

MARX Y LA CRÍTICA¹

1. *El marxismo como "crítica"*.

El marxismo, tanto en su autoconsciencia como en su representación en la consciencia social de mediados del XIX, apareció con la doble dimensión de *crítica* y de *sistema*. En rigor, toda filosofía que se precie que aspire a ser "semáforo del saber" o "espejo de príncipes, se constituye sobre la negación de la consciencia anterior; sea cual sea su *positividad*, toda nueva filosofía es un paso más en ese largo camino negativo de la historia humana como *pérdida de la ingenuidad*. Y, con frecuencia, su mayor atractivo suele estar en la tarea negativa, en la demolición de la visión del mundo dominante, en el derrocamiento del cuadro y jerarquía de valores que orientan y legitiman nuestras prácticas, en suma, en la desautorización del aparato teórico con el que damos sentido a los hechos, naturales y sociales, con los que nos defendemos de la soledad, del absurdo, de la sospecha de ilusión.

No obstante, toda nueva filosofía suele ofrecer una alternativa, una renovada *consolatio*, como si fuera su límite histórico; tras su destrucción radical de la idea dominante, nos ofrecerá en seguida un recambio que neutralice la *melancolía* de su labor escéptica, un nuevo cuadro de criterios epistemológicos y morales, de valores éticos y políticos, de esquemas teóricos y prácticos.

El marxismo no escapó a esta regla y surgió con el doble contenido y función de toda filosofía sustantiva; su particularidad al respecto es que esa doble dimensión constituía -o, al menos, así se ha representado- una contraposición interna, un desgarramiento, que puede valorarse como su tragedia o como su interno motor dialéctico.

Desde sus orígenes fue vivido como alternativa positiva. Para unos "socialismo científico", para otros "materialismo histórico", siempre se entendía como un *sistema filosófico*. Se presumía que el marxismo no sólo daba una alternativa al modelo de producción (comunismo) y al orden político en general (dictadura del proletariado),

¹ Es la "Introducción" a K. Marx, *La cuestión judía (y otros escritos)*. Barcelona, Planeta Agostini, 1992, 1-20. En el Apéndice I se incluyen las notas a cada uno de los textos seleccionados en la edición.

sino que aportaba una nueva consciencia del trabajo, del arte, de la religión, de la práctica filosófica y científica, en fin, de la vida humana y de sus valores. La fuerza del marxismo radicaba precisamente en esa oferta de un hombre nuevo en un orden social nuevo; una vida buena en una sociedad ideal en la que los hombres habían soñado a lo largo de la historia, pero que en las obras de Marx perdía su carácter de mera aspiración utópica o finalidad moral y humanista para presentarse como proyecto posible y necesario, con fundamento intencionalmente científico. La aspiración a la igualdad o la lucha contra la injusticia, el deseo de libertad o la resistencia a la dominación, son tan antiguas como la vida misma; pero la presentación de la igualdad, la liberación y la justicia como el desenlace necesario de una evolución social movida por los conflictos económicos suponía, al mismo tiempo que una relevante novedad teórica, un poderoso revulsivo práctico.

Efectivamente, como ya había enseñado Kant, las cosas devienen reales si los hombres, creyendo que son necesarias e inevitables, se entregan a su conquista y las realizan. La creencia en su inevitabilidad, como prometía el marxismo, la consciencia de que aspirar a ellas suponía estar a favor de la corriente de la historia, implicaba el rechazo espontáneo de la resignación y la opción optimista de la lucha por la conquista de los ideales. Por otro lado, el marxismo ayudaba a usar a favor de los hombres el peso mítico de la legitimación naturalista, que ayudaba a refrenar todo deseo utópico al considerarlo como impostura por oponerse al orden "natural" de las cosas, al que había sido siempre, y que por tanto se presumía querido por Dios, por la Naturaleza o por la Razón. Desde la concepción de la historia de Marx la fuerza de la *legitimación naturalista* se invertía y se ponía a favor del cambio social, a favor de una lucha por hacer posible que la historia cumpliera su fin: desembocara en la eliminación del dominio del hombre por el hombre, culminara su función de producir hombres libres. En definitiva, la concepción de la historia hegeliano-marxista ponía la razón del lado de quienes luchaban por la superación de lo viejo y la instauración de lo nuevo. Y, como es sabido, lo viejo, lo más viejo, es la irracionalidad, la sangre, la miseria, el dolor, la injusticia, la opresión...

No es extraño que el marxismo fuera vivido en ciertos sectores como una nueva religión, ya que el mismo proporcionaba a un tiempo una esperanza, una justificación

de la racionalidad de esa esperanza y una explicación de su satisfacción. Y tampoco es extraño que otros sectores lo asumieran como una ciencia, o como una metodología científica, tal que desde entonces no parece serio escribir la historia o explicar los fenómenos socio-políticos, e incluso literarios y artísticos, sin recurrir a esas coordenadas trazadas por la "determinación en última instancia" que ejerce lo económico y por la "lucha de clases" como motor de los cambios culturales y las transformaciones sociopolíticas. No es extraño porque, como concepción del mundo, tenía necesariamente sus efectos y sus propuestas en todos los órdenes de la vida material e intelectual de los hombres.

Lo malo de las concepciones del mundo se manifiesta cuando cristalizan en *sistemas políticos*; lo malo de las filosofías es cuando, ansiosas de *ser*, como diría Kant, superan sus propios límites como *canon* del pensar, abandonan su lugar meramente teórico y su función simplemente reguladora, y aspiran a convertirse en *organon*, irrumpiendo en el dominio práctico y exigiendo a la "razón práctica" el rigor y la coherencia propios de la "razón pura". Ya decía Hume que lo peor que nos puede ocurrir es hacer política desde la fidelidad a los principios filosóficos. El reino de la filosofía, como aprendió pronto Platón, se extiende entre los muros de la Academia, y no en la corte de cualquier Dion de cualquier Siracusa. Incluso sospechamos con Spinoza que la filosofía debe habitar las fronteras y no los palacios de gobierno. Pues cuando decide abandonar sus dominios de la indeterminación de lo universal y positivizarse, no sólo se empobrece al ritmo de su objeto sino que pierde toda su legitimidad.

En concreto, cuando el marxismo como concepción del mundo, como filosofía, se "materializó", el materialismo histórico fue sustituido por el stalinismo, la unidad del proletariado por el partido único, el revolucionario por el funcionario, la justicia por el silencio. No podía ser de otra manera, y no es "privilegio" del marxismo esta perversión. Cualquier teórico del liberalismo decimonónico habría sentido vértigo ante la sola sospecha de que la filosofía liberal se travestiría en una forma de Estado como la del presente, en el que la legitimidad procede del recuento de los deseos, la privacidad se reduce a la alcoba, la moralidad se disuelve en la ley y la libertad individual, que en sus orígenes era pensada como "poder", acaba transformándose

en la forma sublime de la impotencia. Tanto la idea marxista, como la idea liberal, surgidas ambas como esperanzas, incluyendo ambas una *consolatio*, como corresponde a toda filosofía con aspiración de universalidad, corrieron una suerte parecida, al margen los detalles existenciales. Nos tememos que siempre pase así: cuando una "idea" deja de ser instancia reguladora, horizonte frente al cual medirse y desde el cual ejercer la negatividad, para llegar a ser modelo estructurado y acabado, para concretarse, para materializarse, el resultado es siempre un doble fracaso. Fracaso de la experiencia, pues los principios están hechos para pensar y juzgar, no para concretarse y metalizarse; y fracaso de la idea, pues se abandona su función legítima, la de la crítica, y se pervierte en la función vicaria de la apologética.

Por eso muchos intelectuales simpatizantes con el marxismo, sea por su consciencia de que las utopías no se han pensado para ser realizadas, sea por su horror moral al ver la revolución marxista convertida en "gulag", sea simplemente por su horror intelectual al ver el pensamiento de Marx resumido en "materialismo dialéctico", comenzaron a elevar sus voces contra el marxismo como "sistema". Y como algunos entendían que toda gran filosofía es sistemática, advertían contra la concepción del marxismo como "filosofía". Y puesto que el marxismo soviético, declarado principal culpable de la stalinización de Marx en el "dia-mat", apoyaba su "realización" del marxismo en el socialismo radicalizando el carácter científico de aquél, de tal manera que el socialismo de la URSS pudiera ser presentado como un resultado inevitable de la aplicación técnica de unas reglas científicas, no faltó quien se revelara contra la concepción del marxismo como "ciencia". Si el marxismo no era "concepción del mundo", ni "filosofía", ni "ciencia"... sólo podía ser *crítica*.

