la sociedad (las formas que la constituyen o las leyes de su economía), como si se tratara de algo que tuviera por anticipado un carácter propio e intemporal y cuyo concepto pudiera fijarse por separado en un espacio ideal de tipo platónico, sin entender el sentido histórico de esos diversos aspectos de la vida humana ni la dialéctica que se produce entre ellos. Por eso, frente a semejante idealización, el enfoque materialista de Marx consiste en rescatar dichos aspectos de aquella consideración abstracta para examinarlos como momentos de la totalidad que conforman, cuyo nombre más adecuado es el de “*praxis social*”. En efecto: el conjunto de funciones que constituyen la vida humana tiene que comprenderse como el de las diversas formas de actividad –desde las más ligadas al trato con la materia hasta las intelectuales– a través de las cuales los hombres se mantienen en su existencia y la reproducen; pero esta existencia tiene siempre un carácter radicalmente social, pues los individuos viven y reproducen sus formas de vida formando parte de una sociedad que los ha constituido y ha llegado a ser como es a través de cambios históricos. Así pues, como decimos, el concepto central del materialismo de Marx es el de *praxis social*, y no el de materia concebida como un absoluto al modo de la metafísica materialista. Pues la materia como tal es una abstracción que sólo existe como contenido de una idea muy general: la idea de la materia. Y lo que el hombre encuentra son siempre formas materiales concretas que aparecen en la perspectiva del modo de vida histórico-social en el que ya se halla viviendo; no encuentra nunca una materia *primera*, en el sentido de Aristóteles, sino cosas determinadas como, por ejemplo: la tierra que cultiva o el mineral que extrae de ella con una técnica más o menos avanzada; o bien los productos de su trabajo, en cuya materialidad imprime un significado de valor humano; o incluso esa materia cósmica que la física contemporánea interpreta como energía. En todos estos casos, lo que sea la materia para quien se sitúa ante ella, la manipula, transforma o conoce depende del tipo y grado de desarrollo

de la actividad humana que recae sobre ella, de modo que el sentido de lo material debe verse en conexión con lo que significa la praxis social y en la perspectiva que ésta define.

5. La cuestión de la dialéctica

Esta categoría de la praxis social, según hemos visto, remite los fenómenos humanos a la totalidad de la que forman parte y permite considerarlos en su devenir histórico. “Totalidad” y “devenir”: he aquí dos principios del llamado “método dialéctico”, al cual pertenece igualmente la “contradicción”, método que Marx considera como el propio de la ciencia que se ocupa de los fenómenos específicamente humanos, o sea, los que se refieren a la actividad consciente del hombre en su marco social e histórico. La discusión acerca de la dialéctica de Marx y su comprensión en relación con otras concepciones de la dialéctica en la historia de la filosofía, y, en particular, con la de Hegel, es algo que ha desencadenado ríos de tinta. Sobre esta compleja cuestión, fundamental en lo que respecta a la noción del sujeto, hemos de hacer diversas consideraciones. Pero vayamos por partes.

Salvando las distancias entre las diversas concepciones de la dialéctica que se han formulado en la historia de la filosofía, hay que decir que en toda concepción de este tipo aparecen por lo regular varios elementos:

a) La pretensión de captar el significado de lo que aparece inmediatamente a través de aquella totalidad de la que forma parte y en relación con la cual lo presuntamente inmediato se descubre en su verdad como mediado por ella (aunque esa totalidad puede adoptar muy diversas formas, como pueden ser la *physis* de Heráclito, la constituida por la *koinonía* de las ideas en Platón, la serie total de condiciones en oposición a lo incondicionado de Kant, etc.).

b) La consideración de que ese juego de mediaciones constituye un proceso que obliga a comprenderlo todo desde la óptica del movimiento, ya se trate de la realidad que se presenta ante la conciencia, o bien del pensamiento con el que ésta trata de captar aquélla, o ambos (el devenir de la *physis*, el proceso del diálogo, el movimiento del pensamiento atraído por un ideal regulativo, etc.).

c) La comprensión de ese movimiento mediante el conflicto o contradicción que constituye su “alma”: esa contradicción es lo que impulsa, o mejor, lo que se resuelve en el movimiento mismo, generando formas nuevas sujetas a su vez a contradicción, y todo ello en un proceso que es la manifestación de ese conflicto y al mismo tiempo el modo constante de su

superación (el *pólemos* como padre de todas las cosas, la contraposición entre las opiniones, la antinomia entre tesis y antítesis, etc.).

Pues bien, estos rasgos de la dialéctica alcanzaron su máxima expresión especulativa en la filosofía de Hegel, quien –como vimos– comprende lo absoluto como el movimiento de la Idea, que en la forma de su alteridad se presenta como naturaleza y que llega a comprenderse como espíritu en cuanto retorna a sí misma desde el ser-otro. Este retorno a sí desde el ser-otro se hace manifiesto por primera vez en la autoconciencia del hombre –cuya vida, por lo tanto, más allá de su expresión natural, se desarrolla en la historia, en cuanto territorio del espíritu–, la cual consiste precisamente en el saber que vuelve desde el objeto hacia sí mismo. Y la dialéctica del espíritu que se enajena en las formas objetivas y subjetivas de su devenir histórico se manifiesta también entonces en la dialéctica de la conciencia en relación con su objeto, aunque esta última dialéctica esté sostenida –según la concepción de Hegel– en la dialéctica del *logos* intemporal.

126 Pues bien, para Marx no hay ninguna lógica intemporal del concepto, de modo que para él no hay otro terreno de la dialéctica que el de la historia, es decir: el ámbito de la actividad transformadora del hombre. Si la naturaleza se hace presente en la dialéctica se debe tan sólo a que ella es la base de partida siempre supuesta de aquella actividad y el objeto de la praxis productiva humana. Contra lo que pretende Engels y la tradición dogmática del *Diamat*, no hay una dialéctica de la naturaleza *per se* –lo cual sería además una abstracción, según hemos visto–, sino una dialéctica de la relación del hombre con ella. En este sentido, el conocimiento de la naturaleza, por ejemplo, sí admite una consideración dialéctica en cuanto en él interviene ya la mediación de la actividad humana, de modo que se trataría entonces de la naturaleza en tanto que objeto del conocimiento, lo cual nos remite de nuevo a la historia, en la que ese conocimiento se desarrolla. En este sentido, la historia es siempre para Marx el proceso de intervención del hombre sobre la naturaleza –y sobre la suya propia–, que introduce a ésta en la dialéctica de su conocimiento, de su transformación técnica, de su reorientación moral y de su recreación estética.

Por otro lado, en contraposición a la doctrina hegeliana que convierte la realidad misma en el proceso de autoconocimiento de la Idea en cuanto espíritu –hasta el punto de que para Hegel el ser viene a identificarse finalmente con el pensamiento–,²⁴ Marx ve de otra manera la forma en que

²⁴ Precisamente todo el esfuerzo especulativo de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* consiste en hacer ver, primero, en la *Lógica*, cómo el ser se revela como concepto en la forma

en la realidad se intrincan lo material y lo ideal. La materia en cuanto tal (o sea, considerada de manera abstracta al margen de la actividad humana) es la realidad pre-humana o extra-humana, mientras que el plano de lo ideal sólo aparece con el hombre. En efecto, la disposición *natural* de éste consiste, según hemos visto, en la actividad que le permite distanciarse de lo inmediato del entorno (hasta poder intervenir en él produciendo sus propios medios de subsistencia) y –a través de ese primer “alejamiento”– distanciarse también de su propio impulso. De tal manera que podemos comprender la subjetividad humana mediante esa actividad, que tiene dos momentos: el que la distingue del objeto sobre el que recae su acción y el que le permite distinguirse de sí misma hasta hacerse capaz de adoptar una posición respecto de sus propios impulsos (en este segundo sentido, se convierte a sí misma en objeto de su actividad). Ese doble distanciamiento, del objeto externo y de sí, promovido por la actividad material del hombre y a resultas de ésta, genera el espacio de la conciencia, con lo que su actividad material queda ahora doblada como actividad también ideatoria. De tal modo que, a partir de la irrupción de la conciencia, junto a la conducta puramente reactiva de carácter biológico (las funciones orgánicas, las conductas reflejas y los automatismos innatos que recuerdan al hombre su condición animal), el hombre es capaz también de una acción consciente, que redefine además el sentido de aquella base orgánica que le sostiene de antemano, en cuanto puede volver sobre ella con la conciencia. Ésta se intercala, por lo tanto, en su relación con lo material-inmediato, de tal modo que la materia se le presenta ya siempre mediada por su actividad consciente, aun cuando en su origen último ésta haya surgido de aquélla. Esto significa que lo material y lo ideal están siempre intrincados entre sí en la actividad humana. Y significa también, frente a toda forma de platonismo, que la idea en cuanto tal es siempre un producto de la actividad de idear (y no a la inversa), que a su vez debe entenderse en el contexto más general de lo que significa la actividad humana en su conjunto.

127

suprema de la Idea absoluta, tras lo cual trata de “deducir” después, en la *Filosofía de la naturaleza*, cómo el espacio, el tiempo y la materia resultan de la *posición* de la Idea en lo inmediato-otro (lo cual es –dicho sea de paso– la traducción especulativa de la doctrina cristiana de la creación, que al mismo tiempo recoge toda la discusión fichteana acerca del modo en que el yo absoluto *pone* la naturaleza o se enajena en ella), para finalmente mostrar, ya en la *Filosofía del espíritu*, cómo el espíritu mismo, que aparece en la naturaleza a través de la autoconciencia humana y se desarrolla en la historia, no es sino la expresión de la Idea del comienzo que se ha mostrado así idéntica a la realidad natural y a la realidad del espíritu, sólo que dicha identidad –que al principio era sólo abstracta– ha sido determinada ahora en su diferenciarse como ser-otro para luego retornar a sí.

Así pues, un aspecto de la dialéctica de Marx se refiere al modo singular en que lo material y lo ideal se cruzan entre sí en el desarrollo de la vida humana, tanto cuando ésta se considera en relación con la naturaleza, como cuando la perspectiva adoptada es la que se refiere a las relaciones interhumanas en la sociedad. En esta última perspectiva, los rituales, instituciones, normas, valores y demás realidades simbólicas –así como el del lenguaje, en cuanto poder simbólico más universal–, aunque apoyadas en la materialidad que las sustenta y captan los sentidos, son propiamente nuevos ámbitos de la realidad a través de los cuales ésta parece presentarse con una doble densidad, pues ahora la materialidad inerte de las cosas resulta mediada por nuestra actividad que las interpreta y las recrea con una nueva dimensión que responde a aquel impulso inicial de la actividad consciente, pero que al mismo tiempo entraña un ensanchamiento de las posibilidades de la conciencia misma. Así pues, cualquier forma de realidad, en la medida en que ésta signifique algo para la acción humana, entraña esa dialéctica de lo material y lo ideal. Pero ésta se produce en todos los niveles en que tiene lugar la praxis social, desde el que corresponde al individuo que se enfrenta con sus intenciones y representaciones conscientes a las limitaciones materiales que le impone el medio, hasta el nivel más general, en el cual consideramos el conjunto de las condiciones materiales determinantes de un modo de producción en relación con las formas de conciencia social dominantes en el mismo. Pero es siempre la perspectiva de la totalidad social, que se reproduce a través de los individuos, la que tiene el peso principal a la hora de explicar finalmente el modo concreto que adopta aquella dialéctica de lo material y lo ideal en una formación social tomada en su conjunto, de modo que a partir de esta perspectiva privilegiada podemos luego descender a la consideración de los niveles inferiores que le están subordinados. Así, el modo en que se comportan los individuos, se representan su mundo o elaboran sus proyectos en él, así como la manera en que en su vida padecen el peso de lo material o las restricciones que se oponen a sus deseos, debe verse en conexión con su ubicación en la estructura de clases de esa sociedad y con el modo en que ésta organiza el proceso total de la producción y la distribución de los bienes obtenidos. En definitiva, es la praxis social, tomada en su conjunto, y subordinada finalmente al imperativo de satisfacer las necesidades materiales –aunque éste no se afronte de modo equitativo en la sociedad de clases–, la que ofrece la clave última para entender la manera concreta en que en una sociedad determinada –y en los diversos niveles estructurales que la constituyen, atendiendo a sus grupos y clases sociales, a las formas del trabajo, a sus instituciones, a sus normas, etc.– se relacionan lo material y lo ideal.