No podemos entrar aquí a describir y analizar éstas y otras posiciones que, en su conjunto, constituyen un magnífico ejemplo de la riqueza del pensamiento de Marx, riqueza que, como la de cualquier filosofía, debe medirse exclusivamente por su capacidad para hacer pensar. Las hemos mencionado únicamente a título ilustrativo de un fenómeno que nos interesa resaltar, y en el que todas coinciden, a saber, que en las últimas décadas se ha tendido a abandonar la interpretación del marxismo como "concepción del mundo", como filosofía en sentido fuerte, para proponer la interpretación del mismo como "crítica". Y aunque, sin duda alguna, esta tendencia no

es ajena a otra más general reinante en la filosofía contemporánea, según la cual ésta deja de ser concebida como configuradora de sistemas para practicarse como mera actividad analítica y crítica, nos parece que lo ocurrido en el marxismo obedece en buena medida a razones particulares e internas al propio pensamiento de Marx.

Aunque para apreciar y valorar positivamente la aportación teórica de Marx no es obligado compartir sus tesis y mucho menos imitar su método, parece razonable aceptar que el sentido de la obra de Marx tiene algo que ver con los mismos. En esta perspectiva, no es irrelevante recordar que la obra teórica de Marx fue un largo e incansable ejercicio de *crítica*. Es cierto que, en sentido lato, podríamos decir que toda reflexión político-social, especialmente si está hecha por un intelectual comprometido en la militancia, o es crítica o es apologética; pero en el caso de Marx esta crítica tiene un doble carácter que la individualiza.

En primer lugar, la "crítica" marxiana, como en toda la filosofía alemana desde Kant, es la filosofía misma. La tarea de ésta no es "negar" el error o el vicio y "afirmar" la verdad y la virtud. Tal doble tarea corresponde a la filosofía precrítica, si se quiere, a la filosofía práctica; en cambio, la "filosofía crítica", la filosofía madura, tiene por misión única la de pensar las condiciones de posibilidad y de necesidad de la consciencia y el pensamiento, de los proyectos y las prácticas sociales; establecer y comprender las condiciones de posibilidad de la percepción, del conocimiento empírico, de los juicios de la física, de la vida moral, de la justicia, de la acción política...

Para un hegeliano esta *crítica*, en la medida en que revela ilusiones y prejuicios, en la medida en que resalta el carácter imaginario de los valores y las relaciones sociales, contribuye a generar o agudizar las contradicciones en la consciencia de los hombres y en el espíritu de los pueblos. De este modo la crítica cumple su papel racional de ser mecanismo mediante el cual se potencia el movimiento dialéctico. En rigor, la crítica ni necesita, ni legítimamente puede, proponer nada; sólo le corresponde ayudar como soporte al desarrollo dialéctico de la Idea.

Dentro de esta especificidad de la crítica propia de la filosofía de la libertad alemana cabe aún resaltar una peculiaridad de la crítica marxista. Marx muy pronto,

como muestran los primeros textos escogidos para esta selección, comprendió que el "arma de la crítica" era impotente ante la resistencia de la realidad a dejarse penetrar por la razón, concibiendo la idea de sustituirla o, al menos, apoyarla con la "crítica de las armas". Es decir, Marx se desengañó de la esperanza hegeliana (o, como prefieren algunos, de la versión jovenhegeliana de Hegel), que confiaba la emancipación de los hombres al avance y arraigo de la racionalidad en el alma humana y en las instituciones sociales, y comenzó a pensar, sin abandonar el esquema dialéctico de la concepción hegeliana de la historia, que el motor de ésta no tenía lugar en las contradicciones teóricas sino en los conflictos prácticos. De esta forma, claro está, la "crítica" quedaba modificada: por un lado era desautorizada en su funcionamiento habitual en la filosofía (jovenhegeliana), en que se reducía a buscar y revelar las ilusiones y alienaciones de los hombres en la religión y en la política; pero, por otro, era confirmada en su racionalidad y eficacia, con la condición de que estas tareas de desmitificación y desvelamiento de las contradicciones religiosas y políticas, junto a otras nuevas pero similares que Marx cuidará al de extender su campo de acción a la teoría económica, fueran consideradas no tanto por sus efectos en la dialéctica del espíritu cuanto por su capacidad de determinar la acción de los hombres y de incidir en la dirección y desarrollo de sus conflictos en la producción y en la política.

Así entendida la "crítica", podía verse como una superación de la "filosofía", tanto de la filosofía dogmática, sistemática, tradicional, que ingenuamente pretendía seguir disputando a la ciencia el conocimiento de la realidad tras la revolución científica moderna, como de la "filosofía crítica" idealista alemana, encerrada en la dialéctica autónoma del espíritu. El mismo Marx -y, con más frecuencia y vehemencia, Engels- así lo expresó en alguna ocasión. De todas formas, es indiferente dilucidar aquí si la crítica de Marx es superación de la filosofía o nueva práctica de la filosofía; lo realmente importante es comprender el sentido, contenidos y método de la misma.

El carácter crítico, e incluso "crítico crítico", de sus primeras reflexiones filosóficas es obvio, y se deja ver incluso en los titulares de sus obras: *Contribución a la crítica de la Filosofía del derecho de Hegel*, *Sagrada Familia* o *Crítica de la crítica crítica*, *Ideología alemana* o *Crítica de la novísima filosofía alemana...*, *Crítica de la economía*

política.... Y los contenidos de los mismos legitiman los títulos: expresan un gigantesco esfuerzo por ejercer la crítica de la forma más filosófica y técnica: mostrando la necesidad de que los autores interpelados por la misma digan lo que dicen, piensen de tal manera y no de otra. No se trata simplemente de una crítica "criticista" o revisteril, equivalente a una amonestación o culpabilizarían por los errores, falacias o carencias, por haberse desviado del camino de la verdad, sino una crítica "filosófica", kantiana, en la que las coordenadas de posibilidad y necesidad articulan la comprensión y la explicación.

Esta dimensión crítica de la filosofía de Marx la asume conscientemente desde sus primeros escritos. En los *Manuscritos de 1844*, de los que hemos seleccionado algunos textos para esta edición, decía: "He anunciado ya en los *Anales Franco-Alemanes* la crítica de la teoría del Estado y del Derecho bajo forma de una crítica de la Filosofía hegeliana del Derecho. Al prepararla para la impresión se evidenció que la mezcla de la crítica dirigida contra la especulación con la crítica de otras materias resultaba inadecuada, entorpecía el desarrollo y dificultaba la comprensión. Además, la riqueza y diversidad de los asuntos a tratar sólo hubiese podido ser comprendida en una sola obra de un modo totalmente aforístico, y a su vez tal exposición aforística hubiera producido la apariencia de una sintetización arbitraria. Haré, pues, sucesivamente, en folletos distintos e independientes, la crítica del derecho, de la moral, de la política, etc., y trataré, por último, de exponer en un trabajo especial la conexión del todo, la relación de las distintas partes entre sí, así como la crítica de la elaboración especulativa de aquel material. Por esta razón en el presente escrito sólo se toca la conexión de la Economía Política con el Estado, el Derecho, la Moral, la Vida civil, etc., en la medida en que la Economía Política misma aborda, *ex professo*, toda estas cuestiones"².

La cita es elocuente. Marx pretendía criticar la teoría del Derecho y del Estado dominantes en la cultura de su tiempo... pero tomando a Hegel como guía y representante de esa consciencia. Aunque confiesa haber cambiado el método, no ha desviado lo más mínimo el proyecto.

² *Manuscritos de 1844*. Madrid, Alianza Editorial, 1968, 47-48.

Un texto clave para esclarecer el papel de la crítica en Mar se aprecia en una carta a Ruge de 1843, en que decía: "Parece que existen problemas más graves que los obstáculos exteriores, a saber, las dificultades interiores al movimiento. Pues si bien nadie tiene dudas respecto a "¿de dónde venimos?", en cambio reina gran confusión sobre el "¿adónde vamos?". No sólo una anarquía general domina entre nuestros reformadores sociales, sino que cada uno de nosotros deberá además confesarse a sí mismo que no tiene una idea exacta de lo que deberá ser mañana. Por otro lado, ése es precisamente el mérito de la nueva orientación: saber que no nos anticipamos en la senda del mañana mediante el pensamiento dogmático, sino que, al contrario, no queremos encontrar el mundo nuevo más que al término de la crítica del antiguo. Hasta ahora los filósofos guardaban en su cajón la solución de todos los enigmas, y este bravo imbécil del mundo exotérico no tenía más que abrir del todo el pico para que las alondras de la Ciencia Absoluta cayesen en él todas rustidas. La filosofía se ha secularizado y la prueba más patente de ello es que la misma consciencia filosófica está implicada ahora no sólo en el desciframiento de la lucha del exterior, sino también del interior. Si construir el porvenir y dibujar planos definitivos para la eternidad no es nuestro asunto, lo que hemos de realizar en el presente es totalmente evidente; quiero decir, la crítica radical de todo el orden existente, radical en el sentido de que no tiene miedo de sus propios resultados..."³.

Tras reconocer la confusión ideológica del momento; tras aceptar, en definitiva, la necesidad de esa ocultación del futuro a quienes renuncian a la "Ciencia Absoluta", a quienes aceptan que la hora de la Filosofía es la misma que la del búho de Minerva; tras asumir que no sabemos hacia dónde vamos...; tras todo ello Marx defiende como sentido de la *crítica* el de negar radicalmente el presente. Como si la causa y la culpa de la oscuridad del futuro fuera, precisamente, la perversidad del presente, Marx considera que lo oportuno es la negación del mismo sin miedo a los resultados. ¿Qué se puede perder cuando se considera que ya todo está perdido? ¿Las cadenas? ¿Las sombras?