En este punto acerca de la dialéctica de lo abstracto y lo concreto, Marx sigue a Hegel al considerar que lo concreto es la totalidad de los elementos intrincados, aunque la experiencia tenga que empezar por detenerse en cada uno de éstos por separado; es decir: lo que es primero desde el punto de vista de la realidad (el todo concreto) se presenta al pensamiento sin embargo como resultado de una síntesis a partir de los elementos que lo conforman (que tomados por sí constituyen lo abstracto). Así, en los *Grundrisse*, podemos leer:

“Lo concreto es concreto porque es la síntesis de múltiples determinaciones, por lo tanto unidad de lo diverso. Aparece en el pensamiento como proceso de síntesis, como resultado, no como punto de partida, aunque sea el verdadero punto de partida [...]”²⁵

Marx hace esta consideración a propósito de la economía política para señalar que el método científico debe proceder de tal forma que tenga en cuenta esa distinción, a saber: lo que es primero desde el punto de vista de la experiencia inmediata y del saber vulgar debe llegar a comprenderse a partir de aquella síntesis de determinaciones que constituye una totalidad, que es lo primero en el orden de lo real y que debe convertirse en la base del conocimiento –aunque para el pensamiento sea un resultado–, tan sólo a partir de lo cual se puede luego descender de nuevo hacia el análisis de las determinaciones simples para captarlas en su verdadero valor. Y, en este punto, en efecto, Marx sigue a Hegel, pero sólo en cuanto a la dialéctica de lo abstracto y lo concreto, pero no en cuanto a lo que uno y otro representan, pues –como dice Marx– Hegel concibió lo real como resultado del pensamiento. Esto es así –añadimos nosotros– como se pone de manifiesto del modo más claro en aquel pasaje de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* en el que el espacio, el tiempo y la materia se “deducen” de la Idea absoluta, como si la máxima *concreción* del pensamiento generase por sí misma lo más *abstracto* de la realidad material. Y Hegel puede sostener semejante tránsito porque él parte de la identidad de pensamiento y ser como una identidad que se justifica en el pensamiento. Pero Marx rechaza esa identidad: el ser y el pensamiento no son idénticos, pues este último es

²⁵ *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Borrador)*, vol. I, trad. de Pedro Scaron, Buenos Aires, Siglo XXI, p. 21. A partir de ahora esta obra aparecerá citada como “*Grundrisse*”, que es el nombre más popular con que se conoce a estos resúmenes o borradores escritos por Marx durante la década de los 50, que no se publicarían hasta bastante después de su muerte.

sólo una parte del ser y una función, entre otras, del ser humano, por cuya actividad todo ser real se presenta mediado ante él en el marco de la praxis social.

130 Pero esa totalidad social a la que nos remite la consideración concreta de la praxis humana, en la que se cruzan lo material y lo ideal, debe verse en términos dialécticos además en el sentido de que está sujeta al devenir histórico promovido por los conflictos que encierra. Y la contradicción se manifiesta en diversos planos y revistiendo distintos significados: así, por ejemplo, y entre otras, la contradicción es la que pone al individuo en conflicto consigo mismo en cuanto sus representaciones subjetivas no coinciden con sus intereses objetivos, de los cuales acaso él no es consciente; o la que enfrenta a los individuos entre sí en cuanto sus relaciones de competencia son contrarias a su esencia genérica o social; o la que coloca la rebeldía ante la injusticia social frente al deber religioso que ordena la mansa resignación. Pero para Marx estas contradicciones están conectadas entre sí en cuanto todas ellas son manifestaciones particulares de –o, al menos, están ligadas a– una contradicción fundamental que atraviesa a la sociedad partiéndola por su eje y constituyendo su signo distintivo fundamental: la contradicción que se produce como conflicto entre las clases sociales, y en particular entre los intereses materiales de la clase dominante y los de aquella clase que concentra más que ninguna otra los sufrimientos de la explotación interhumana. Según Marx, esa contradicción fundamental, que en el capitalismo es la que enfrenta a los asalariados a aquéllos que poseen los medios de producción, es la determinante y la que se encuentra de modo más o menos soterrado bajo los demás conflictos revistiendo el sentido último de éstos. Y es también la que determina la evolución de una formación social, así como la necesidad histórica de su superación como único modo de suprimir aquella contradicción: el conflicto impulsa el devenir social hasta un punto en que se exagera en toda su crudeza (el momento en que –como dice Marx– el desarrollo de las fuerzas productivas choca frontalmente y sin remedio con las relaciones de producción existentes) y transforma dicho devenir en una crisis revolucionaria.

Todo esto es conocido y, en el examen crítico del capitalismo -que es el interés principal de Marx–, nos lleva a una discusión sobre las clases sociales que se desliza desde el plano sociológico al de la consideración de los factores económicos que lo sostienen, y en particular los referentes a la conversión del trabajo asalariado en mercancía, la producción de plusvalía, el proceso de acumulación, circulación y reproducción del capital, etc. Dejando de lado la discusión que a partir de aquí se genera sobre los mecanismos de reproducción de la sociedad capitalista, sobre el pronóstico de Marx al

respecto y sobre las consecuencias políticas que se derivan de su obra, nos centraremos en la discusión acerca del significado y la naturaleza de la dialéctica, que Marx examina en el proceso material de la vida social y que hemos de comparar con el sentido filosófico con que se presenta en Hegel, en quien la dialéctica alcanza su formulación más depurada en términos especulativos.

Por un lado, tenemos las palabras de Marx, según las cuales él había llevado a cabo una inversión de la dialéctica idealista de Hegel en un sentido materialista, poniendo sobre sus pies lo que la mistificación idealista habría colocado cabeza abajo. Marx señala que esa *inversión* es el único modo de descubrir el núcleo racional de la dialéctica por debajo de su envoltura mística.²⁶ Pero nos parece que la doble metáfora que contiene esta famosa fórmula, que mezcla el anverso y el reverso con el núcleo y la envoltura, exige una aclaración, pues Marx se sirvió de ella tratando de ser didáctico, pero del conjunto de su obra se desprende una consideración más compleja de esta cuestión. Pues esa *inversión* a la que alude Marx trae consigo otro tipo de consecuencias que conviene tener en cuenta, como por ejemplo el significado que adquiere la contradicción en su obra en comparación con el que tiene en la de Hegel; lo que para abreviar llamaremos “*la contradicción marxista*” en contraposición a la “*contradicción hegeliana*”. Sobre este particular, es pertinente atender a la interpretación de Althusser, quien para explicar el sentido de la *contradicción marxista* en contraste con la *contradicción hegeliana* introduce el concepto de “*contradicción sobredeterminada*.”²⁷ En efecto, para Marx –según señala Althusser– la

131

²⁶ Epílogo a la segunda edición alemana del tomo I de *El capital*, en Obras Escogidas de Marx y Engels, tomo I, pp.474-5.

²⁷ No compartimos, sin embargo, su tesis acerca de la ruptura epistemológica entre un Marx joven filósofo y un Marx maduro científico, creador de la nueva ciencia del materialismo histórico, pues nos parece que se trata más bien de un cambio en el interés que acucia a Marx, el cual está relacionado con las circunstancias históricas y con su propia biografía. El marxismo tiene sin duda un componente científico, que difícilmente puede ignorar la historiografía contemporánea. Pero, por las razones desarrolladas anteriormente, nos parece que perdura en él también un momento filosófico. Y que éste se halla presente, aunque de manera soterrada, incluso en las obras de madurez, en las cuales el interés de Marx se enfoca hacia el análisis del modo de producción capitalista –con el cual, por cierto, es coherente todo lo desarrollado por Marx en su época juvenil, donde su interés se centra en gran medida en la discusión de la filosofía clásica-, análisis que se desarrolla en el plano de la economía, aunque en ocasiones su discurso se desliza también hacia otros aspectos de la vida social y de la crítica de la ideología, como por ejemplo cuando, en *El capital*, se refiere al fetichismo de la mercancía o al “reino de la libertad”. En ello hay siempre también una dimensión filosófica relacionada con la cuestión del sujeto, el significado de su emancipación, el sentido de su devenir histórico, etc.

contradicción es inseparable del cuerpo social entero del que forma parte y por el cual resulta afectada, de tal manera que la contradicción fundamental entre el desarrollo de las fuerzas productivas y el estado de las relaciones de producción no basta por sí sola para impulsar el cambio revolucionario si dicha contradicción no es *activada* por otras circunstancias de la vida social que la *sobredeterminan*. En particular, Althusser recurre a la doctrina leninista del “eslabón más débil”, que explica que si la revolución fue posible en la Rusia semifeudal, en la que el desarrollo del capitalismo se hallaba muy atrasado, ello se debió a que aquella contradicción fundamental pudo activar todo su potencial revolucionario en la medida en que sobre ella actuó como *factor sobredeterminante* la situación *objetivamente revolucionaria* en que había entrado Europa con el desencadenamiento de la guerra imperialista en 1914.²⁸ Y este ejemplo, tomado de Lenin, le sirve a Althusser para poner de manifiesto el carácter complejo de la contradicción en Marx, en la medida en que el conflicto fundamental de la sociedad burguesa, encarnado esencialmente en la relación entre dos clases antagónicas, no puede por sí solo provocar una situación revolucionaria, sino que tiene que producirse además una acumulación de “circunstancias” y de “corrientes” que puedan “fusionarse” en una “unidad de ruptura”.²⁹ Y este carácter complejo de *la contradicción marxista* lo coloca Althusser en oposición al tipo de complejidad que encontramos en la *contradicción hegeliana*, que no está jamás *realmente* sobredeterminada. Pues, como vemos en la *Fenomenología*, la contradicción entre la conciencia y su objeto se va haciendo cada vez más compleja conforme avanza el proceso de la experiencia que aquélla hace, pero no se trata de la complejidad que caracteriza a la sobredeterminación, sino de aquélla que resulta de una *interiorización* acumulativa: la conciencia –podríamos decir– acumula en sí la riqueza de sus experiencias anteriores, cada una de las cuales constituye una figura que ha sido superada y conservada al mismo tiempo, de modo que finalmente no hay una determinación exterior a ella, sino un círculo de círculos cuyo centro es siempre la conciencia. Althusser presenta además esta noción de la sobredeterminación como un elemento más de la supuesta ruptura epistemológica que, según él, se habría producido en el pensamiento de Marx.

Pues bien, frente a estas consideraciones, hemos de decir de entrada que la noción en cuestión no implica necesariamente la consideración de

²⁸ Vid. Louis Althusser: *Contradicción y sobredeterminación (Notas para una investigación)*, texto incluido en *Pour Marx*, trad. de Marta Harnecker: *La revolución teórica de Marx*, México, Siglo XXI, 1967, pp. 75 y s.

²⁹ *Op. cit.*, p. 80.

semejante corte en el interior de la obra de Marx, sino que es un aspecto más que se desprende de la misma inversión de perspectiva operada por Marx con respecto a Hegel. Para éste, en efecto, la conciencia lleva a cabo una totalización de las experiencias, todas las cuales se remiten a ese sí-mismo que se va ensanchando y ahondando en su interior hasta alcanzar el todo del saber absoluto, de modo que el sujeto de dicho saber (el espíritu absoluto en cuanto conciencia infinita) constituye la mismidad que ha absorbido toda alteridad en aquel proceso de *interiorización*. En Marx, por el contrario, en la medida en que la conciencia no puede alcanzar nunca la autosuficiencia, sino que necesariamente depende de todo tipo de *factores externos*, ocurre que la alteridad del mundo se impone a la mismidad de la conciencia. De modo que la totalidad para él no adopta la forma de un saber comprendido como resultado del proceso de interiorización operado por la conciencia, sino que consiste más bien en un conjunto de factores que se presentan en un determinado estadio de desarrollo histórico (la naturaleza, el trabajo, las clases sociales, las creaciones de la superestructura —el Estado, el ordenamiento jurídico e institucional, la ideología en general—, etc.), cuya interconexión no elimina nunca su alteridad recíproca. De tal manera que toda contradicción, incluida aquélla que constituye la base de la sociedad capitalista, está sobredeterminada por unos u otros factores, cualquiera de los cuales puede alcanzar un papel fundamental en una circunstancia histórica determinada. Y eso quiere decir que la sobredeterminación es, en realidad, un concepto válido para explicar algo que está en el núcleo del pensamiento de Marx, cuya inversión de la dialéctica de Hegel en un sentido materialista acarrea una comprensión completamente diferente de la misma, en cuanto comporta una forma nueva de entender la totalidad, el proceso en que se desenvuelve y la contradicción que constituye e impulsa a este último: se trata, en efecto, de un todo complejo compuesto de elementos heterogéneos en relación recíproca, irreducibles entre sí y expresivos de una contradicción fundamental que da la clave para entender la unidad del sistema (la unidad del sistema capitalista —si de éste se trata— en lugar de la unidad de la conciencia) y también su tendencia natural a desarrollarse y entrar en crisis. Así pues, se desprende del pensamiento de Marx que la contradicción fundamental entre las clases antagónicas está siempre *sobredeterminada* por otros factores, aunque el protagonismo de unos u otros puede variar históricamente (así, por ejemplo, la guerra imperialista de 1914, según la tesis de Lenin recogida por Althusser, habría tenido ese papel protagonista o sobredeterminante a la hora de explicar la revolución de octubre en Rusia). Y la condición de posibilidad de dicha sobredeterminación radica en la sustitución —materialista— de la *mismidad* de la conciencia, que pretendía

constituirse como totalidad en la unidad del saber absoluto (o la unidad de una esencia por debajo de los fenómenos, si nos atenemos a la dialéctica que se despliega en la *Ciencia de la lógica*), por la *alteridad* recíproca e irreductible de los factores que constituyen un todo social y promueven su transformación.