³ Marx-Engels, *Correspondance*. Paris, Ed. Sociales, 1971, T..7, 297 ss.

El "¿adónde vamos?" es la dimensión positiva de la Filosofía. Pero la dimensión crítica de la misma se justifica por sí sola. Aunque, sin duda, se justifica en base a ciertos presupuestos no confesados. Así, por la confianza en el "sentido de la historia", incluso de la historia que no se entiende, de la más perversa, de la más oscura; así, por una cierta concepción dialéctica de la realidad histórica, que hace creer que "agudizar las contradicciones" equivale a actuar en el sentido de la historia, ayudarla a salir, obligarla a ser.

El radicalismo en la crítica que propone es tanto en profundidad como en extensión. La crítica ha de ser universal, porque universal es la barbarie, la irracionalidad, la deshumanización... O, al menos, así lo ve o lo siente Marx. Por ello invita, en la misma carta a Ruge citada, a abordar una perspectiva de crítica amplia, general: "Y el principio socialista en su conjunto no es, a su vez, más que una de las caras que presenta la realidad de la verdadera esencia humana. Debemos ocuparnos otro tanto de la otra cara, de la existencia teórica del hombre, dicho de otra manera, convertir a la religión, a la ciencia, etc., en objeto de nuestra crítica".

Esta reivindicación por el joven Marx de la crítica a la "cara teórica del hombre" no es un vicio de juventud. Es sugerente que recuerde a Ruge, uno de los más fieles defensores del comunismo filosófico, la necesidad de extender la crítica, para que cubra la existencia material y espiritual del hombre. Y no como reivindicación teoricista, sino como estrategia correspondiente a una visión total del hombre.

Por eso sigue comentando en esta correspondencia con su amigo que, puesto que se trata de actuar sobre el presente y, más en concreto, sobre el presente alemán, la cuestión es el orden a seguir: "Dos órdenes de hechos son innegables. La religión, de una parte, y la política, de otra, son los temas que ocupan el centro de interés en la Alemania de hoy. Es preciso tomarlos como punto de partida y en el estado en que están, en vez de oponerlos un sistema acabado del tipo del "Viaje a Icaria". La razón ha existido siempre, pero no siempre en su forma razonable".

Los dos tipos de problemas filosóficos, la religión y la política, no se pueden olvidar, porque forman parte del hombre histórico, son formas de la razón. Marx rehúye todo utopismo, que metodológicamente se expresa en la construcción de modelos

abstractos e ideales para oponerlos como deber-ser a lo existente; y adopta una posición metodológica *activista*, poniendo la acción (aunque sea la acción teórica, la crítica filosófica) al servicio de una filosofía dialéctica de la historia abstracta, de regusto jovenhegeliano. "Al igual que la religión es el resumen de los combates teóricos de la humanidad, el Estado político es el resumen de sus combates prácticos. El Estado político es, pues, la expresión, bajo su forma propia -*sub specie rei publicae* - de todas las luchas, necesidades y verdades sociales".

De ahí que considere que bajar al terreno político no supone rebajar la dignidad de la Filosofía. La crítica "puede y debe" abordar estos temas (diferencias entre sistema de órdenes y sistema representativos, división de poderes...). Al mostrar la superioridad del sistema representativo, por ejemplo, se sirve a una opción de forma práctica. Y ahondando en esa superioridad, mostrando el mayor interés y mayor racionalidad de la representatividad universal, "... obliga a un tiempo a este partido a ir más allá de sí mismo, porque el triunfo le llevaría a suprimirse".

Se aprecia el sentido de la crítica, su carácter concreto y radical. Defendiendo el sistema representativo se hace servicio a un partido; pero al defenderlo filosóficamente, de forma radical y universal, se obliga a ese partido a ir más allá de sí mismo. La *crítica*, pues, queda así situada en el marco de una filosofía de la historia y con un sentido eminentemente práctico.

La crítica a la religión había sido el tema jovenhegeliano por excelencia. Y el mismo Marx lo cultiva y, como hemos dicho, lo defiende. Pero su reivindicación de la crítica política no sólo supone un ensanchamiento del campo de batalla de la crítica, sino un desplazamiento a la crítica práctica y, en el límite, hacia su comprensión de que la crítica a la religión debe darse en la política, e incluso en la realidad socioeconómica, lugares donde nace y se alimenta

De todas formas, esta llamada a la toma de posición en política, a la intervención en las luchas reales, tiene una peculiaridad: no es moralista. Dice: "No nos presentamos al mundo en doctrinarios con un principio nuevo: ¡He aquí la verdad, arrodillaos ante ella! Aportamos al mundo los principios que el mundo ha desarrollado él mismo en su seno". Es decir, la crítica no viene a decir al mundo qué debe hacer,

qué es bueno y qué malo. No viene a decir a cada uno por qué cosas debe luchar. Ni siquiera persigue forzar las voluntades y las consciencias a servir a un fin o cumplir un deber. Persigue únicamente *hacer comprender* por qué y para qué se lucha, lo que realmente se persigue, los motivos subyacentes, las razones, las determinaciones que se agitan en el fondo de los movimientos. Persigue, en resumidas cuentas, acabar con la ilusión, con la "falsa consciencia", y forzar a los hombres a enfrentarse con su realidad, para que así cada uno adquiera su consciencia y actúe en consecuencia: "Les mostramos simplemente *por qué* combaten en realidad, y la consciencia de sí mismo es algo que deberá adquirir, lo busque o no".

De todas formas, esa *crítica* no es tan ciega. Tiene un objetivo, aunque formulado en general. Es, en rigor, el objetivo ilustrado de conseguir la mayoría de edad de los hombres. Esta "mayoría de edad" la describía Kant como "pensar por sí mismo", mientras que en el idealismo jovenhegeliano se expresaba como "consciencia de sí", como autoconsciencia: "La reforma de la *consciencia* consiste simplemente en dar al mundo la consciencia de sí mismo, en sacarlo del sueño en que sueña de sí mismo, en explicarle sus propios actos". Es una tarea iluminadora, más que directiva: ayudarlo a pensar, a ver las cosas tal como son, a verse a sí mismo tal como se es, en suma, a salir del sueño dogmático, a salir de la falsa consciencia, a poner el mundo sobre sus pies. El objetivo queda así trazado: "reforma de la consciencia, no mediante dogmas, sino por el análisis de la consciencia mistificada y oscura a ella misma, que aparece bajo las formas religiosa o política"

Ese análisis revelará que los hombres suelen poseer las cosas en sueños, y que para poseerlas realmente necesitan una "consciencia clara". Revelará que no se trata de una ruptura entre el pasado y el presente, sino de la "realización" en el presente de las ideas del pasado. Revelará que la humanidad no comienza un trabajo nuevo, sino que cumple conscientemente su trabajo antiguo.

Se ve que la labor de la *crítica* responde a una filosofía de la historia -de claro corte hegeliano- y a una neta opción por asumirla y ponerse a su servicio. Puede decirse que la tarea de la crítica es elevar a consciencia el trabajo de la historia, realizar lo que la historia ya ha conquistado, ya ha hecho posible. Es convertir lo *en-sí* en *para-sí*.

Esta labor subjetiva, en el marco de la filosofía de la historia, es condición del siguiente paso, condición del proceso dialéctico, condición de la objetivación: "toma de consciencia, clarificación operada por el tiempo presente sobre sus propias luchas y sus propias aspiraciones. Es un trabajo para el mundo y para nosotros; no puede ser más que la obra de muchas fuerzas reunidas. Se trata de *confesarse*, nada más, de hacerse perdonar los pecados, la humanidad no tiene necesidad más que de llamarlos por su nombre".

Como vemos, la *Carta a Ruge* nos ofrece los rasgos de la crítica marxista, rasgos que, a nuestro entender, formalmente no abandonará nunca, aunque cambie el vocabulario y los lugares de reflexión. Se trata de una reflexión sobre el presente, sobre la tarea a hacer por la *Crítica o Filosofía*; se aborda en el marco de la filosofía hegeliana de la historia; se marca como objetivo poner al mundo -y, especialmente, a Alemania- a la altura de su tiempo, es decir, ponerla en condiciones de hacer aquello que la historia ya ha hecho posible que se haga, lo ha puesto a la orden del día e incluso fuerza a que se haga, ha hecho necesaria su aparición. Cuando dice que el método es el análisis que permita elevar a consciencia lo en sí, que permita una representación no invertida de las cosas, sólo dice eso, que ayuda a ver lo que ya es posible y necesario, que ayuda a que pase a la existencia. Incluso se esboza un rasgo que después Marx acentuará: hay que poner a los hombres ante su realidad, quitarles el velo, que se asusten y/o se avergüencen de sí mismos..., idea que acentuará posteriormente.