Así pues, todos los factores son determinantes, aunque en ese todo complejo que constituye una formación social hay un factor determinante *en última instancia*, que es el modo de producción o estructura económica, de la cual debe distinguirse la superestructura que se alza sobre aquélla con una autonomía relativa. Pero el significado de esa expresión debe entenderse a escala histórica general, en el sentido de que, *a la larga*, el curso de la historia viene determinado por la economía, es decir: por el modo –en sentido técnico, pero también social– en que los hombres se sitúan frente a la naturaleza y los unos frente a los otros para resolver el problema de satisfacer sus necesidades materiales. Por lo tanto, Marx nunca planteó este asunto en los términos de un chato determinismo como pretenden muchos de los que se proclaman sus epígonos. Y además hay que decir que usó muy poco este vocabulario de la estructura y la superestructura, del que luego se abusó tanto, sobre todo en los manuales del estalinismo. Sobre este punto son célebres las palabras del viejo Engels dirigidas contra la interpretación economicista de ese burdo materialismo, insistiendo en que la producción económica es el factor determinante *en última instancia*:

134

“[...] Según la concepción materialista de la historia, el factor que *en última instancia* determina la historia es la producción y la reproducción de la vida real. Ni Marx ni yo hemos afirmado nunca más que esto. Si alguien lo tergiversa diciendo que el factor económico es el único determinante, convertirá aquella tesis en una frase vacua, abstracta, absurda. La situación económica es la base, pero los diversos factores de la superestructura que sobre ella se levanta –las formas políticas de la lucha de clases y sus resultados [...], las formas jurídicas [...], filosóficas, las ideas religiosas y el desarrollo ulterior de éstas hasta convertirlas en un sistema de dogmas– ejercen también su influencia sobre el curso de las luchas históricas y determinan, predominantemente en muchos casos, su *forma*. Es un juego mutuo de acciones y reacciones entre todos estos factores, en el que, a través de toda la muchedumbre infinita de casualidades [...], acaba siempre imponiéndose como necesidad el movimiento económico.”³⁰

³⁰ Friedrich Engels: *Carta a Bloch*, 21-22 de septiembre de 1890. Obras Escogidas de Marx y Engels, tomo II, p. 520.

En la línea de Marx, fue sobre todo Antonio Gramsci y luego los miembros de la Escuela de Frankfurt quienes desarrollaron la teoría de la eficacia específica de los factores superestructurales, en relación con los cuales hay que decir, por lo tanto, y empleando la terminología de Marx, que la conciencia social no es un mero reflejo de la base material de la vida humana.

Otra cuestión diferente se refiere a la naturaleza misma de lo que hemos denominado la “*contradicción marxista*” en contraste con la “*contradicción hegeliana*”. Sobre este asunto hay que tener en cuenta que Hegel había atribuido a la contradicción un alcance metafísico, que resulta de negar el valor absoluto de la identidad, el cual es siempre presupuesto cuando invocamos el principio de no-contradicción en el sentido lógico-formal: en efecto, si las cosas son lo que son conforme al principio de identidad, entonces no cabe pensar la contradicción ni tiene sentido su expresión en el lenguaje. Pero, según Hegel, el principio lógico-formal de no-contradicción sólo es válido para un saber abstractivo que separa de antemano la identidad de las cosas abstrayéndolas del proceso de su devenir. Por eso, situando la identidad parmenídea sobre el trasfondo del devenir heraclitano, Hegel considera que la contradicción es la forma del ser y del pensar que se nos impone en cuanto consideramos que la identidad de la cosa (lo que inicialmente se nos presenta como su inmediato ser-en-sí) no es sino su devenir, o sea, su infinito diferenciarse en todo lo que inmediatamente no es (es decir: aquel ser supuestamente inmediato del comienzo se nos revela ahora mediado, en tanto está determinado por lo otro que constituye su diferencia), sólo a través de lo cual se tiene a sí mismo (por lo tanto, es ser-para-sí –infinitud– como retorno a sí desde su ser-otro –finitud–³¹): tal es la contradicción dialéctica, que concibe la identidad mediada por la diferencia, y no como algo inmediatamente dado. En definitiva, tal contradicción resulta de tomarnos en serio y hasta sus últimas consecuencias el significado del devenir, en relación con el cual la identidad y la diferencia, abstraídas y consideradas por separado como si precedieran a aquél, son sólo nociones formales que se desentienden de lo que en realidad o concretamente son; o, como dice Hegel: ese pensamiento formal y abstracto no es fiel al movimiento concreto de lo real.

Pues bien, Marx, por su parte, no entra en ese nivel metafísico de consideración, ya que –como vimos antes– no cree que se pueda determinar

³¹ En la *Ciencia de la lógica*, “Ser”, “ser determinado” (respecto de lo otro: finitud) y “ser-para-sí” (infinitud) son determinaciones lógicas que Hegel considera en la sección sobre la cualidad de la “Doctrina del ser”, las cuales serán recogidas y reinterpretadas luego en la “Doctrina de la esencia” como las categorías de “identidad”, “diferencia” y “contradicción”. Vid. *Wissenschaft der Logik* I, Werke 5, pp. 82-174, así como Werke 6, pp. 35-80.

de antemano, en el plano intemporal del pensamiento, lo que significa la dialéctica, porque no acepta que exista algo así como la esfera del *logos* con independencia de la praxis humana. La dialéctica es para él siempre el modo de dar cuenta de la realidad *en tanto mediada por la actividad humana* –siempre históricamente determinada–, incluyendo en ésta al pensamiento mismo. Por lo tanto, la dialéctica se produce tanto en las relaciones interhumanas (entre individuos, entre clases, etc.) como en aquéllas que los hombres mantienen con las cosas en el sentido más amplio (con la naturaleza, con su actividad productiva, con el producto de su trabajo, con las instituciones, con sus ideas, etc.). No hay para Marx, según ya hemos visto, ni una dialéctica intemporal del concepto, ni una dialéctica de la naturaleza *per se*; pero tampoco existe una dialéctica del espíritu en cuanto tal, como si éste fuera aquel “interior absoluto” que la *Fenomenología del espíritu* presenta constituido por *todas* las experiencias que la conciencia ha *interiorizado*, para descubrirse luego como espíritu absoluto que se enajena en todas las cosas a las que da así realidad (o sea, en todo lo exterior que de algún modo el espíritu ya poseería de antemano en su absoluta interioridad). Para Marx, la dialéctica es inseparable de la praxis humana, cuyas expresiones todas (también las expresiones del “espíritu”) mantienen un nexo de dependencia última con la necesidad de atender materialmente a la producción y reproducción de las condiciones de la vida. Por eso, en cuanto rechaza no sólo el idealismo, sino también la metafísica, resulta que la identidad, la diferencia, la contradicción y el devenir en general adoptan un significado distinto en su pensamiento. Serían categorías mediante las cuales hay que penetrar en el carácter radicalmente histórico de todos los fenómenos sociales y humanos en general, permitiendo comprender su aparente estabilidad como un equilibrio de carácter transitorio y sujeto al juego de fuerzas más o menos manifiestas u ocultas que lo constituyen, sostienen e impulsan su transformación.

Reflexionando sobre esta cuestión, Lucio Colletti ha señalado lo que él considera una diferencia fundamental entre la *contradicción marxista* y la *contradicción hegeliana*.³² Por un lado, reivindica para el marxismo un cierto aspecto de la herencia de Kant, aunque –según dice– no en el modo en que lo hicieron algunos revisionistas de la Segunda Internacional, como Eduard Bernstein y otros, que fueron atraídos por la ética de Kant y pretendieron hacer del marxismo una especie de doctrina moral, sino más bien en lo que concierne al modo de considerar la contradicción. En efecto,

³² Lucio Colletti: *Intervista político-filosofica con un saggio su “Marxismo e dialettica*, Laterza, 1974, en especial pp. 65 y s.

aun cuando mantiene la importancia de la dialéctica para el marxismo, Colletti reinterpreta el sentido que cabe otorgar a esta última en tanto discute el significado especulativo de la *contradicción hegeliana*, que él no juzga útil para el marxismo, y se fija más bien en el concepto kantiano de la “oposición real” entre contrarios o “*Realrepuganz*.”³³ En este sentido, y contra Hegel, indica que el materialismo presupone el principio de no-contradicción: la realidad –nos dice– no es contradictoria. Y, sin embargo, Marx considera que las contradicciones del capitalismo son contradicciones dialécticas. ¿Cómo abordar entonces la cuestión? Della Volpe –señala Colletti– trató de resolverla interpretando la oposición entre capital y trabajo asalariado como una oposición real (*Realrepuganz*) en el sentido kantiano.³⁴ Pero Colletti, que parece atenerse a la indicación de Della Volpe, plantea la cuestión en una perspectiva más general, que exige –inspirándose en Kant– distinguir entre dos tipos de oposición:

a) La oposición “por contradicción” u oposición dialéctica, que es la que se da entre A y no-A, de tal modo que cada uno de los términos es propiamente una negación, ya que no es nada por sí mismo, sino un elemento interior a la unidad que incluye a ambos (la contradicción): no-A es la negación de A, que por su parte es la negación de no-A. Tomado por separado, cada término es una abstracción sin contenido positivo, pues lo positivo es el movimiento que resulta de esa doble negación. Ésta es la *contradicción hegeliana*, cuyo origen ve Colletti en la dialéctica de las ideas de Platón.

b) La oposición real o “sin contradicción” (la *Realrepuganz* de Kant u oposición entre contrarios), que es la que se da entre A y B, donde tanto uno como otro término son reales, se sostienen por sí mismos (son ambos positivos) y no están mediados entre sí. Entre ellos, por tanto no hay contradicción dialéctica. Así, por ejemplo –dice Colletti citando a Kant–, una fuerza que imprime un movimiento a un cuerpo en una determinada dirección y una fuerza igual y de sentido contrario no se contradicen propiamente, sino que son posibles ambos como predicados de un solo cuerpo, en el cual el resultado es la quietud. A diferencia de lo que ocurre en la contradicción dialéctica, estos opuestos reales no son negativos de por sí, pues el movimiento que de hecho se produciría si no se diera más que uno

³³ Colletti se refiere en particular a la exposición que hace Kant de este concepto en algunos de sus textos precríticos, como *La única prueba posible para demostrar la existencia de Dios* (1762) o también *Intento de introducir en la sabiduría del universo el concepto de las magnitudes negativas* (1763), así como en la Nota a la “Anfibología de los conceptos de la reflexión” de la *Crítica de la razón pura*. Vid. *op. cit.*, pp. 70 y s.

³⁴ Lucio Colletti: *op. cit.*, p. 40.

de ellos es lo que es anulado por el otro. Por lo tanto, en la oposición real o relación de contrariedad, los extremos son ambos positivos aun cuando cada uno de ellos aparezca como el contrario negativo del otro.³⁵

Esta misma cuestión la ilustra Colletti refiriéndose a la discusión kantiana acerca de las llamadas “magnitudes negativas”, cuyo nombre es en realidad impreciso, pues se trata de magnitudes positivas precedidas del signo de sustracción. Pues el signo “-” ante una magnitud sólo indica la relación de oposición en que se encuentra con otra precedida del signo “+”; de ahí que si se trata, por el contrario, de una expresión como “-4-5=-9”, en realidad no hay oposición en ella, pues las dos primeras magnitudes están sumadas. Es decir: las cantidades llamadas “negativas” son en realidad, tomadas en sí mismas, positivas.³⁶

138

La conclusión de Colletti, tras estas consideraciones apoyadas en Kant, es que no existen cosas negativas *per se*, es decir, negaciones en general que consistan en un no-ser en lo que respecta a su misma constitución intrínseca. Del mismo modo que las llamadas “cantidades negativas” no deben entenderse como si fueran “no-cantidades”. Pues eso que niega o anula las consecuencias de alguna otra cosa es ello mismo una causa positiva. En definitiva, según Colletti, las cosas, los objetos o los datos de hecho son siempre *positivos*, o sea, existentes y reales, de modo que los conflictos de fuerzas en la naturaleza y en la realidad en general, como la atracción y la repulsión en la física de Newton, las luchas de tendencias contrapuestas como la lucha de clases, etc., no ponen en cuestión el principio de no-contradicción, sino que lo confirman. Pero sobre ello –añade Colletti–, el marxismo (de Engels a Plejánov, Lenin, Lukács y Mao) no tiene las ideas claras, aunque sí encuentra una intuición válida en Karl Korsch, cuando éste afirma en su escrito sobre “*El empirismo en la filosofía de Hegel*” que “es preciso pensar las oposiciones de la dialéctica no como aserciones puestas en contraste sino como *objetos* en contraste, o, por usar una expresión kantiana, como «repulsiones reales».”³⁷ Así pues, Colletti interpreta la teoría de la oposición real del Kant precrítico –posiblemente orientada en contra del principio de los indiscernibles de Leibniz–, que el propio Kant retoma en la nota a “La anfibología de los conceptos de la reflexión” de la *Crítica de la razón pura*, como el germen de una dialéctica materialista.