La "Carta a Ruge", pues, expresa una posición que Marx ya nunca abandonará. Todos los textos seleccionados en esta edición, como el resto de las obras de Marx, responden inequívocamente a esta perspectiva. Unas veces es Hegel (*Contribución a la Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel*), otras los jóvenes hegelianos (*La Sagrada Familia*, *La ideología alemana*), otras Proudhon (*Miseria de la filosofía*), otras la economía política (*Contribución a la Crítica de la Economía política*, *Grundrisse*, *El Capital*)..., pero siempre su tarea intelectual, filosófica, es el ejercicio de la *crítica* con el sentido y contenidos que hemos señalado.

Reconocemos, por tanto, que el marxismo fue elaborado como *crítica*, y no como un sistema filosófico, ni mucho menos como un programa político. Reconocemos, incluso, que es cierto que Marx dedicó poco tiempo y nulo interés a describir en positivo el nuevo orden social, con sus instituciones, valores y funcionamiento. Más aún, hemos de aceptar que los escasos elementos descriptivos de la vida comunista son anecdóticos y totalmente marginales a su teoría. Efectivamente, si esta era pensada como "crítica", en los términos que hemos fijado, no podía legítimamente ir más allá de esa tarea de "agudizar las contradicciones", dejando que la dialéctica de la sociedad se encargara en cada momento de engendrar y fijar lo necesario dentro de lo históricamente posible. La concreción, la determinación, correspondería a otros dominios, ajenos a la crítica, ajenos a la filosofía; correspondería, por ejemplo, a las fuerzas que se agitan y expresan en la imaginación de los hombres, en sus pasiones e intereses, en sus relaciones, conflictos y equilibrios más o menos coyunturales, etc.

No obstante, creemos que el marxismo reducido a crítica, privado de la cápsula del sistema, y sobre todo liberado de cualquier contagio de modelo positivo, pierde algo de su encanto y su eficacia. Se debilita su encanto, excepto para las consciencias trágicas, capaces de encontrar placer en el vértigo; y flojea su eficacia, porque lo que mueve a los hombres es siempre una "ciudad ideal", una idea redentora y justicialista, no en vano las tradiciones escatológicas suelen recurrir siempre a un Juicio Final, donde al menos haya justicia ya que no pudo encontrarse Jerusalén o Ítaca. Es razonable pensar que hoy, con la crisis teórica y práctica del comunismo, más que nunca parece inevitable resignarse a un marxismo como crítica, considerando un error histórico sus veleidades sistemáticas y sus positivizaciones políticas. Pero, en el fondo de nuestra consciencia de lector de Marx se abriga la sospecha de que su crítica, que en el cuadro de su concepción de la historia se fundamentaba en sí misma como agudización de las contradicciones, como apuesta por el cambio, por lo nuevo, etc., ocultaba en secreto como fin último el sueño de una sociedad justa en la que la abolición de la propiedad de los medios de producción permitiera al hombre ser propietario de sí mismo.

En la *Contribución a la Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel*, otro texto aquí recogido, Marx retoma la misma reflexión, para dar mayor concreción a la tarea de la *crítica*. Considera que en Alemania la crítica a la religión ha cumplido su labor en lo esencial, por lo que cree conveniente abordar otras tareas. Una vez el hombre ha descubierto su propio engaño, su propio sueño, no se sentirá inclinado a buscar la ficción, lo que no es (Dios, el Superhombre...) y optará por buscar su propia felicidad. Es decir, el hombre se emancipa cuando ha descubierto que él mismo es el autor de la religión... a la que acaba sometido: "El fundamento de toda crítica antireligiosa es el siguiente: *es el hombre quien hace la religión*, no es la religión quien hace al hombre. Ciertamente, la religión es la consciencia de sí y el sentimiento de sí que tiene el hombre que aún no se ha encontrado a sí mismo, o bien que se ha vuelto a perder. Pero el hombre no es un ser abstracto agazapado en alguna parte fuera del mundo. El hombre es el *mundo del hombre*, el Estado, la Sociedad. Este Estado, esta Sociedad producen la religión, *consciencia invertida del mundo*, porque son ellos mismos un *mundo invertido*. La religión es la teoría general de este mundo, su suma enciclopédica, su lógica en forma popular, su "point d'honneur" espiritualista, su entusiasmo, su sanción moral, su complemento solemne, su consolación y su justificación universal. Es la *realización fantástica* del ser humano porque el ser humano no posee verdadera realidad. Luchar contra la religión es, pues, indirectamente, luchar contra ese mundo del cual la religión es el *aroma* espiritual"⁴.

Este es un rasgo constante de la crítica de Marx. La religión no es falsa, en el sentido de una representación errónea, equivocada, deformada, que pudiera corregirse; no es lógicamente falsa. En rigor la religión es verdadera imagen del mundo, pues representa correctamente su objeto; representa la inversión en un mundo invertido. Es, si se quiere, "falsa" respecto a un mundo ideal; pero "verdadera" respecto a un "mundo invertido". La limitación de Feuerbach sería ésta: pensar que al "error" se le combate con la "verdad". Marx concluye: cuando el "error" no es falsedad lógica, sino "ilusión" determinada, se combate sólo criticando la causa de ese error: la propia realidad que lo determina: "La abolición de la religión en tanto que bien *ilusorio*

⁴ K. Marx, "Contribución a la Crítica a la Filosofía del Derecho de Hegel", en *Los Anales Franco-alemanes*. Barcelona, Martínez Roca, 1970,101-116, 102.

del pueblo es la exigencia que formula su bien *real*. Exigir que renuncie a las ilusiones sobre su situación es *exigir que renuncie a una situación que tiene necesidad de ilusiones*. La crítica de la religión es, pues, en germen, la crítica de este valle de lágrimas del que la religión es la aureola (halo de santidad)⁵"

Puesto que la religión es el consuelo de la criatura oprimida, el "opio del pueblo", el "alma de un mundo sin corazón", por ello "es el espíritu de unas condiciones sociales en las que el espíritu está excluido". Así, la crítica no consiste en oponer la verdad a un error, sino en decir "la verdad del error", decir su causa, su posibilidad y su necesidad. Hay que decir la "irrealidad" del mundo, su carácter invertido, para que la sinrazón de la razón tenga sentido.

Marx juega con una idea de "ser natural" enterrada bajo el "ser histórico". La consciencia ideológica quiere decir consciencia "positivista", es decir, aquello que sólo capta el "ser histórico", lo dado, sin decir nada respecto a que ese ser histórico es una *inversión* del ser propio de la naturaleza humana. La falsa consciencia o consciencia invertida lo es respecto al ser de la naturaleza humana, no respecto al de la existencia. Para Marx la crítica es, pues, explicación de la necesidad de la inversión y de la "verdad" de esa falsa consciencia; y la ciencia es representación del ser natural: por eso sigue a la crítica, y por eso no es empirista: "La crítica ha despojado las cadenas de las flores imaginarias que la recubrían, no para que el hombre lleve las cadenas sin fantasía, desesperados, sino para que arroje las cadenas y recoja las flores vivas"

La crítica destruye las ilusiones del hombre para que piense, actúe, se enfrente a su realidad sin ilusiones, como un hombre que ha llegado a la edad de razón, que sabe que todo gravita en torno a él, que se sabe el sol real. La religión "es un sol ilusorio". Y Marx encarga esta tarea a la historia: "Este es el papel de la historia, después de la desaparición del *más allá de la verdad*, establecer la *verdad de este mundo*. El principal papel de la filosofía, que está al servicio de la historia, una vez denunciadas las formas sagradas de la autoalienación del hombre, es el de desenmascarar la autoalienación *en sus formas no sagradas*. La crítica del cielo se

⁵ *Ibid.*, 102.

transforma en crítica de la tierra, *la crítica de la religión en crítica del derecho, la crítica de la teología en crítica de la política*⁶.

Creemos que se ve con claridad que el marxismo entiende la crítica como generalización de la sospecha, que su esencia consiste en hacer que la consciencia se vuelva sospechosa ante sí misma, pierda la fe y la complacencia en sí. Si sus formas, sus contenidos, no son ya su obra libremente producida, sino sus modos históricos soportados o sufridos, es lógico sospechar que su forma usual de existir es la ilusión. Cuando la consciencia ve y dice la justicia, la igualdad, la libertad, la razón, la voluntad... ¿qué garantía tiene de no mecarse en la ilusión? ¿A qué fuerzas ocultas obedece? La crítica, de este modo, es antes que nada lucha contra la tentación de *consolación*.

2. Apéndice. Notas sobre la "crítica" en los textos seleccionados.⁷

2.1. *La cuestión judía.*

Desde sus primeros trabajos Marx, el joven Marx, había asumido una filosofía en la que la crítica, la negación, la contraposición, son el mecanismo de saneamiento del orden social, de enterramiento de lo viejo y alumbramiento de lo nuevo. La libertad que reclama es la libertad de ponerse del lado de la historia, que es un proceso hacia adelante, venciendo todas las resistencias. De ahí que se rebele contra cualquier tutelaje del bien y de la verdad por la autoridad, como pretendía un proyecto de la Dieta renana. El primer trabajo importante de Marx es su artículo "Observaciones sobre las recientes Instrucciones para la Censura en Prusia", que fue escrito a comienzos de 1842, destinado a los *Anales franco-alemanes*. Dada la situación en Prusia, con una fuerte radicalización del control de la censura, Arnold Ruge propuso a Marx publicarlo en Suiza. En febrero de 1843 se publicó en las *Anekdotas*: "¿Hay que comprender la verdad de modo tal que "verdad" sea simplemente lo que el gobierno ordena, y que la investigación se agregue como un tercero superfluo y molesto pero

⁶ *Ibid.*, 102.

⁷ En este apéndice recojo las notas introductorias a cada uno de los textos seleccionados en la edición.

que no se puede rechazar totalmente por razones de etiqueta?". Su reivindicación de la libertad de prensa no se hacía en base a un derecho abstracto del individuo, sino desde una concepción de la historia en la que ésta avanza por la contraposición, siendo la libertad de prensa la condición del conflicto a cuyo través se realiza la verdad y la justicia. La libertad de prensa es para el joven Marx el derecho a ponerse de parte de la Razón.

El ensayo sobre *La cuestión judía*, publicado por Marx en *Los Anales franco-alemanes*, es una respuesta al planteamiento que de la misma cuestión había hecho Bruno Bauer; pero también es una aplicación concreta de su concepción de la filosofía como "crítica". El texto ha sido seleccionado porque no es de los más leídos de Marx, a pesar de su fresca crítica; porque nos parece fecundo para pensar el presente, especialmente si la "cuestión judía" se extiende a otros casos de religiones e ideologías políticas fundamentalistas; y porque expresa con nitidez la perspectiva política que desde sus orígenes tuvo la reflexión filosófica de Marx.

Bauer había criticado la pretensión de los judíos de ser emancipados en base a dos argumentos: primero, porque piden al Estado cristiano que abandone su prejuicio religioso cuando ellos mismos quieren conservar el suyo; segundo, porque antes de ser emancipados por otro debemos empezar por emanciparnos a nosotros mismos. En resumidas cuentas, viene a decir Bauer, el verdadero problema, común a cristianos y a judíos, es el de liberar al Estado de la religión. Cuando cristianos y judíos vean que son "diferentes fases del desarrollo del espíritu humano", o sea, cuando vean sus religiones como "diferentes pieles de serpiente que muda en ellas la piel", entonces dejarán de enfrentarse a nivel religioso y encontrarán la unidad y la solidaridad ante el mal común: la religión.

A Marx no le parece mal esta crítica, pero sí insuficiente. Frente a la "liberación política" que propone Bauer, que se consigue liberando al estado de la religión, Marx propone la "liberación humana", que se consigue liberando a los hombres del estado. La insuficiencia de Bauer, según Marx, está ahí: en que ve el mal en el Estado religioso, y no en el Estado en general. El límite que Marx critica es que "el estado pueda ser un Estado libre [de la religión] sin que por ello el hombre sea un hombre

libre". Porque, en definitiva, la libertad religiosa no es igual que liberarse de la religión, como la libertad de intercambio no es verse liberado del mercado, o la libertad de industria no es sentirse liberado del individualismo posesivo de la sociedad industrial.

El texto tiene el atractivo añadido de contraponer dos visiones del problema, de Bauer y de Marx, especialmente significativas, por ser dos autores de ascendencia judía. Y, como añadido, por exponer algunas ideas de Marx sobre los derechos del hombre y del ciudadano que merecen una lectura y reflexión sostenidas, sin dejarnos llevar de tópicos vigentes que, incluso si fueran legítimos, suelen ser vividos superficialmente.

2.2. *Contribución a la Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel. Introducción.*

El año 1843 la censura prusiana recrudece su actividad. Prohíbe diversos periódicos del movimiento joven-hegeliano, entre ellos la *Rheinische Zeitung (Gaceta Renana)*, revista ilustrada radical dirigida por Marx, y persigue a los intelectuales que, como W. Weitling o A. Ruge, como Engels o Marx, se decantan hacia posiciones filosófico-políticas de corte comunista. En la misma Marx había publicado vibrantes artículos sobre Instrucciones y proyectos de ley de la Dieta, asumiendo posiciones cada vez más populares. Es el caso del artículo sobre "La ley acerca del robo de leña", que se publicó en el suplemento de la *Gaceta Renana* (nº 298, 300, 303, 305 y 307 de 25, 27 y 30 de Octubre, y 1 y 3 de noviembre de 1842), cuya motivación surgió de los debates en la Dieta sobre un proyecto de ley que, de forma directa, acentuaba las condiciones de miseria de los campesinos y, de forma mediata, pretendía eliminar los residuos de "propiedad comunal". Como muchos años después diría Engels en carta a Fischer de 5 de Noviembre de 1895, el "robo de leña", junto al tema de los "viñeros del Mosela", ayudaría a Marx a pasar definitivamente de la pura política filosófica a los problemas económicos y sociales. Es decir, aunque los argumentos de Marx fueran juricista y con claro contenido moralista, o sea, argumentos que unos años después él criticará con dureza al encontrarlos en la boca o la pluma de cualquier otro, se trata de argumentos usados para defender una clara posición popular.

La supresión del periódico, y la persecución generalizada de la prensa, dejó a los intelectuales más radicales sin medio de expresión. El gran problema de éstos, como escribía Ruge a Bakunin, era el de "saber qué hacer". Para ello consideraba la urgencia de "recrear un nuevo discurso para conquistar teóricamente el mundo", a fin de usarlo de guía para la acción. Los *Deutsch-französische Jahrbücher (Anales franco-alemanes)*, dirigidos por Ruge y Marx, constituyen, pues, el intento de definir un marco teórico nuevo, que diera unidad ideológica a las dispersas fuerzas democráticas.

Para Marx esta tarea consistía en instaurar una nueva práctica de la Filosofía, renunciando a describir sistema y entregándose al ejercicio de la *crítica*. En carta Ruge de 1843, en pleno periodo de gestación del proyecto de los *Anales*, Marx definía su posición como la renuncia a "anticipar dogmáticamente el mundo" y la entrega a "deducir el nuevo mundo a partir de la crítica del viejo". Y en carta a Kreuznach de la misma época Marx insiste en que la forma de actuar sobre el presente pasa por la "crítica radical de todo lo existente", y definirá así la "tendencia de nuestra revista": *autoaclaración*, consciencia del propio tiempo, de sus conflictos y aspiraciones. En una palabra: *filosofía como crítica*.

La filosofía como crítica pasaba por la crítica de la filosofía; y, para un discípulo de Hegel, como era Marx, pasaba por el ajuste de cuentas con el maestro. La "Introducción" a la *Contribución a la Crítica de la filosofía del derecho de Hegel* expresa el inicio de esa clarificación de su consciencia, de autodefinición. Hay que recordar que, de septiembre a noviembre de 1844, Engels y Marx redactan la *Sagrada Familia* o "Crítica de la crítica crítica", y que en las mismas fechas Marx redacta los manuscritos económico-filosóficos, textos que expresan en su complejidad y detalles el esfuerzo intelectual de Marx por romper con un marco filosófico y crear otro nuevo. Su fecundo y esotérico forcejeo con Hegel queda extensamente expresado en su póstumo e inacabado texto *Para la Crítica de la Filosofía del derecho público de Hegel*, del cual este ensayo de los *Anales* se presentaba como "Introducción". Pero la brillantez del mismo le convierte en una pieza autónoma, que une a su profundo calado filosófico una emotiva dimensión retórica.

2.3. *Manuscritos de 1844. Economía y filosofía.*

El desplazamiento del interés de Marx hacia la economía expresa el fracaso de sus esperanzas en la filosofía. Para todo intelectual progresista alemán de mediados del XIX las expectativas de transformación social sólo podían formularse en claves hegelianas: la Razón se abriría camino en todas las esferas del mundo humano (Moral, Religión, Derecho, Política, Economía...) iluminando las sombras y disolviendo la irracionalidad y la barbarie. Desde este esquema la tarea del filósofo parecía quedar bien delimitada: ayudar con su "crítica" a ese proceso de racionalización de las instituciones y la vida social, especialmente desenmascarando todas las formas de alienación con vistas a hacer posible un mundo político en el que el individuo sea mayor de edad, *ilustrado*, es decir, piense por sí mismo y sea dueño de sí mismo.

Marx y los jóvenes hegelianos se entregaron a esa tarea desde la prensa y las aulas, pero pronto comprobaron el carácter ilusorio de sus esperanzas. Como escribiera Marx a Ruge reflexionando sobre la represión de que eran objeto, "es de lacayos limitarse a pinchar con alfileres lo que habría que combatir a mazazos". La consciencia de la "impotencia de la crítica filosófica" y ciertas circunstancias biográficas le empujan a los estudios sociales y económicos. Los "Manuscritos económico-filosóficos de 1844" representan los comienzos de este cambio de centro de interés de Marx. Y hemos elegido de los mismos unos textos referentes a la "alienación" por ser, a nuestro entender, ejemplares del nuevo enfoque, aunque la selección también podría justificarse por haber sido estos textos los protagonistas de uno de los debates más fecundos en uno de los momentos de mayor auge histórico de la reflexión marxista, las décadas de los 60 y 70.