Pues bien, acerca de esta discusión hemos de decir que la interpretación de Colletti nos parece errónea. La contradicción dialéctica debe entenderse

³⁵ *Op. cit.*, pp. 70-2.

³⁶ *Op. cit.*, pp. 73-5.

³⁷ Citado por Colletti. *Op. cit.*, pp. 75-6.

como una totalidad que envuelve a los términos en oposición, y si cada uno de ellos es en sí mismo negativo lo es en el sentido de que no se puede comprender como una realidad positiva e inmediata fuera de dicha totalidad. Así, en la comprensión del capitalismo por parte de Marx, la contradicción entre los intereses de la burguesía y los del proletariado es dialéctica y no una “oposición real” en el sentido kantiano de la repulsión (*Realrepuganz*), porque lo que representa cada una de esas clases no puede entenderse al margen de la totalidad que conforman, o sea, del modo de producción capitalista. No son primero los términos de la oposición en relación con la totalidad en que se encuentran, y eso es lo que quiere decir que no son realidades positivas *per se*: que no son realidades inmediatas. Para Marx, los antagonismos sociales deben comprenderse en clave dialéctica, porque su significado último sólo se hace visible en la perspectiva del total modo de producción que los genera y reproduce. Y la base filosófica para su comprensión ha de buscarse, por lo tanto, en Hegel y no en Kant. Y en cuanto a si las realidades sociales o cualesquiera otras incumplen o no el principio de no-contradicción, debe aclararse que habitualmente se malentiende esta cuestión. Lo que Hegel pretendía era negar el valor absoluto del principio de identidad, en tanto lo que las cosas son en sí mismas (su identidad) depende de su devenir, pero su idealismo llevaba la discusión sobre la identidad, la diferencia, la contradicción, etc. al plano del discurso lógico sobre las categorías, pues para él la lógica es finalmente equivalente a la ontología. Marx, por su parte, no acepta esta equivalencia, ya que el discurso lógico es para él una construcción que forma parte de la praxis humana y que aparece cuando ésta vuelve reflexivamente sobre lo que se puede decir en términos racionales acerca de los procesos sociales y de la realidad en general. De tal modo que las categorías lógico-racionales no sustituyen ni anulan el carácter de materialidad irreductible de la realidad: sólo tratan de comprenderla. Y decir de cualquier realidad que tiene su propia identidad (o sea, que no es contradictoria en sí misma) es algo válido en una consideración abstracta de las cosas. En efecto –diría Marx–, el proletariado existe como realidad, pero –añadiría– su significado como clase no se puede comprender sin remitirla al modo de producción capitalista, el cual a su vez debe verse en su sentido histórico. Y esto, a su vez, debe entenderse conjuntamente con la consideración que antes hemos hecho cuando decíamos que para Marx no tiene sentido hablar de una dialéctica de las categorías *per se*, como tampoco de una dialéctica de la naturaleza o del espíritu tomado como algo autónomo, sino sólo de la actividad humana con las cosas, en cuyo proceso se constituye la lógica, se presenta la naturaleza y se genera el espíritu. Así pues la *inversión* de la dialéctica en un sentido materialista

trae consigo una reinterpretación de todos los elementos y del significado del movimiento en que se encuentran, pero no suponen una renuncia a la contradicción dialéctica ni una vuelta a Kant, en contra de lo que cree Lucio Colletti.

6. El descentramiento de la conciencia: cosificación y alienación

En contra de toda la tradición del idealismo moderno, la obra de Marx desbanca a la conciencia del lugar central en que aquél la había colocado. La conciencia no es el centro de la realidad ni tampoco la instancia que desde sí misma se impone sobre aquélla otorgándole sentido. Tanto por su origen en la naturaleza como por la heteronomía que marca su devenir histórico, la conciencia humana y su propia actividad “espiritual” nunca son creaciones libres y autónomas, sino algo derivado, pues su desarrollo depende de una lógica que le es heterogénea. En este sentido, en *La ideología alemana*, leemos lo siguiente a propósito del lenguaje:

140

“El «espíritu» nace ya tarado con la maldición de estar «preñado» de materia, que aquí se manifiesta bajo la forma de capas de aire en movimiento, de sonidos, en una palabra, bajo la forma del lenguaje. El lenguaje es tan viejo como la conciencia: [...] es la conciencia práctica, la conciencia real, que existe también para los otros hombres y que, por tanto, comienza a existir también para mí mismo; y el lenguaje nace, como la conciencia, de la necesidad, de los apremios del intercambio con los demás hombres [...] La conciencia, por tanto, es ya de antemano un producto social, y lo seguirá siendo mientras existan seres humanos.”³⁸

Ese descentramiento de la conciencia debe explicarse a partir del materialismo, en el sentido no metafísico que hemos prestado a este concepto, según el cual los fenómenos humanos son una parte expresiva de una totalidad compleja, cuyo factor determinante en última instancia está constituido por las condiciones materiales de la vida humana. Pues bien, en el marco de estas últimas, las relaciones de intercambio entre los hombres —en el sentido más amplio de la expresión— determinan el modo en que se hacen conscientes de la naturaleza, de sí mismos en ella y de la relación en que se encuentran entre sí los unos con los otros, de manera que la conciencia es un producto social: lo es el individuo mismo, en cuanto se distingue como tal por la conciencia que tiene de sí, como lo son igualmente los productos de ésta, las llamadas “creaciones del espíritu”.

³⁸ Karl Marx y Friedrich Engels: *La ideología alemana*, p. 30.

A ese carácter social de la conciencia, interpretado además en conexión con el modo de producción de la vida material, es a lo que se refiere el famoso texto del Prefacio a la denominada “*Contribución a la crítica de la economía política*”:

“En la producción social de su vida, los hombres contraen determinadas relaciones necesarias e independientes de su voluntad, relaciones de producción, que corresponden a una determinada fase de desarrollo de sus fuerzas productivas materiales. El conjunto de estas relaciones de producción forma la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la que se levanta una superestructura jurídica y política y a la que corresponden determinadas formas de conciencia social. El modo de producción de la vida material condiciona el proceso de la vida social, política y espiritual en general. No es la conciencia de los hombres la que determina su ser, sino que es, por el contrario, su ser social lo que determina su conciencia [...]”³⁹

La repetición de estas famosas y precisas palabras de Marx nos permite entender que el modo en que los hombres realizan su trabajo (frente a las cosas, frente a los otros y frente a sí mismos), así como la conciencia que les acompaña en su actividad, deben comprenderse como una expresión más de aquel principio general que caracteriza al materialismo: si la conciencia no les pertenece es porque en su realidad social más concreta no se pertenecen a sí mismos. Esto es justamente lo que plantea Marx con el concepto de “alienación” o “enajenación” (*Entfremdung*), que desarrolla en su época juvenil, cuando, antes de dedicar su energía intelectual al estudio y crítica del capitalismo, se siente sobre todo atraído por la discusión de la filosofía clásica alemana y su crítica en términos materialistas.

El término “alienación” había sido empleado por Hegel para explicar el modo en que el espíritu se objetiva, de tal manera que en su planteamiento especulativo toda objetivación en la que se “externaliza” el espíritu (*Entäußerung*) es comprendida como una enajenación de aquél en las cosas finitas, cuya superación es caracterizada entonces como un retorno a sí mismo desde aquéllas, una vez han sido ya “interiorizadas” por el espíritu. La objetivación del sujeto y la vuelta a sí a través de ella es comprendida, por lo tanto, según una dialéctica en la que el sujeto mantiene un peso predominante sobre el objeto, el cual se revela primero “puesto” –en el

³⁹ Karl Marx: *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, Erstes Heft, texto incluido en *Karl Marx Ökonomische Manuskripte und Schriften 1858-1861*, que forma parte a su vez de la *Karl Marx-Friedrich Engels Gesamtausgabe* (MEGA), Zweite Abteilung, Band II, Dietz Verlag, Berlin, 1980, p. 100.

sentido de Fichte— y luego reabsorbido por aquél; y ello en un proceso de exteriorización-interiorización de carácter espiritual. Para Hegel, en definitiva, el hacerse objeto por parte del sujeto consiste en la enajenación de éste en aquél, de tal manera que, según eso, toda objetivación es enajenante. Pues bien, esto último es lo que no acepta Marx, cuyo rechazo de la posición hegeliana sitúa la cuestión en un terreno diferente, ajeno al de la filosofía del espíritu: la enajenación no es el ardid del espíritu para desarrollarse a través de los objetos, sino el modo que caracteriza históricamente la posición del hombre en relación con los objetos que secuestran su subjetividad. Pues en su origen la alienación es para él una categoría económica. Si la conciencia se presenta a partir de la realidad objetiva, natural y social, respecto de la cual —y frente a ella— sólo a duras penas sostiene su actividad subjetiva, cuyo sentido está dominado además por la legalidad que impera entre los objetos y amenaza con convertirla en un objeto más, ello quiere decir que la dialéctica del sujeto con el objeto parece ir a la zaga de éste. Según Marx, el espacio de la conciencia está tanto más dominado por las leyes del mundo objetivo cuanto mayor es el peso con que se impone la naturaleza en la vida social haciendo de ésta una especie de segunda naturaleza: las relaciones sociales y los comportamientos humanos son así “cosificados”. Pero la conquista de una autonomía limitada por parte de la conciencia, que gana así trabajosamente una iniciativa entre las cosas que le permite mediar entre los objetos alejándose de ellos, no es para Marx un logro del individuo, sino ante todo el resultado de una organización de las relaciones sociales cuya consecución supone tácitamente una forma de conciencia más elevada y autónoma respecto de la ciega determinación natural. Por su parte, la conciencia del individuo responde más bien a la tendencia a dar expresión a dicha situación estructural objetiva y a reproducirla.

Por lo tanto, al contrario que en Hegel, el carácter fundamental que reconoce Marx a la realidad social objetiva en la dialéctica sujeto-objeto asigna otro papel al sujeto: éste no es el espíritu, sino la conciencia fragmentada con la que los hombres viven e interpretan su mundo social al tiempo que lo reproducen. Dicha conciencia interioriza las estructuras de ese mundo, pero no en el sentido de Hegel, pues ella aparece ahora con un papel subordinado. De tal manera que la enajenación no es para Marx equivalente a la objetivación, pues el movimiento de alienación debe entenderse más bien en sentido contrario al que concibió Hegel: no es el espíritu el que constituye el mundo objetivo enajenándose en él para recuperarse como sujeto, sino ese mismo mundo el que se reproduce a través de la conciencia, en cuanto ésta interioriza sus leyes quedando así sometida a la lógica de las cosas. La *cosificación* o *reificación* (*Verdinglichung*), en la que insistirán

Luckács y Adorno siguiendo a Marx –y también, en cierto sentido, a Max Weber– significa que la conciencia no es dueña de sí misma, en tanto su actividad repite miméticamente el movimiento de los objetos que se le impone. Si entendemos “objetivación” en el sentido que este término puede tener para Marx, como actividad del sujeto que vuelca su energía en el objeto (a través del trabajo que lo produce, en el conocimiento que lo capta, etc.), resulta entonces –a diferencia de lo que dice Hegel– que la reapropiación de aquella energía subjetiva que había sido “puesta” en el objeto extraño significa la supresión del “*extrañamiento*” (*Entfremdung*: extrañamiento o alienación), pero en ningún caso de la objetividad como tal; por lo tanto, no toda objetivación es necesariamente alienante, aunque sí lo es cuando la relación con el objeto pone al individuo en un estado de subordinación, es decir: cuando no rescata su energía subjetiva después de haberla puesto en el objeto, de modo que no vuelve a sí como sujeto, sino que queda *reificado* o *cosificado* en aquél.⁴⁰

Los *Manuscritos del 1844*, que Marx escribe con la finalidad de aclarar sus ideas al respecto, abordan este asunto de manera reiterativa, distinguiendo entre la enajenación respecto del producto del trabajo, que se alza ante el obrero como un poder extraño e independiente, y el extrañamiento respecto de la propia actividad.⁴¹ En relación con esta última forma de enajenación, hay que decir que todavía el artesano independiente puede reconocer su propia actividad productiva –la que le distingue como sujeto– en el objeto que crea y que en principio le pertenece. Pero el desarrollo histórico convierte su trabajo en algo anecdótico en el conjunto del sistema productivo. En el capitalismo, en particular, en cuanto todo lo convierte en mercancía, incluyendo el trabajo del obrero y el tiempo durante el cual lo desempeña, el trabajador asalariado no es dueño del material al que se aplica en su tarea productiva, ni de los productos que resultan de ella, ni siquiera de su propia actividad durante el tiempo por el que vende su fuerza de trabajo, a lo largo del cual –como se dice en *El capital*– realiza un “trabajo abstracto.”⁴² Aun cuando el trabajo es la categoría antropológica central, la que distingue al hombre del animal, ocurre que el tiempo empleado en eso específicamente humano es precisamente aquél que el trabajador se ve obligado a enajenar perdiendo con ello su libertad, de modo que únicamente es libre cuando le

⁴⁰ El movimiento de enajenación se ajusta en Hegel al siguiente esquema: sujeto-objeto-sujeto (el espíritu retorna a sí a través del objeto en el que se enajena); en Marx, por el contrario, el esquema sería: objeto-sujeto-objeto (el mundo social objetivo se sostiene a través de la conciencia que lo interioriza y facilita su reproducción).