Hegel había introducido la alienación en la dialéctica misma de la idea. Esta avanzaba y se autorealizaba objetivándose, saliendo de sí; pero en el movimiento global estaba asegurada la reapropiación. Los jovenhegelianos habían acentuado sus críticas al retraso de la reapropiación en la alienación del hombre en la Religión y el Estado. La libertad del hombre, como condición de la recuperación de su esencia,

pasaba por recuperar el poder que había enajenado en la autoridad política y religiosa, y que negaba su *ser humano* sustituido por su *ser súbdito*. Marx en los presentes textos nos ofrece una nueva dimensión del problema: la alienación en el trabajo. Y nos ofrece la fecunda perspectiva de distinguir diversas formas de alienación económica y, además, de poner esta forma de enajenamiento como base de las formas religiosa y política. Con ello viene a banalizar la "crítica" filosófica por su esterilidad, por ignorar las condiciones que hacen necesaria la alienación religiosa y política, y sin eliminar las cuales aquellas se reproducen inevitablemente. Y como todo ello se hace en un discurso en que se embellece el trabajo artesano y se persigue la "esencia" genérica del hombre, esta teoría podía ser atractiva para los sectores cristianos progresistas y para los intelectuales liberales humanistas. De ahí que estos textos, de exquisita textura filosófica, hayan estado presentes en los contemporáneos debates sobre alianzas y estrategias políticas.

Los *Manuscritos* tienen una profunda carga crítica, en este caso de la Economía Política, es decir, de la representación que los hombres se hacen de sus relaciones laborales. La Economía Política "parte del hecho de la propiedad privada, pero no la explica"; la acepta como hecho, describe su metamorfosis y erige sus cambios en leyes, pero "no comprende estas leyes", no prueba cómo proceden de la esencia de la propiedad; es decir, "parte de aquello que debería explicar". Y no sólo cosifica las relaciones históricas, incapacitándose para explicar su objeto, sino que al mismo tiempo oculta lo que no puede ni quiere explicar: el hecho de que "el trabajador queda rebajado a mercancía, a la más miserable de las mercancías; que la miseria del obrero está en razón inversa de la potencia y magnitud de su producción"; que de esa situación se deriva inevitablemente el monopolio, la concentración de capital y la reducción de las clases a dos, protagonistas de la nueva fase de la historia: "*propietarios y obreros desposeídos*"

2.4. *La ideología alemana.*

En 1844 Engels visita a Marx en París. Según él mismo nos cuenta, por vías separadas habían llegado a unas conclusiones teóricas idénticas, a una concepción

de la realidad social según la cual los fenómenos económicos, ignorados por la historiografía, son la base que genera las contradicciones de clase, las cuales a su vez determinan la formación y la lucha de los partidos y, en general, la marcha de la política moderna. Marx, según Engels, habría generalizado esta tesis al defender que "no es el estado el que condiciona y regula la sociedad civil, sino ésta la que condiciona y regula el estado". Esta concepción de Marx equivalía a una revolución en la ciencia de la historia, al implicar la necesidad de partir de las relaciones económicas para explicar los hechos sociales y políticos, y no a la inversa. En 1845, cuando Engels y Marx vuelven a encontrarse en Bruselas, deciden poner en orden estas ideas y proyectan el texto que lleva por título *La ideología alemana*, en el que por primera vez se expone la "concepción materialista de la historia de Marx", especialmente en la primera parte, que hemos elegido en esta selección de textos.

La obra no se publicó. Circunstancias adversas, nos dice Marx, determinaron que el manuscrito fuera confiado "a la crítica roedora de los ratones". Pero su papel principal, el de sentar las bases de una nueva concepción del mundo desde la cual iniciar el análisis de las distintas partes o momentos de éste, se había cumplido. Por razones oscuras el texto, en mano de los marxistas alemanes, no fue publicado íntegro hasta 1932, en las Obras Completas de Marx y Engels (MEGA). Actualmente es considerado como el punto más significativo de la evolución del pensamiento de Marx (para muchos, una "ruptura"), a partir del cual comenzaría la producción verdaderamente "marxista". En todo caso, con precisión y austeridad se describen las dos tesis sobre las que Marx construye su concepción de la historia: el materialismo económico y la lucha de clases. Dos tesis que aparecen articuladas y complementarias, aunque en el desarrollo posterior del marxismo han servido, al ser unilateral o desigualmente acentuadas, para definir dos grandes posiciones en el seno del mismo: la evolucionista o economicista, atenta al cambio económico, al reloj de la historia, y la revolucionaria o izquierdista, con el punto de mira en la lucha de clases, en la agudización de las crisis. El texto, como puede observarse, no sospecha esa escisión, sino que articula ambas tesis para introducir una nueva manera de pensar la historia y, en general, de explicar los fenómenos sociales, incluidos los ideológicos.

Tal vez el apartado más apasionante de este atractivo texto sea el referente a "Sobre la producción de la consciencia". Con claridad Marx expone su posición: "la verdadera riqueza espiritual del individuo depende totalmente de la riqueza de sus relaciones reales". De este modo, la consciencia deja de tener una vida propia para ser un producto de las condiciones materiales de vida: la salida del "error", que ahora aparece como "ilusión" o "falsa consciencia", no se consigue por el trabajo de la idea, por la actividad intelectual, sino por negación de las condiciones materiales de existencia que determinan la necesidad de la ilusión. Marx rompe así de forma definitiva con el proyecto crítico jovenhegeliano y se adhiere, al menos filosóficamente, al comunismo, como consecuencia de su concepción materialista de la historia: "de lo que se trata, en realidad y para el materialista práctico, es decir, para el *comunista*, es de revolucionar el mundo existente, de atacar prácticamente y de hacer cambiar las cosas con que nos encontramos".

2.5. Tesis sobre Feuerbach.

Las *Tesis sobre Feuerbach*, escritas en Bruselas en 1845, suelen interpretarse como el momento de ruptura en el pensamiento de Marx, como el fin de un joven Marx humanista y radical, filósofo y hegelianizante, y el comienzo de un Marx que asume la opción comunista, que inicia la construcción de un método de análisis científico y que abre un nuevo continente tras una "ruptura epistemológica". Toda esta ruptura se condensaría en su crítica a Feuerbach, en quien Marx reconoce una filosofía más realista y concreta, más sobre los pies, al sustituir el Espíritu por el Hombre como sujeto de la historia.

El contenido de las tesis refleja la toma de posición filosófica de Marx, una posición materialista, que queda bien dibujada al contrastarla con la de Feuerbach. Un materialismo que no es de la "materia", cosa para Marx sumamente abstracta, sino de la historia. Su gran ventaja es contar con una concepción de la historia que le permite, a diferencia de Feuerbach, ver el "espíritu religioso" no como un error, una extravagancia o un accidente, sino como un "producto social", es decir, como algo históricamente posible y necesario. Si el materialismo de Feuerbach se alejaba del

hegelianismo al reivindicar la sensación, la empiricidad, la realidad humana, a Marx le parece que no sale de la abstracción, pues el "hombre concreto" feuerbachiano, en la medida en que no es pensado como un producto social, como una determinación histórica, es tan abstracto como el hegeliano.

La tesis más famosa es la XI, donde Marx formula lo que para muchos era el punto origen del marxismo: "Los filósofos no han hecho más que interpretar el mundo de diversos modos, pero de lo que se trata es de transformarlo". Parece implicar una llamada a la acción, e incluso al abandono de la especulación. Pero, en rigor, puede entenderse en el esquema de su filosofía de la historia, desde la cual la filosofía, la crítica, es un elemento de esa transformación. Lo importante en Marx no es, en modo alguno, sustituir el pensamiento por la acción, sino poner el pensamiento al servicio de la acción; es decir, asumir una concepción desde la que el combate contra el error no pasa por un debate intelectual, sino por una reflexión que oriente el modo de transformar la base social que reproduce el error. El límite de Feuerbach, frente al cual el marxismo se constituye, es precisamente ese: combatir el sentimiento religioso sin darse cuenta que "es, a su vez, un producto social... que pertenece a una determinada forma de sociedad". Ya que combatir el carácter ilusorio de la religión sin destruir las condiciones de vida que generan la ilusión religiosa implica quedarse dentro de la ilusión. Por tanto, transformar el mundo no implica abandonar la filosofía, sino la forma hegeliana, o feuerbachiana, de filosofía. Transformar el mundo comienza por la crítica de la ilusión filosófica, es decir, por una filosofía que toma consciencia de que sólo puede ser consciencia de una época.

2.6. Manifiesto del Partido Comunista.

El *Manifiesto del Partido Comunista* es, por su expresión literaria, un documento programático, con fuerte carga subjetiva y pleno de esperanzas voluntaristas, como requería la ocasión; pero, al mismo tiempo, y de forma simple, proporcionó a millones de trabajadores un arma teórica clara y sencilla para expresar y justificar sus aspiraciones y luchar contra la explotación y la dominación económicas y políticas. Como dijo Lenin, "En esta obra está trazada, con claridad y brillantez geniales, la

nueva concepción del mundo; el materialismo consecuente, que abarca también el campo de la vida social; la dialéctica, como doctrina más completa y profunda del desarrollo; la teoría de la lucha de clases y del papel revolucionario de alcance histórico-universal del proletariado, creador de la sociedad nueva, de la sociedad comunista". Y si bien los años han acumulado escepticismo respecto a las esperanzas y previsiones en él formuladas, hay algo que siempre estará en el haber del interés historiográfico de este texto: abrió un nuevo horizonte a la humanidad, inspiró revoluciones, movilizó a pueblos y Estados, hizo posible que lo declarado vil se sintiese digno y, de este modo, llegara a ser hombre con dignidad.

En noviembre de 1847 la *Liga de los Comunistas*, organización obrera internacional, encargó a Marx y a Engels la redacción de un programa "a la vez teórico y práctico". A principios de 1848, en vísperas de la revolución de ese año en Francia, y que se extendería a otros muchos Estados, se publicaría por primera vez en Londres. Por tanto, se redactó en vísperas revolucionarias, de unas luchas que se extenderían por Europa a lo largo de 1848. Las cosas habían cambiado tanto en los últimos años que el gobierno provisional de la República francesa invitaría a Marx a regresar a Francia: "Mi querido y valiente Marx, la tiranía os desterró, la Francia libre os abre las puertas a usted y a todos aquellos que luchan por la santa causa de la fraternidad de los pueblos". En Mayo, Marx disolvería la *Liga de los comunistas*, por considerar que había pasado el tiempo de la política de conspiración.

El *Manifiesto* responde a esa situación convulsiva y a esa clara ascendencia de las conquistas políticas de la clase obrera. Años después el mismo Marx constata el "envejecimiento" del texto, cuando señala, en un "Prefacio a la edición alemana de 1872", que aunque el "programa ha envejecido en algunos de sus puntos", aunque las condiciones han cambiado mucho, "el *Manifiesto* es un documento histórico que ya no tenemos derecho a modificar". Hoy es, sin duda, sólo un documento histórico, que no describe otra realidad que la consciencia revolucionaria de una época. Pero tal vez sea el texto que más esperanzas y temores ha engendrado en la vida social de la humanidad.

La fórmula retórica con que Marx iniciaba el texto: "Un fantasma recorre Europa: el fantasma del comunismo", hoy sólo irónicamente podría usarse de forma descriptiva. Ciertamente, nunca desde Marx el comunismo podría ser considerado tan propiamente un fantasma como en nuestros días. Y tal vez nunca sonara tan anacrónica como en el presente europeo la invocación final: "¡Proletarios de todos los países, uníos!". No obstante, algunas de las tesis teóricas sobre las que se apoyaban las esperanzas y los deseos de los obreros a lo largo de siglo y medio resisten el paso del tiempo, los cambios de las circunstancias y la tozudez interesada de la crítica. Que la historia es la historia de las luchas de clases; que la burguesía ha desgarrado el "velo de sentimentalismo" que encubría las relaciones familiares reduciéndolas a simples relaciones de dinero; que el capitalismo ha sometido al campo al dominio de la ciudad; que "el socialismo cristiano no es más que el agua bendita con que el clérigo consagra el despecho de la aristocracia"; que "las ideas dominantes en cualquier época no han sido nunca otras que las ideas de la clase dominante" ...; éstas y otras muchas ideas del *Manifiesto* siguen dando qué pensar y, en consecuencia, siguen vigentes.

Por otro lado, el *Manifiesto* expresa que Marx, aunque plenamente dedicado a la crítica de la Economía política, irrumpe también en el del análisis político y social. Los más de 80 artículos que escribió en la *Neue Rheinische Zeitung* (Nueva Gaceta Renana) están, en su mayoría, dedicados al análisis del régimen prusiano, del polonés, del ruso, desde una perspectiva nueva, a saber, la de su momento en el proceso hacia la revolución, perspectiva aportada de forma sintética en el *Manifiesto*.

2.7. Los Grundrisse.

Entre los diversos manuscritos de Marx, preparación de su gran obra nunca acabada sobre la Crítica de la Economía Política, se encuentran los textos que habitualmente se incluyen bajo el título *Grundrisse* (1757-1758), que como indica su nombre refieren a los fundamentos o *líneas fundamentales* de su proyecto de *crítica de la economía política*. Por sus fechas de redacción estos manuscritos constituirían los trabajos preparatorios de las dos grandes obras económicas, de lenta y

meticulosa redacción, publicadas por Marx, la *Contribución a la Crítica de la Economía Política* y el volumen I de *El Capital*, como partes del megaproyecto. Proceden de sus estudios de la década de los 50, en los que Marx se entregó a la lectura de textos económicos de forma apasionada y optimista. Así, en 1851 escribirá a Engels por estas fechas que "He llegado tan lejos que en cinco semanas habré acabado con toda la mierda económica. Y una vez hecho esto elaboraré en casa la economía y me dedicaré en el Museo al estudio de otra ciencia. Esto comienza a fastidiarme. En el fondo esta ciencia no ha progresado en absoluto desde A. Smith y D. Ricardo, a pesar de lo que haya ocurrido en investigaciones particulares, a menudo supradelicadas".

Los pronósticos no se cumplieron. El rigor metodológico de Marx y la complejidad del objeto irían ganando peso, de modo que Marx quedaría prendido en la economía durante décadas. En 1857 confiesa de nuevo a Engels: "Trabajo como un loco durante toda la noche en la síntesis de mis estudios económicos, a fin de tener en claro al menos las *líneas fundamentales* antes del diluvio". Mientras el trabajo se prolongaba, Marx perdió las prisas en acabarlo al haber descubierto que no se trataba de una simple "crítica" de una ciencia particular, sino de la definición de un nuevo método crítico.

Hemos seleccionado de los *Grundrisse (1757-1758)* precisamente el texto en que el problema del método es directamente abordado. Y hemos añadido el famoso "Prólogo" de 1859 a su *Contribución a la crítica de la Economía política*, en que Marx expone las bases materialistas de su método. Esta preocupación por el método fue constante en Marx, que pensaba que del mismo dependía tanto el carácter científico como el revolucionario de su obra. Recordemos, por ejemplo, que en su crítica a Proudhon en *Miseria de la filosofía* dedica un capítulo al "método"; y que en 1873, en la segunda edición alemana de *El Capital*, añade un epílogo en que retoma el problema del método. El tema del método, por tanto, se había convertido para Marx en un objeto de reflexión permanente.

Para ser más concreto, a Marx le preocupa el "método de exposición", el orden del conocimiento, es decir, la forma de la ciencia. Y aspira a un método nuevo, que

consiga *ex-poner* el orden genético de la realidad, con la esperanza de que la consciencia que se deriva de tal representación implica un cambio en la relación del hombre con la realidad misma. Este nuevo método no consiste simplemente en mostrar los errores, ilusiones y carencias de la Economía Política burguesa, sino de la "exposición del sistema y crítica del mismo mediante la exposición". Marx cree haber descubierto que el sentido conservador de la Economía Política no procede de la infidelidad a los hechos sino de su fidelidad positivista a los mismos. Se trata, por tanto, de definir otro orden de exposición de los mismos, otro "método", tal que sin añadir contenidos empíricos nuevos proporcionaría un nuevo sentido a los datos y, por tanto, un nuevo contenido global a la función de la Economía Política.

La preocupación de Marx por el método parece obsesiva, y tal vez influyó en su propio método de trabajo, pulcro y riguroso, tan preocupado por el "orden de los conceptos", que revisaba mil veces sus propias redacciones, siendo ésta una de las causas de que la mayor parte de sus manuscritos no llegaran a publicarse. Pero esta obsesión no es una preocupación psicológica, sino una exigencia teórica propia de quien defiende la tesis de que una ciencia es "revolucionaria" no por los hechos que describe, no por los contenidos, sino por el orden de las categorías con que los lee. Pues es este orden el que determina la legitimación de lo existente o establece su "crítica", es decir, la necesidad de su superación. Y esta necesidad de superación de lo existente, diluyendo toda legitimidad ontológica y poniendo el ser de las cosas en manos de las realizaciones humanas, era la forma de dar a la esperanza un fundamento científico, la forma de encuadrar la revolución en la necesidad.

2.8. Trabajo asalariado y capital.

Tal vez los dos textos económicos de Marx que han gozado de mayor difusión, por su tono divulgador, sean *Trabajo asalariado y capital* y *Salario, precio y ganancia*. Ambos tienen su origen en conferencias de Marx, después publicadas; ambos desvelan los mecanismos de extracción y distribución de la plusvalía a través del mercado; y ambos tuvieron una enorme difusión, entre otras cosas por su asequible

lectura para los no especialistas, por eso debían estar representados en esta selección, más que por su potencia teórica.