⁴¹ *Manuscritos: economía y filosofía*, Primer Manuscrito, XXXII-XXXIII, pp. 103-110.

⁴² *El capital*, I, p. 39.

pertenece su tiempo, el cual sin embargo sólo puede emplearlo para realizar sus funciones animales con las que reponer aquella energía; pero ésta a su vez tiene que venderla para obtener el salario que le permite su supervivencia animal... Esto es lo que ocurre de forma generalizada cuando el trabajo promueve ese círculo de opresión y es utilizado por el poder social dominante como un medio de explotación.

La alienación, por lo tanto, es el estado del individuo cuya subjetividad es anulada en cuanto queda fijada al modo de ser de las cosas a las que se subordina: la actividad del hombre pierde así el sentido de su propia iniciativa, pues queda supeditada a la ley del objeto. Esta cosificación, por cierto, ya había sido indicada por Hegel en el capítulo sobre la dialéctica del señor y el siervo de la *Fenomenología*, donde explicaba –según vimos– cómo el trabajador experimenta la dureza del trato con las cosas al verse obligado a ajustar su actividad a la inhumana ley que ellas le imponen, mientras que el señor, por su parte, nunca despliega su actividad en función de las cosas, sino que utiliza al siervo y a su trabajo para eludir la dureza de aquella experiencia, limitando así su trato con ellas al placer de su consumo. Pero la emancipación del trabajador no la concibe Marx como un proceso que tenga lugar primariamente en su conciencia, pues la superación de su forma *reificada* sólo la considera posible mediante la transformación de las formas sociales objetivas de dominio que someten al trabajador y atenazan su conciencia.

De manera más general, hay que decir que el capitalismo se caracteriza por reducir el trabajo asalariado a mercancía, generando así un tipo de sociedad en la que la lógica que gobierna las relaciones interhumanas tiende a comprender éstas como relaciones entre cosas. Y recordemos lo que dirá Marx en los *Grundrisse* y luego en *El capital* a propósito del trabajo, a saber: que se trata también de una mercancía, pero de una mercancía única y diferente de todas las demás, pues lo que vende el obrero es su fuerza de trabajo, que el capitalista usará para crear plusvalía.⁴³ Por eso, el capital es trabajo pasado objetivado; es una relación y no una cosa. Pero la cosificación se encuentra en la esencia misma de este modo de organización de la vida social y se presenta en él con diversos matices: hace perder al hombre el sentido humano de su propia actividad como sujeto, en cuanto ésta queda fijada en el objeto producido (la actividad queda reificada); induce a comprender las relaciones interhumanas como si se tratase de relaciones entre cosas (así, por ejemplo, en el “fetichismo de la mercancía”); a través de la explotación del trabajo convierte al obrero en objeto o instrumento (en

⁴³ *Op. cit.*, I, pp. 356, 447 y 453.

términos kantianos, es tratado como un medio y no como un fin en sí mismo). Pero al tiempo que reifica la actividad humana, tiende a ocultar ese proceso y a generar la ilusión de que el valor de las cosas producidas por el trabajo les pertenece a éstas, como si se tratara de una cualidad natural suya. A esto último se refiere Marx en el famoso pasaje sobre “El fetichismo de la mercancía” del tomo I de *El capital*, a propósito del valor de la mercancía, que no es su valor de uso, sino ese otro que tiene una *forma social*, que es su valor de cambio. Pero esta *forma social* que parece poseer la mercancía en cuanto tiene un valor se presenta en ella generando la ilusión de que es una misteriosa cualidad suya que le pertenece por naturaleza, del mismo modo que decimos que tiene un peso u ocupa un espacio. Frente a esa ilusión, Marx señala que tan pronto como el producto del trabajo humano adopta la *forma de mercancía*, el valor de ésta no es sino la expresión de la cantidad de trabajo socialmente necesario para su producción, medida por el tiempo empleado en la misma; y en la forma social impresa en ella —en cuanto toda mercancía es objeto de intercambio— se expresan en realidad las relaciones en que se encuentran los productores entre sí debido a la función social de sus trabajos.⁴⁴ Pero la dinámica del sistema genera —como ocurre en el fetichismo— la ilusión fantasmagórica que lleva a atribuir las cualidades propias de la actividad humana a las cosas en que dicha actividad se encarna y que la representan:

145

“Lo que aquí reviste, a los ojos de los hombres, la forma fantasmagórica de una relación entre objetos materiales no es más que una relación social concreta establecida entre los mismos hombres. Por eso, si queremos encontrar una analogía a este fenómeno, tenemos que remontarnos a las regiones nebulosas del mundo de la religión, donde los productos de la mente humana semejan seres dotados de vida propia, de existencia independiente, y relacionados entre sí y con los hombres. Así acontece en el mundo de las mercancías con los productos de la mano del hombre.”⁴⁵

Pero el fenómeno de la alienación, que en el capitalismo adopta ese sentido cosificador de las relaciones interhumanas analizado por Marx, tiene un alcance que desborda el ámbito ligado al trabajo y a la producción económica. En realidad, la alienación comporta siempre una cierta proyección de la actividad humana sobre las cosas que no retorna al sujeto, sino que queda de algún modo prendida en ellas. Su raíz última se halla en el modo de organizar las relaciones económicas, pero la enajenación del trabajador (de

⁴⁴ *Op. cit.*, I, p. 37.

⁴⁵ *Op. cit.*, I, p. 38.

su actividad y de los productos de ésta a cambio de un salario) afecta al conjunto de su existencia, pues en cierto modo su vida deja de pertenecerle: sus ideas, los valores que le guían o los fines que persigue su conciencia no sólo escapan al control de ésta, sino que se vuelven contra ella como si tuvieran vida propia. Pero esa “vida” ajena e impersonal que parece apoderarse de la conciencia y sustituir la posible iniciativa de ésta es descubierta por Marx como aquélla que alienta la reproducción del sistema social en su conjunto en cuanto ideología dominante que no sólo lo sostiene, justifica y legitima, sino que coloniza además la conciencia de los individuos. Así, por ejemplo, las representaciones religiosas se refieren a entidades que aparecen ante la conciencia de los hombres como si tuvieran existencia propia e independiente. En este sentido, ya Feuerbach recurrió al mecanismo psicológico de la proyección –del que luego hará uso igualmente Freud– para explicar cómo los hombres se representan al dios cristiano a partir de una oscura intuición acerca de la esencia cumplida de la humanidad, invirtiendo así el orden de lo real. Pero Marx no se contenta con señalar que el secreto de la teología es la antropología, sino que apunta además a la base social que promueve esa visión invertida:

“Para una sociedad de productores de mercancías, cuyo régimen social de producción consiste en comportarse respecto de sus productos como *mercancías*, es decir como *valores*, y en relacionar sus trabajos privados, revestidos de esta forma *material*, como modalidades del *mismo trabajo humano*, la *forma de religión* más adecuada es, indudablemente, el *cristianismo*, con su culto del hombre abstracto, sobre todo en su modalidad burguesa, bajo la forma del protestantismo, deísmo, etc. [...] El *reflejo religioso* del mundo real sólo podrá desaparecer por siempre cuando las condiciones de la vida diaria, laboriosa y activa, representen para los hombres relaciones claras y racionales entre sí y respecto de la naturaleza. La forma del proceso social de vida, o lo que es lo mismo, del proceso material de producción, sólo se despojará de su halo místico cuando ese proceso sea obra de hombres libremente socializados y puesta bajo su mando consciente y racional.”⁴⁶

Por lo tanto, el hombre decora el cielo de su invención con los mimbres que entretejen la realidad de la vida social, cuya trama se reproduce además sin la intervención consciente de los hombres y mediante mecanismos que ocultan a éstos el verdadero significado de la totalidad social a la que sirven. La “falsa conciencia” es un producto sobre todo del sistema social: en efecto,

⁴⁶ *Op. cit.*, I, pp. 43-4.

tanto en el terreno práctico de la moral o de la política como también en el plano teórico de la religión o de la discusión filosófica, el carácter ideológico de las representaciones de la conciencia significa que ésta no se pertenece a sí misma, pero no sólo por las limitaciones de la naturaleza humana considerada en abstracto, sino por la mecánica de un sistema social que propicia esa forma falsa de la conciencia y la refuerza. Y esta forma de enajenación es lo que pone de manifiesto Marx con su teoría de las ideologías: en efecto, la distorsión que éstas favorecen en relación con una comprensión ideal de la ciencia como saber objetivo se debe al momento de subjetividad derivado de la posición del individuo en la sociedad de clases e incorporado a la conciencia. En este sentido, podemos decir que el tema de la falsa conciencia significaba para Hegel la parcialidad o unilateralidad con que ésta necesariamente acoge la manifestación del espíritu, la cual no se supera del todo más que cuando ella llega a ser saber absoluto o ciencia. Pero, según eso, el significado de la conciencia finita en el plano psicológico o social deriva de su consideración en el plano ontológico. Por el contrario, Marx reinterpreta la cuestión reorientándola al plano social que asocia la conciencia a la posición del individuo en el sistema de clases, aunque también tiene en cuenta un componente psicológico inseparable del anterior. Este último, en efecto, consiste en el autoengaño del individuo, cuya falsa conciencia no se hace depender de las limitaciones supuestamente insuperables de la condición humana, como creen Nietzsche o Pareto, sino que es consecuencia de la fragmentación de la vida social interiorizada por la conciencia, es decir: de la división entre clases sociales y, a través de ella, de la escisión del individuo, incapaz de penetrar en el secreto de la dinámica total de la sociedad e incapaz igualmente de reconciliar en sí mismo su condición individual con su esencia social. Mediante la legitimación de los hechos, la ideología refuerza la alienación y se convierte así en un poderoso instrumento de reproducción social. Y su crítica por parte de Marx trata de poner de manifiesto en la ideología la sutileza de su doble sentido, en tanto es al mismo tiempo expresión y encubrimiento, manifestación y ocultación, pero no del espíritu que se hace presente en la conciencia, sino de los intereses materiales de los hombres y del lugar que éstos ocupan en un modo de producción basado en las relaciones de dominio entre ellos.

147

7. El sujeto como categoría social y la condición del individuo

Ese ocultamiento ante la conciencia de la verdadera naturaleza de los fenómenos sociales es un aspecto más de la crítica de Marx a las pretensiones del idealismo moderno con respecto al sujeto, el cual es destronado del centro en que aquél lo sitúa y comprendido más bien como un lugar de tránsito a

través del cual se reproduce la dinámica de la sociedad, en relación con la cual el individuo se forja la falsa representación de ser libre. El autoengaño que acompaña a esta representación tiene un apoyo objetivo en el modo particular conforme al cual se organizan las relaciones de opresión en el modo de producción capitalista, modo que supone un refinamiento respecto de las formas tradicionales de explotación. En efecto, en las sociedades precapitalistas la explotación del trabajo descansaba en una relación de poder y de dependencia de tipo *personal* (el esclavo era propiedad de su amo, el campesino en la época feudal estaba ligado a la tierra de su gran señor), de modo que el “señor” tenía un poder inmediato sobre el “siervo” que le permitía apropiarse de lo producido por éste. Pero en la sociedad capitalista los asalariados establecen un contrato que les hace ser formalmente libres, sin que haya además un poder externo que los fuerce a realizar ese pacto; es decir, no existe una relación de poder de tipo personal, lo cual induce en la conciencia social –y no sólo en la del trabajador– la falsa creencia de que este modo de producción se basa en la libertad.⁴⁷ Y es que en la sociedad burguesa todas las contradicciones aparecen como borradas en las relaciones de intercambio, pues los individuos se presentan como quienes intercambian en un plano de aparente libertad e igualdad, creándose así la imagen ficticia de que la función social de unos y otros es de naturaleza equivalente. Pero la libertad y la igualdad –dice Marx en los *Grundrisse*– son idealizaciones del intercambio, de modo que bajo esa apariencia la realidad de la sociedad burguesa es la coerción del individuo.⁴⁸ Y desenmascarar dicha ilusión se hace especialmente difícil en el capitalismo más avanzado, pues éste recurre a mecanismos de dominio más sutiles, como la propaganda de masas y la industria cultural, que contribuyen a reforzar la apariencia de una libertad universal,⁴⁹ aunque en lo esencial no alteran la lógica del sistema ya denunciada por Marx: el capitalismo todo lo convierte en mercancía.

En términos generales, y más allá del vínculo que se crea en el trabajo, hay que decir que la sociedad burguesa promueve una idea del sujeto según la cual éste es concebido en abstracto e ilusoriamente como un ser libre y capaz de imprimir un sentido propio y original a sus actos. Y se trata además de un sujeto que pretende hacer valer ante todo su condición como individuo. Pero en el intercambio con la naturaleza y en su medio social (ese “metabolismo material y espiritual”, como dice Marx), el individuo no puede

⁴⁷ Vid. Michael Heinrich: *Kritik der politischen Ökonomie*, Stuttgart, Schmetterling Verlag, 2005, p. 13.

⁴⁸ *Grundrisse*, I, pp. 179-86.

⁴⁹ Sobre esto, los miembros de la primera Escuela de Frankfurt han escrito páginas de gran lucidez.

dominar sus propias relaciones. En rigor, el nexo entre los individuos, así como el individuo mismo, son productos históricos, de tal manera que el proceso que ha conducido a un determinado nexo entre unos y otros es el mismo que ha producido al individuo como tal.⁵⁰ Y, concretamente, la promoción moderna de los valores del individualismo (la libre iniciativa del individuo en el sentido de la libre empresa, su sacralización por parte de la Reforma protestante, la proclamación solemne de los derechos y libertades del individuo en las revoluciones democráticas que siguen el modelo de la Revolución francesa, etc.) es para Marx una expresión más de la irrupción del *homo oeconomicus* en el seno de la sociedad burguesa, cuyo modo de producción exige justamente la promoción de los valores del individuo tal como éstos se desarrollan en la modernidad. El individuo cree falsamente que la iniciativa de su acción arranca en él, y lo cree porque en el sistema de división social que lo escinde interiormente y lo enfrenta a los otros, su conciencia no es capaz de sobreponerse a los mecanismos que la controlan e inducen en ella la ilusión de la libertad. En este sentido, señala Marx que el individuo es un producto social:

“No sólo el material de mi actividad [...] me es dado como producto social, sino que mi *propia* existencia es actividad social [...].

Hay que evitar ante todo el hacer de nuevo de la «sociedad» una abstracción frente al individuo. El individuo *es el ser social*. Su exteriorización vital [...] es así una exteriorización y afirmación de la *vida social*. La vida individual y la vida genérica del hombre no son *distintas* [...].

El hombre así, por más que sea un individuo particular (y justamente es su particularidad la que hace de él un individuo y un ser social *individual* real), es, en la misma medida, la *totalidad*.”⁵¹

No hay, por lo tanto, individuos u hombres en abstracto, como creen “las robinsonadas dieciochescas”, pues el punto de partida es siempre la existencia de individuos que pertenecen a un sistema de producción. Y, en ese sentido, el hombre no sólo es un animal social, sino un animal que sólo puede individualizarse en la sociedad.⁵² Lo social, por su parte, visto desde esta perspectiva de los individuos ya siempre implicados en un sistema determinado de producción, es un vínculo de dependencia mutua y generalizada entre ellos, nexo que en el capitalismo se expresa en la existencia aparentemente separada del valor de cambio –cuya expresión física es el

⁵⁰ *Grundrisse*, I, pp. 89-90.

⁵¹ *Manuscritos: economía y filosofía*, Tercer manuscrito, VI, pp. 146-7.

⁵² *Grundrisse*, I, pp. 3-4.

dinero–, en la cual el carácter social de la actividad, la forma social del producto y la participación del individuo en la producción se presentan como algo ajeno y con el carácter de cosa frente a los individuos.⁵³ El fetichismo que resulta de ahí tiene su base en la organización de las relaciones de producción e intercambio,⁵⁴ a cuya fuerza determinante no puede sustraerse el individuo. Por eso, tiene sentido la afirmación de que “el sujeto es la sociedad,”⁵⁵ ya que no lo es el individuo considerado aisladamente o en abstracto.

150 Así pues, la oposición individuo-sociedad es una falsa oposición, en la medida en que el individuo, con los valores e ideas que sostiene y la manera de entenderse a sí mismo (incluso cuando se siente falso en la relación con los otros y busca “su verdad” en el aislamiento), es él mismo una forma social concreta, expresiva de lo que es en esencia esa sociedad en la que vive. Y el individualismo –podríamos decir– es la ideología específica que refuerza el papel estelar asignado al individuo en la sociedad moderna. Pero la modernidad para Marx es ante todo la forma cultural y de organización social que el capitalismo ha traído consigo, el cual se desarrolla justamente a través de un proceso de división social y de fragmentación en clases que dota de un protagonismo especial a los individuos, en cuanto les concede la iniciativa de la acción con la que creyendo servir a sus propios intereses se convierten ante todo en el vehículo de reproducción de un sistema que oprime a la mayoría. Este tipo de individuo, tal como se ha desarrollado en la sociedad moderna, y en la medida en que su actividad está regida por intereses que compiten con los de los demás, crea para sí la falsa conciencia de que su realidad como tal individuo sólo se sostiene sobre la base insuperable de su eterna oposición con los otros y con las formas objetivas de la vida social. La moral burguesa crea así la imagen de que la esfera del individuo es un valor en sí mismo, por cuanto le atribuye una nueva realidad original e irreductible. Y esa imagen responde a una cierta verdad, por mucho que ésta sólo llegue a hacerse patente a través de los conflictos históricos: la del individuo enfrentado a su condición particular.

Ahora bien, sobre este punto conviene aclarar, en contra de ciertas interpretaciones, que Marx no rechaza la noción ni el valor del individuo como tal, sobre el cual podemos decir que se trata sin duda de una conquista de la vida que en nuestra especie ha adquirido un peso especial en la medida en que la autoconciencia nos permite albergar una comprensión singularizada

⁵³ *Op. cit.*, I, pp. 72 y 84.

⁵⁴ *Op. cit.*, I, p. 89.

⁵⁵ *Op. cit.*, I, p. 22.

de nuestro destino. Y esa conquista de la especie adquiere un grado de madurez en la cultura moderna –en cuanto subproducto del capitalismo-, especialmente sensible hacia la esfera de la vida individual, como se pone de manifiesto en los nuevos géneros literarios (la novela, la biografía, etc.) que cantan las hazañas del individuo. Lo que Marx pone en cuestión es, por una parte, el peso que la filosofía de la historia suele atribuir al individuo, siendo éste como es un producto social, cuya mayor grandeza acaso estriba –como sugirió Hegel a propósito de los héroes de la historia: Alejandro, César, Napoleón– en la capacidad para reflejar en su propia vida lo más esencial de las fuerzas históricas de su tiempo, en tanto éstas se entrecruzan y alcanzan de algún modo una síntesis feliz en su persona. Pero el individuo no puede trascender a su época, pues –como dice Marx– los hombres no pueden plantearse fines que estén fuera del marco histórico en el que viven: los fines que se proponen surgen de las expectativas producidas en el contexto de luchas que delimitan el desarrollo de su vida y sólo alcanzan a hacerse conscientes cuando dicha trama ha alcanzado una cierta madurez. Y, por otro lado, y ante todo, Marx pone en cuestión la noción del individuo que populariza la moral burguesa, que no sólo propone como modelo un tipo de existencia al que la mayoría no tiene acceso –e ignorando la base material en la que dicho modelo se sostiene–, sino además en cuanto dicha moral ve su existencia como tal individuo en contradicción con su ser social, hasta el punto de que para ella el desarrollo de la individualidad se produce a costa de su arraigo social. Pero esto, como hemos visto, constituye una visión errónea, pues abstrae y mantiene separados dos aspectos de una misma y única realidad: en efecto, el *individuo* es el *ser social* (y no su opuesto), en el sentido de que las actitudes que lo definen, sus costumbres, su forma de trabajar y de relacionarse con los demás, sus ideas, e incluso sus impulsos solitarios, están hechos de una sustancia que es social, aunque naturalmente ha de sostenerse en la base biológica que nos define como miembros singulares de la especie y capaces de una acción propia. Así, en los *Grundrisse* leemos:

“En el sistema de cambio desarrollado [...] los individuos *parecen* independientes [...], parecen libres de enfrentarse unos a otros y de intercambiar en esta libertad. Pero pueden aparecer como tales sólo ante quien se abstrae de las *condiciones* de existencia bajo las cuales estos individuos entran en contacto (estas condiciones son a su vez independientes de los individuos [...]).⁵⁶

⁵⁶ *Op. cit.*, I, pp. 91-2.

En este sentido, Marx es más profundo que las doctrinas sobre el individuo que se han formulado en la modernidad. A este respecto, Tzvetan Todorov⁵⁷, reflexionando sobre dichas doctrinas, se ha referido a las “tradiciones antisociales” para designar a aquel modo de pensar que pone en cuestión la realidad sustantiva de lo social, distinguiendo dentro de ellas entre una “concepción moralista” y otra “inmoralista”. La primera (Montaigne, Pascal y los moralistas franceses en general) considera que la realidad fáctica del hombre es su vida social (ésta es siempre la situación de partida), en la que imperan fatalmente la vanidad y la dependencia, pero que el ideal del hombre es la conquista de la autosuficiencia y la soledad, pues ésta constituiría en realidad la verdad de nuestra naturaleza. Por su parte, y a diferencia de aquélla, la “concepción inmoralista” (la que proviene de Maquiavelo y Hobbes y se desarrolla en varias direcciones), que es la dominante, invierte en cierto modo el enfoque anterior y sostiene que el hombre es ante todo un individuo egoísta e interesado que rivaliza con los otros, de modo que su tendencia natural se encuentra en un conflicto insuperable con lo que la sociedad y la moral le imponen (la necesidad de convivir), a partir de lo cual caben entonces dos posibilidades: o bien combatir esa naturaleza imponiendo el aprendizaje de la reciprocidad (Hobbes, La Rochefoucauld, Kant), o bien glorificar esa tendencia individualista (Helvetius, Diderot, Sade, Nietzsche). Pero lo importante es que en ambas “tradiciones antisociales”, y a pesar de las importantes diferencias que las separan, se coloca siempre la verdad del individuo fuera de la sociedad, sin entender—como diría Marx—que tanto las aspiraciones del individuo o la vanidad que pueda impulsarle, como también lo que éste encuentra a su alrededor en forma de costumbres arraigadas, relaciones de dependencia, competencia por adquirir jerarquía, etc., son formas de la sociedad que obedecen además a un desarrollo histórico.⁵⁸ Pero Marx va más lejos y señala que si en la cultura moderna predomina esa visión individualista, ello se debe a que dicha cultura no hace sino expresar en el terreno filosófico y de los valores la contradicción que atraviesa a la sociedad burguesa, cuya armonía se alimenta del conflicto entre los intereses individuales (recuérdese el significado de la “insociable sociabilidad” de Kant, o de la fábula de las abejas de Mandeville, o de la “mano invisible” de Adam Smith, etc.).

⁵⁷ Tzvetan Todorov: *La vida en común. Ensayo de antropología general*, trad. de Héctor Subirats, Madrid, Taurus, 1995, pp. 17 y s.

⁵⁸ Esto es lo que acredita con contundencia Norbert Elias en las “investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas” que dan contenido a su libro *El proceso de civilización*, trad. de Ramón García Cotarelo, México, F.C.E., 1987; así como en *La sociedad de los individuos*, trad. de J. Antonio Alemany, Barcelona, Península, 1990, entre otros libros suyos.