En 1859, tras haber acabado el primer cuaderno de su *Contribución a la Crítica de la Economía Política*, y encontrando dificultades para su publicación, Marx escribía a Engels, en tono sin duda irónico pero muy descriptivo: "Creo que nunca se ha escrito sobre el *dinero* careciendo de él hasta este extremo. La mayoría de los autores que han tratado de este tema vivían en buenas relaciones con el objeto de sus investigaciones". Este mismo año hace dos brillantes intervenciones, el 20 y 27 de junio, ante el Consejo General de la Primera Internacional, para responder a las cuestiones que una reunión anterior había planteado John Weston, miembro del Consejo. Este había venido a decir que el aumento de los salarios como instrumento de mejora del nivel de vida de los obreros es una vía estéril, y que, en consecuencia, la acción sindical es ineficaz, sirviendo sólo para trasladar el problema de unos sectores a otros. Días antes de su intervención en el Consejo escribía Marx a Engels que era consciente de que "el público espera, naturalmente, que yo le conteste". Reconocía que la respuesta era sencilla: "1ª, que el *salario* determina el valor de las mercancías; 2ª, que si los capitalistas pagan hoy cinco millones en vez de cuatro, mañana (posibilidad que les da la creciente demanda) venderán sus mercancías por cinco millones, en vez de cuatro". Pero era consciente de la dificultad de exponerlo con claridad de forma resumida, especialmente "a gentes que no saben nada del asunto". Ciertamente, "no es posible desarrollar un curso de Economía Política en una hora", y el tema condensaba todo un curso. Tal vez por esta complejidad Marx decidió, además de intervenir en el debate, escribir dos conferencias que fueron leídas en las respectivas sesiones. Los textos, en los que Marx defiende y justifica la acción reivindicativa de los Sindicatos, no fueron publicados por Marx ni por Engels sino, tras la muerte de éstos, por Jenny Julia Eleonor Marx y su marido Eduard Ebeling. No obstante, es un texto acabado, completo y de absoluto rigor teórico, que no envidia, excepto por su extensión y su elaboración conceptual, a las dos grandes obras publicadas por Marx: la *Contribución a la Crítica de la Economía Política* y volumen primero de *El Capital*.

El texto de *Trabajo asalariado y capital*, que hemos elegido en esta selección, tiene su origen en unas conferencias dadas por Marx en Bruselas, en 1847, refundidas en artículos publicados en 1849 en la *Neue Rheinische Zeitung (Nueva Gazeta Renana)*. La publicación quedó incompleta por contingencias políticas que determinaron el cierre del periódico. Aunque con tal forma incompleta fue publicada en diversas ocasiones, en 1891 Engels propició una edición corregida "a tono con su nuevo punto de vista". Este punto de vista de Marx, que Engels interpreta, no se habría configurado definitivamente hasta finales de los 50. Las correcciones se refieren fundamentalmente al mecanismo de la explotación capitalista, a través de la relación de compra-venta entre el obrero y el capitalista: ésta no sería de intercambio entre el *trabajo* y el *salario*, sino entre la *fuerza de trabajo* y el *salario*.

Ciertamente, la *teoría del valor* de Marx ha sido la bestia negra de su pensamiento. Sin entrar en el análisis de sus posibles carencias técnicas, suponía una auténtica inversión en la legitimación del intercambio capitalista. Si el obrero es la única fuente del valor, si éste no reside ni en la tierra, ni en el capital ni en el tiempo de trabajo sino en la cualidad de la "fuerza de trabajo" de producir más valor del que necesita para reproducirse social e históricamente, entonces la *plusvalía* pertenece al obrero. Por tanto, cualquier forma de intercambio que suponga una redistribución de la plusvalía sin consentimiento del trabajador es una forma de expolio. Y lo es tanto si la plusvalía se distribuye de modo que garantice un aceptable nivel de vida obrero como si implica la miseria de éste: la *explotación* es una relación cualitativa, al margen del nivel de vida. El problema, por tanto, es político, y no moral.

Hemos seleccionado este texto por sus efectos históricos. Tal vez el mismo carezca del rigor conceptual de su obra económica madura, pero la exposición clara y sencilla del mecanismo de la explotación como proceso técnico, al margen de la voluntad del capitalista, y la descripción de las implicaciones antropológicas, al verse el obrero convertido en mercancía, sometido por tanto al valor de cambio del mercado, con el agravante de que cuanto mayor productividad logre menor valor tiene..., convirtieron a *Trabajo asalariado y capital* en un texto simbólico de la denuncia marxista del sistema capitalista.

Por otro lado, el texto no permite ninguna esperanza de síntesis. Por encima de la benevolencia del patrón y de la resignación del obrero está la objetividad de la relación de explotación. Aceptada la teoría, era inevitable convenir en el carácter esencialmente injusto de la producción capitalista. Cualquier propuesta que no fuera la de abolir la propiedad privada, base de la relación capitalista, mantendría el mismo carácter de injusticia, al no ser ésta una virtud escalar.

2.9. *El Capital*.

En 1867, por fin, Marx da por terminada la redacción del libro I de *El Capital*, y lo entrega al editor. Finalizaba la obra a la que, literalmente, le había entregado la vida: "¿Que por qué no le he respondido?, escribe a un amigo. Porque me encontraba constantemente al borde de la tumba. Por ello debía aprovechar cada instante de validez para terminar mi obra, a la cual he sacrificado la salud, la felicidad de vivir y la familia". Incluso es consciente de que el *El Capital* se ha cobrado buena parte de dos vidas: "Sin ti -dice a Engels- no hubiera podido llevar la obra a buen fin, y te aseguro que tengo como un peso en la consciencia, puesto que sé que es primordialmente por mi causa que tú has tenido que despilfarrar y dejar enmohecerse tus maravillosas energías; y que, además de esto, te has visto afectado por todas mis pequeñas miserias".

Pero uno y otro aceptan satisfechos el precio. Marx es plenamente consciente de su carácter revulsivo: "Es, con toda seguridad, el proyectil más terrible que se ha disparado nunca a la cabeza de los burgueses (incluidos los propietarios de la tierra)". Como dirá Engels en su trabajo *El Capital de Marx*, el contenido de la crítica de Marx a la Economía política, una vez descifrado y expuesto su secreto, es muy simple. Todo consiste en pensar que el valor, la fuente del valor, es el *trabajo*, en vez de la *fuerza de trabajo*. De esta forma el capitalista puede pensar y tranquilizar su consciencia: compro mercancías libremente, tendencialmente por su valor, incluida la fuerza de trabajo, como una mercancía más, cuyo valor de reproducción es el salario; pongo en marcha el proceso y el valor producido en el mismo sirve para reponer el valor de las mercancías (materia prima, medios de producción, fuerza de trabajo...) y aún

queda un excedente: es el beneficio o ganancia. Sin duda, por tanto, el mismo se debe al capital. De esta manera, la Economía política legitima las relaciones de producción.

Marx simplemente ha venido a desvelar el misterio de "cómo es posible que el capitalista obtenga una ganancia si al obrero se le retribuye el valor íntegro del trabajo que incorpora a su producto". Ha desvelado que no se le retribuye el valor que produce, sino el valor de reproducción de la fuerza de trabajo. Es esta fuerza la clave de la cuestión al gozar de la propiedad de producir más valor del necesario para su reproducción: es la única que crea valor. De esta forma, el secreto de la explotación está desvelado; el resto consiste en explicar los mecanismos de distribución de la plusvalía entre las diversas clases sociales y con la mediación del estado.

Hemos elegido el capítulo primero del primer libro de *El Capital*. Ciertamente, no nos agrada trocear los textos, pero hemos preferido incluir este capítulo a dejar la presente selección de textos sin presencia alguna de la gran obra de Marx. Por otro lado, el capítulo tiene su propia individualidad. Trata de la mercancía, el punto de partida. Porque la ontología social de Marx así lo exige: los seres que habitan en ese mundo de la producción, sus entidades, pertenecen al género de las mercancías, son mercancías; hasta las de procedencia humana, como la fuerza de trabajo, incluso la inteligencia, en tanto presentes en la producción actúan como mercancías, se nacionalizan de mercancías y ejercen conforme a esa esencia productiva. De este modo *El Capital* no es sino una ontología de la mercancía, de su génesis, de su producción del mundo.

Hemos seleccionado también un texto de Engels, su "*Resumen del libro I de El Capital*", por dos razones. En primer lugar, porque así completamos, aunque sea de forma resumida, la exposición de las ideas de la más importante obra de Marx. En segundo lugar, porque hacemos justicia al incluir un texto de quien tan intensa y diversamente colaboró en la elaboración y divulgación del marxismo y, en particular, de sus ideas económicas. No podemos olvidar el efecto en Marx del *Esbozo de una Crítica de la Economía política* que Engels publicara para los *Anales*

franco-alemanes, y que en cierto sentido fue el pistoletazo de salida de un proyecto teórico ambicioso y fecundo.

J. M. Bermudo (1992)