El propio Todorov, en el ensayo que comentamos, opone a esas “tradiciones antisociales” aquella otra línea de pensamiento que ve la sustancia de *lo social* en la *necesidad de reconocimiento*, o sea, *de ser considerado* por los otros.⁵⁹ Y encuentra el origen de ese principio en la “necesidad de consideración” de la que habla Rousseau en el segundo de sus *Discursos*, aunque adopta otras modalidades –según nos dice– en la obra de Adam Smith o en la de Hegel. La “necesidad de consideración” concibe la realidad propia de lo social, y lo hace además de un modo diferente al que encontramos entre los antiguos cuando éstos hablan de “la naturaleza social del hombre”. Pues, en efecto, cuando Aristóteles usa este concepto se está refiriendo a *lo social* como algo sin lo cual nuestra naturaleza está incompleta: la sociedad para él constituye el medio *natural* del hombre, lo que completa nuestra naturaleza, pero para él eso no quiere decir que los otros individuos, y en tanto que tales, asuman una función específica en relación conmigo. Por el contrario, la irrupción del individuo como valor en la mentalidad moderna significa que yo soy siempre el otro de los otros, de modo que el individuo diferenciado es un momento constitutivo de la vida social, y eso justamente –según señala Todorov– es lo que recoge la “necesidad de consideración o reconocimiento”, noción mediante la cual la sociedad se concibe como algo inseparable de la dialéctica del mirar y el ser mirado. Pero Todorov concibe el asunto en términos idealistas, y eso explica que en su estudio no se refiera a Marx: analiza esa necesidad de ser considerado en Rousseau (donde la necesidad de atraer la mirada de los otros se distingue tanto del “*amour de soi*” como del “*amour propre*”), y prolonga su reflexión con apelaciones a Adam Smith (con su referencia a la importancia de mirarnos a través de la mirada de los otros, que le lleva a la noción de “el otro abstracto internalizado” o “espectador imparcial” que habita en nuestro interior como imagen ideal de todos nosotros) y a Georg Herbert Mead (con su noción de “el otro generalizado”). Pero a eso es a lo que se refiere de manera más profunda y precisa Hegel cuando discute “la lucha por el reconocimiento” en el famoso pasaje de la *Fenomenología*, llevando el enfoque idealista a su más elevada expresión, con la ventaja a favor de Hegel de que comprende además el carácter dialéctico de ese conflicto que está en la base de la conciencia moderna: la autoconciencia del individuo sólo es posible a través de su relación con los otros, a los cuales se opone sin embargo en cuanto les reclama su reconocimiento, de tal manera que el yo es siempre el yo-otro, el otro de los otros, pero como un yo atravesado internamente por la división que le separa de los demás. Pero

⁵⁹ Tzvetan Todorov: *op. cit.*, pp. 115 y s.

Marx diría que la “necesidad de consideración” no es tanto lo que nos permite comprender la naturaleza de *lo social* tomado de manera intemporal, cuanto más bien el modo en que la conciencia moderna –a partir de la irrupción del individuo como valor en la sociedad burguesa– se representa ese vínculo: en efecto, por una parte, esa lucha por el reconocimiento expresa de manera especulativa las aspiraciones del individuo en la sociedad burguesa, y, por otro lado, el idealismo interpreta dicha necesidad de reconocimiento como algo que se cumple en el plano de la conciencia. Pues bien, el proletariado representa para Marx al hombre no reconocido por antonomasia, pero su “lucha por el reconocimiento” no es algo que se desenvuelva primariamente en el plano de la relación entre las conciencias, sino que exige, antes que una modificación de éstas, una transformación de la sociedad capitalista. De modo que la emancipación del individuo y su “necesidad de consideración” sólo puede cumplirse realmente con la desaparición de las clases sociales.

Por eso, para Marx, la emancipación del individuo no quiere decir la afirmación de su particularidad separada y conquistada a costa de los otros:

154

“La relación del hombre consigo mismo únicamente es para él *objetiva y real* a través de su relación con los otros hombres.”⁶⁰

Por lo tanto, el individuo nunca es más claramente una criatura social que cuando busca su identidad al margen del trato con los demás, creyendo que al verdadero yo sólo en la soledad se le encuentra, pues ese impulso suyo al aislamiento es un reflejo en su conciencia del proceso de diferenciación e individuación de la sociedad moderna.⁶¹ Y esto significa que el ser individual no es nada distinto del ser social, y que la apariencia contraria se debe a que el capitalismo hace competir a los hombres entre sí, creando en ellos la falsa conciencia de que su ser individual está en contradicción con su esencia social. Por eso, Marx insistirá en que el individuo, en la sociedad de clases, en cuanto está enfrentado a los otros e interioriza dicha oposición en su conciencia, no se reconcilia con su esencia social, respecto de la cual se mantiene en una cierta *enajenación* o *extrañamiento*, de tal modo que –vista la cuestión desde esta perspectiva– la emancipación del hombre respecto de las relaciones de dominio constituye para él al mismo tiempo el proceso de realización de su *esencia genérica* (*Gattungswesen*, según la expresión empleada en los *Manuscritos de París* de 1844) o *esencia*

⁶⁰ *Manuscritos: economía y filosofía*, Primer manuscrito, XXV, p. 115.

⁶¹ Norbert Elias: *La sociedad de los individuos*, sobre todo pp. 136-9 y 164-6.

común (*Gemeinwesen*, según el término usado en *La ideología alemana*), pues lo que le distingue como ser humano es precisamente lo que comparte con todos los demás individuos y no lo que le enfrenta a ellos.

Algunas interpretaciones, por ejemplo la que se extiende en la tradición liberal o en el existencialismo, han creído encontrar en la obra de Marx un cierto olvido del individuo singular por su atención preferente a los grandes procesos histórico-sociales, cuyos protagonistas –como en las películas de Eisenstein– son las masas o las clases sociales, en las cuales se pierde el rostro del individuo.⁶² En ese contexto, la preocupación por el individuo tomado aisladamente, ha sido considerada por muchos marxistas como una expresión típica del individualismo burgués, ya sea en su versión político-liberal o en la que enfatiza el sentido trágico de la existencia. Y es verdad que Marx escribió que el individuo es el conjunto de las relaciones sociales,⁶³ pero la comprensión de su ser social no significa desprecio alguno del individuo, que es en definitiva el destinatario último del proyecto de emancipación.

Sobre esto último, y en contra de las interpretaciones señaladas, hay que decir que la que ha desarrollado el historiador de las ideas Louis Dumont curiosamente se ha orientado más bien en sentido opuesto, hasta el punto de considerar que el pensamiento de Marx representa el momento de máxima penetración y expansión de la ideología individualista. En efecto, en *Homo aequalis*,⁶⁴ Dumont asocia el individualismo, al que considera el principio axial de la modernidad, con la aparición gradual de “*lo económico*” como objeto autónomo en la vida social y categoría fundamental de la ideología moderna, de modo que aquel individualismo culmina en la visión del *homo oeconomicus*. Lo que se propone estudiar es la relación que existe entre la visión económica de los fenómenos sociales y la ideología global del mundo moderno, y encuentra que esa *visión económica* está profundamente enraizada en la constitución mental del hombre moderno. Y el mayor exponente de esa mentalidad es la consideración de la economía como la ciencia más característicamente moderna de entre las que se ocupan de los fenómenos humanos. Ahora bien, desde una amplia perspectiva histórica, la emergencia del punto de vista económico hasta llegar a delimitar un dominio

⁶² De todos modos, hay que llamar la atención sobre la polisemia del término “individualismo”. Así, por ejemplo, en uno de sus muchos sentidos y en contra de lo que acabamos de decir, el individuo no se opone a la masa, pues ésta no es sino la suma indiferenciada de los individuos en cuanto átomos sociales.

⁶³ *Tesis sobre Feuerbach*, Tesis VI, p. 427.

⁶⁴ Louis Dumont: *Homo aequalis I. Genèse et épanouissement de l'idéologie économique*, Paris, Gallimard, 1977.

separado es algo relativamente reciente y el resultado además de un proceso que ha atravesado varias etapas: Quesnay y los fisiócratas, Locke, Mandeville y Adam Smith son los nombres que Dumont asocia a las fases a través de las cuales el punto de vista económico primero se hace consistente y luego se emancipa sucesivamente del enfoque político y del punto de vista moral, hasta constituir una disciplina científica con su propio estatuto independiente, para la cual la relación del hombre con las cosas pasa a tener primacía sobre la relación interhumana. Pero en paralelo a ese proceso se abre camino el reconocimiento del hombre como agente creador de riqueza: es el trabajo del individuo el que crea el valor, como ya sostiene Adam Smith con su idea del valor-trabajo (aunque él aún no reconoce la importancia de la plusvalía). Pero el hombre creador de riqueza es propiamente el individuo, el que ha entronizado la propiedad privada en el lugar que antes ocupaba la subordinación al todo social y el que –según la idea que ya habían adelantado Locke y Mandeville y ahora hace suya Adam Smith– paradójicamente promueve de manera inconsciente el bien común mientras trabaja egoístamente en favor de sus propios intereses particulares. Pues bien, según Dumont, el nacimiento de “lo económico” y el ascenso del individuo moderno son aspectos solidarios.⁶⁵ Y fue Marx quien llevó la “ideología económica” a su punto máximo de potencia y extensión, a su apoteosis: con él –nos dice Dumont– la consideración económica conquista la sociología, la historia y la política, y llega incluso a hacerse popular, pues para el hombre de la calle la preponderancia de los fenómenos económicos en la vida social está fuera de cuestión.⁶⁶ Pero ese proceso de entronización de la categoría económica, según hemos visto, es inseparable del individualismo: en efecto, según Dumont, en contra de la apariencia *holista* del pensamiento de Marx, con su atención a la perspectiva colectivista, su sentido es esencialmente *individualista*, lo cual es coherente con la prioridad asignada a “lo económico”. Esta osada interpretación la funda Dumont en el significado que según él confiere Marx al tema de la emancipación: ya desde sus primeros escritos, se trata siempre –según él– de la *emancipación del hombre como individuo* en el sentido moderno del término, que se refiere al hombre liberado de sus cadenas y purgado de toda dependencia.⁶⁷

⁶⁵ Ese proceso que hace de la categoría económica el centro expansivo de interpretación de todos los fenómenos humanos, característico de la modernidad, es posible –según cree Dumont– que se esté modificando en nuestra época, en la que quizá la categoría económica ceda su lugar a la categoría estética como expresión privilegiada del individualismo moderno. Vid. *Homo aequalis*, p. 247.

⁶⁶ *Op. cit.*, p. 137.

⁶⁷ *Op. cit.*, p. 145.

A este respecto, Dumont llama la atención sobre la crítica que dirige Marx a sus predecesores en cuanto al modo de juzgar la relación entre la sociedad civil y el Estado. Sobre este asunto, señala que Rousseau había tratado de combatir el individualismo mediante el recurso de sobreponer la “voluntad general” a la “voluntad de todos”. Y que Hegel, por su parte, entendió el carácter contradictorio de la separación entre sociedad civil (en la que se desarrollan el egoísmo y el individualismo) y Estado (en el que se imponen el altruismo y el holismo), pero de tal manera que en su concepción la *societas*, o yuxtaposición de los individuos que rivalizan entre sí, es trascendida en la *universitas*, o totalidad que representa el Estado en su unidad y con la cualidad de persona moral en cuanto encarnación del espíritu. Es decir, en Hegel se establece una relación jerárquica entre Estado y sociedad civil del tipo englobante-englobado, aunque ciertamente el Estado englobe un elemento que le es formalmente contradictorio (se trata de una superación dialéctica). Pues bien, Marx denuncia el significado del Estado como un instrumento de legitimación y de refuerzo de la opresión ejercida por la clase dominante en la sociedad burguesa, lo cual significa una inversión del enfoque de Hegel, que veía en el Estado aquella expresión de la realidad humana en la que se superaban los conflictos interindividuales de la sociedad civil: en efecto, a diferencia de éste, Marx sostiene que el sentido del Estado sólo se descubre volviendo nuestra atención hacia la sociedad civil en la que se asienta. De tal modo que –por decirlo con el lenguaje de la teoría política clásica– el “ciudadano de la comunidad política”, que es una persona moral y que estaba llamado a realizar la esencia genérica y verdadera del hombre, se revela en la obra de Marx como un ser abstracto y artificial cuya universalidad irreal enmascara al “individuo de la sociedad civil”, independiente, egoísta y real, pero infiel a la esencia genérica del hombre. Dicho en otros términos y haciendo uso de la dialéctica de realidad y verdad, Marx critica la teoría clásica porque en ella –como recuerda Dumont citando a Marx– el hombre es reconocido como real sólo en la forma del individuo egoísta, y como verdadero sólo bajo la forma del ciudadano abstracto. Y si la teoría clásica quiere superar el individualismo mediante la falsa superación de aquel conflicto, Marx por su parte –según Dumont– lleva a su término la supresión de “lo político”, en cuanto su sentido se diluye en el de la “emancipación humana real” propiciada por la revolución comunista, emancipación que –más allá de la “emancipación meramente política” de la que habla *La cuestión judía*– es la verdadera y real emancipación del hombre *como individuo*. Pero esto demostraría una visión individualista en Marx, pues la emancipación verdadera suprimiría la separación entre el hombre real-concreto y el verdadero-abstracto, uniendo así de nuevo la vida

empírica de los hombres con su esencia universal o social, de modo que ésta dejaría de ser un mero disfraz político con el que mantener viva aquella separación. Al final, la humanidad está toda ella contenida en cada ser humano particular, una vez que éste se ha emancipado de toda alienación y de toda escisión.⁶⁸

Ahora bien, esta interpretación de Louis Dumont, a nuestro modo de ver, es completamente errónea y encierra además una incompreensión de fondo sobre el sentido que Marx asigna al proyecto de emancipación. De entrada hay que decir que Marx es consciente del significado que la irrupción del *homo oeconomicus* representa para la mentalidad moderna. Precisamente su denuncia de la *cosificación* propiciada por el capitalismo, que todo lo convierte en mercancía, incluida la fuerza humana de trabajo, es algo que va en la dirección de poner de manifiesto cómo este sistema de producción todo lo subordina a la lógica económica que se deriva de él, incluyendo a los hombres y a sus fines políticos. Pero eso, así como la atención que el materialismo histórico presta a la “infraestructura” de la sociedad, no quiere decir que Marx sacralice la categoría económica, pues la comprensión de su importancia para entender la vida social a lo largo de la historia no entraña necesariamente la interpretación intemporal e insuperable de los fenómenos humanos según el modelo del *homo oeconomicus*. Por el contrario, el proyecto marxista de emancipación pretende precisamente la consecución de un tipo de sociedad en la que las relaciones interhumanas no se comprendan como si se tratara de relaciones con las cosas. Y en la que la conciencia deje de estar subordinada a los mecanismos ciegos de una economía no planificada: se trata, por lo tanto, de conseguir que la economía esté al servicio de los fines políticos conscientes. Y, por otro lado, eso no significa de ningún modo la apoteosis del individualismo, sino su puesta en cuestión más consciente. La emancipación del individuo no significa nunca para Marx la afirmación de su particularidad separada, pues —como señala acertadamente Alain Renaut criticando el punto de vista de Dumont—⁶⁹ su autonomía, que es el objetivo último del ideal emancipatorio, no debe confundirse con su independencia, que alude más bien a la libertad entendida como afirmación incondicionada del individuo que se aísla en su particularidad. Lo que ocurre es que en la sociedad burguesa el individuo experimenta su condición particular como si ésta estuviera en contradicción con su ser social, a partir de lo cual puede forjarse entonces ilusoriamente esa imagen proyectada

⁶⁸ *Op. cit.*, p. 154.

⁶⁹ Vid. Alain Renaut: *La era del individuo. Contribución a una historia de la subjetividad*, trad. de Juan Antonio Nicolás, Barcelona, 1989.

de sí como individuo autosuficiente que sólo entiende la libertad como independencia. Pero eso es para Marx el reflejo subjetivo y la expresión en el territorio psíquico del conflicto que atraviesa por su eje a esa sociedad, en la cual los individuos se ven obligados a competir entre sí alimentando así de paso la vivencia de que el conflicto que los separa es insuperable. Por el contrario, el ideal de la autonomía no escinde al sujeto en un ser individual enfrentado a su ser social, pues la emancipación *del individuo* significa al mismo tiempo la realización en él *de su esencia genérica*, lo cual quiere decir que si el individuo –según vimos– es siempre un ser social, incluso cuando se concibe a sí mismo de manera antisocial, se trata ahora de que la sociedad que el individuo encarna y representa llegue a organizarse de modo que en ella el interés esencial de cada uno no se encuentre en contradicción con el interés colectivo. Por eso Marx, a diferencia de Adam Smith, no se ve obligado a recurrir a ninguna “mano invisible” para explicar el punto en el que se encuentran lo particular y lo universal en el hombre, pues frente a la tradición liberal él nunca asumió el carácter incondicional del individuo como un punto de partida, sino que sostuvo siempre –en contra del individualismo que Dumont falsamente le atribuye– la mediación recíproca de lo particular y de lo universal en el hombre.

159

8. La cuestión de la autonomía y el debate sobre el humanismo

La apelación de Marx a la historia significa que éste es el ámbito de lo específicamente humano, de modo que no existe para él ningún aspecto en relación con la realidad humana que pueda considerarse al margen de la historia. Pues incluso la naturaleza, según hemos visto, en cuanto entra a formar parte como objeto de la actividad productiva por la que el hombre reproduce su existencia, tiene que verse también en conexión con la historia, hasta el punto de que Marx puede concebir ésta como el proceso de humanización de la naturaleza: un proceso en el que las formas de la actividad específicamente humana se van imprimiendo en aquello que inicialmente aparece como enteramente extraño al hombre e indiferente a su voluntad consciente. La historia sería así el proceso en el que la dialéctica sujeto-objeto se desenvuelve de tal modo que el sujeto, inicialmente sometido a la objetividad natural, se emancipa gradualmente de ese sometimiento convirtiendo la actividad que le constituye en conciencia, a partir de cuyo logro trata de intercalarse con una iniciativa propia en la dinámica de la naturaleza para reorientar su intercambio con ella según sus fines conscientes. La subjetividad ensancha así el espacio de su autonomía, la cual nunca llega sin embargo a ser propiamente tal, en cuanto dicha actividad del sujeto no se desprende nunca del rasgo que la constituye en su inicio: el de ser respuesta a la necesidad natural que marca originalmente su carácter.

Aunque sobre esto último, Marx no fue siempre del todo claro y en algunos momentos se deja llevar por la visión utópica de una humanidad que vive más allá del reino de la necesidad. Así, por ejemplo, en un célebre texto de *El capital*, escribe:

“El reino de la libertad sólo empieza allí donde termina el trabajo impuesto por la necesidad y por la coacción de los fines externos (...) A medida que se desarrolla, desarrollándose con él sus necesidades, se extiende este reino de la necesidad natural, pero al mismo tiempo se extienden también las fuerzas productivas que satisfacen aquellas necesidades. La libertad, en este terreno, sólo puede consistir en que el hombre socializado, los productores asociados, regulen racionalmente este su intercambio de materias con la naturaleza, lo pongan 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 de su naturaleza humana. Pero, con todo ello, siempre seguirá siendo éste un reino de la necesidad. Al otro lado de sus fronteras comienza el despliegue de las fuerzas humanas que se considera como fin en sí, el verdadero reino de la libertad, que sin embargo sólo puede florecer tomando como base aquel reino de la necesidad.”⁷⁰

160

En este texto, Marx sigue la estela de Spinoza y Hegel, en el sentido en que este último habla de la libertad como necesidad comprendida. Es decir: para Hegel, la necesidad deriva del hecho de que hay siempre algo que se opone de forma determinante al sujeto, de modo que la libertad para él sólo puede consistir en la actividad de aquel sujeto que “pone” su opuesto –en el sentido de Fichte– y sigue manteniéndose como tal en él (o sea: retorna a sí desde su ser-otro). Por eso dice que sólo la razón es libre, entendiendo ésta como el movimiento de la Idea que define al espíritu absoluto. Pero Marx abandona la especulación idealista de ese enfoque e interpreta la dialéctica de libertad-necesidad de tal manera que el punto de partida es siempre la necesidad, que nunca es reducida al papel secundario de representar la condición o el obstáculo a través del cual se despliega la libertad. El reino de la necesidad está definido por el trabajo y “la coacción de los fines externos”, y dentro de ese reino –dice Marx– la libertad sólo puede consistir en la regulación racional de aquel intercambio necesario por parte de los hombres socializados, que de ese modo toman en sus manos el control consciente de su respuesta activa a aquella coacción: a través de la necesidad, se abre camino la libertad en cuanto ensanchamiento del espacio de la conciencia que inviste a aquella respuesta con el carácter de la acción que procede de

⁷⁰ *El capital*, III, p. 759.

ella misma. En Hegel, la “necesidad comprendida” entraña una transformación del significado de la necesidad por cuya virtud ésta se convierte en su contrario dialéctico (la libertad), que de ese modo se descubre no como su opuesto abstracto, sino como el término que incluye y supera al mismo tiempo a su contrario. Pero eso para Marx sólo puede significar el alejamiento de la necesidad, cuya imposición va perdiendo su carácter inmediato en cuanto interviene la mediación de la actividad consciente, que puede retrasar la respuesta, reorientar el sentido de ésta, elegir entre posibilidades, etc. Más allá de esto, lo que pueda significar el reino de la libertad no queda claro y más bien parece una idea límite que orienta la reflexión. Sería algo así como el ideal realizado de la autonomía del sujeto.

Ahora bien, esa humanización de la naturaleza, que se corresponde con lo que Hegel consideraba el retorno a sí del espíritu desde su enajenación natural, es para Marx el proceso de desarrollo de la conciencia humana y, en ese sentido, el del devenir del espíritu, que es en todo caso una creación del esfuerzo histórico del hombre: la humanización de la naturaleza es así el proceso histórico de emancipación de todas las formas de alienación de la conciencia a través del cual ésta es cada vez menos heterónoma. Pero la naturaleza que trata de humanizar para hacerla transparente a su conciencia o, al menos, para someterla a su voluntad, es también –según vimos– la que se presenta en las formas “inertes” de la vida social que someten a los individuos y que constituyen una especie de segunda naturaleza. Pues es finalmente ésta la que vence al hombre cuando su forma de ser heterogénea respecto de los fines conscientes de los individuos se impone a éstos mediante una configuración de la sociedad que los somete a la inercia de las leyes económicas y a una organización de las relaciones entre ellos que escapa a todo control de su voluntad. En la sociedad de clases, y como consecuencia del conflicto más o menos abierto o soterrado que se produce entre éstas, no existe un interés unificado que pueda guiar conscientemente el esfuerzo colectivo del hombre y planificar su actividad productiva, sino una lucha entre intereses y fuerzas cuya resultante se traduce en el ciego y heterónimo devenir histórico, tal como éste ha sido hasta el presente. De acuerdo con Marx, por lo tanto, las leyes que regulan la vida social en una economía no planificada se presentan como si fueran leyes naturales, en cuanto escapan al control de la voluntad consciente. La llamada “crítica de la economía política” es precisamente el esfuerzo de Marx por hacer ver el carácter histórico y, por ende, transitorio, del capitalismo, cuyas leyes económicas fueron interpretadas por los autores clásicos como si representaran la forma insuperable finalmente alcanzada de organización de la producción y del intercambio, correspondiente a lo que ellos juzgan el modo de ser intemporal

de la naturaleza humana. Pero ya hemos visto lo problemático de esta última noción, y, por otra parte, la existencia de clases sociales y la explotación del trabajo descarta que la sociedad capitalista sea a los ojos de Marx la forma más elevada de organización de la vida social.

Así pues, el sujeto, en el sentido de quien protagoniza el curso histórico hasta el presente, es la sociedad como masa de hombres fragmentada en clases y sometida a los mecanismos ciegos que –al modo de una segunda naturaleza– subyugan su conciencia. Se trata, por lo tanto, de un sujeto en el sentido impropio del término moderno, pues se revela como un mero vehículo a través del cual se reproducen las fuerzas que le someten. En este sentido, el pensamiento de Marx supone un rechazo de la tradición humanista, en cuanto ésta se guía por el supuesto idealista que cuenta con un sujeto consciente y autónomo ya constituido de antemano. Por el contrario, para Marx la historia es precisamente el proceso de superación de todos aquellos obstáculos que separan al hombre de la posibilidad de llegar a ser algún día un sujeto consciente y autónomo. La autonomía del sujeto, que constituye el punto de partida del humanismo moderno, es para Marx siempre aquello que el hombre *todavía no es* mientras el centro de su existencia no sea la conciencia sino el conjunto de condicionantes en los que se distiende su vida enajenada. Pero esta posibilidad es para Marx *real* en el sentido –derivado de Hegel– que opone la realidad profunda (*Wirklichkeit*) a la mera existencia inmediata (*Realität*), pues se muestra anticipadamente delineada como posibilidad realizable en la crisis del capitalismo.⁷¹ En este sentido, el humanismo incurre en la misma ilusión que ya denunció Feuerbach a propósito de la teología: proyecta la imagen idealizada del hombre a partir de la miseria del presente y la convierte en la esencia intemporal siempre ya presupuesta en él. La crítica de Marx consiste entonces en trocar las falsas ilusiones del humanismo en un proceso transformador que llegue a convertirlo algún día en la descripción del hombre real.

162

⁷¹ *Op. cit.*, I, p. 409.