

“ Sobre la complejidad e influencias del pensamiento de K. Marx”

María-Asunción Gutiérrez López

Introducción.

1. Biografía
2. Condiciones económicas en la época de Marx.
3. Sus conceptos básicos.

II.- El concepto de alineación.

1. La alineación socio- económica
2. La alineación política
3. La alineación teórica, el concepto de ideología.
4. La alineación religiosa

III.- Crítica a las Ideologías

3.1. La postura marxista ante el problema de las ideologías

3.2. La crítica de Marx a Hegel y Feuerbach

3.2.1. La crítica de Marx al idealismo de Hegel

3.2.1.1. Lo real y lo racional

3.2.1.2. La realidad como sujeto

3.2.1.3. La realidad como espíritu

3.2.1.4. El idealismo hegeliano

3.2.1.5. Ambigüedad de la filosofía hegeliana

3.2.2. La crítica de Marx al materialismo de Feuerbach

3.2.2.1. La crítica del materialismo de Feuerbach

3.2.2.2. Insuficiencia teórica de la crítica de Feuerbach al idealismo

3.2.2.3 Crítica del idealismo presente en el materialismo de Feuerbach

IV.- La Teoría materialista de la Historia.

- 4.1. La crítica a la filosofía anterior y el concepto de praxis
- 4.2. Carácter dialéctico del materialismo marxista
- 4.3. El materialismo histórico
 - 4.3.1. La estructura económica
 - 4.3.2. La Superestructura
 - 4.3.3. El avance de la historia
 - 4.3.4. La evolución del modo burgüés capitalista de producción
 - 4.3.5. La revolución y el advenimiento del socialismo

V.- El desarrollo del marxismo posterior a Marx

- 5.1. El marxismo ortodoxo
- 5.2. El marxismo revisionista
- 5.3. El austromarxismo
- 5.4. El marxismo soviético: el marxismo- leninismo
- 5.5. El trotskismo
- 5.6. El marxismo chino: el maoísmo
- 5.7. El neomarxismo alemán
- 5.8. El marxismo judío- alemán
- 5.9. El marxismo francés
- 5.10. El marxismo italiano moderno
- 5.11. El marxismo en Inglaterra
- 5.12. El marxismo en los Estados Unidos de América
- 5.13. El marxismo español.

Karl Marx nació el 5 de mayo de 1818 en Tréveris (ciudad de Prusia renana). Su padre era un abogado judío, convertido en 1824 al protestantismo. La familia de Marx era una familia acomodada, culta, aunque no revolucionaria, lo que produce que se eduque en un ambiente liberal opuesto al régimen prusiano. Después de terminar en Treveris sus estudios de Bachillerato, Marx se inscribió en la Universidad, primero en la de Bonn y luego en la de Berlín, estudiando jurisprudencia e interesándose por la historia y la filosofía. En 1841 terminó sus estudios universitarios, presentando una tesis sobre la filosofía de Epicuro. Por sus concepciones era todavía un idealista

Hegeliano. En Berlín se adhirió al círculo de los helegianos de izquierda (donde formaban parte Bruno Bauer y otros), que se esforzaban por extraer de la filosofía de Hegel conclusiones ateas y revolucionarias.

Cuando acabó la Universidad, Marx se trasladó a Bonn con la intención de hacerse profesor. Pero la política reaccionaria del gobierno que en 1832 había despojado de su cátedra a Ludwig Feuerbach, que en 1836 le había negado nuevamente la entrada en la Universidad y que en 1841 privó al joven profesor Bruno Bauer del derecho a enseñar en Bonn, obligó a Marx a acabar su carrera docente. Por esa época las ideas de los helegianos de izquierda progresaban rápidamente en Alemania. Feuerbach, comenzó a someter a crítica la teología y a orientarse hacia el materialismo. Feuerbach publica en 1841, mismo año de publicación de la tesis doctoral de Marx – “Sobre la diferencia entre la filosofía de la naturaleza según Epicuro y según Demócrito” -, un libro que entusiasma a Marx, “La esencia del cristianismo”. Los burgueses radicales renanos, que coincidían en bastante con los helegianos de izquierda, fundaron en Colonia un periódico de oposición, la “Gaceta del Rin”. Marx fue nombrado redactor jefe del periódico y se trasladó de Bonn a Colonia. La tendencia democrática revolucionaria del periódico fue acentuándose bajo la dirección de Marx, y el gobierno fue sometido a diferentes censuras hasta que acabó clausurado y Marx marcha a París, donde llega en octubre de 1843. En 1843, Marx se casó con Yenny von Westphalen, amiga suya de la infancia. Su esposa pertenecía a una reaccionaria familia aristocrática de Prusia. Su hermano mayor fue ministro del Interior en Prusia. Marx se trasladó a París con objeto de editar en el extranjero una revista de tendencia radical en colaboración con Arnold Ruge; hegeliano de izquierdas. De esta revista, titulada Anales franco alemanes, solo llegó a ver la luz el primer fascículo, en el cual critica las armas que apelan a las masas y al proletariado.

A finales de 1844 llegó a París, en la ciudad de las luces entra en contacto con los grupos revolucionarios socialistas, asociaciones de obreros alemanes exiliados, con Federico Engels el que será su amigo más íntimo. Allí empieza a comprometerse políticamente. Sus escritos marcan el progreso de su filosofía, de esta época son la Crítica de la filosofía del Estado de Hegel (1843) y los Manuscritos de París (1844) que contienen una crítica de la economía política de su tiempo.

Ambos, Marx y Engels, tomaron conjuntamente parte activa en la vida, agitada por entonces, de los grupos revolucionarios de París y, en lucha enérgica contra las diversas doctrinas del socialismo pequeño burgués, forjará la teoría y la táctica del socialismo proletario revolucionario o comunismo (marxismo). Más tarde, Marx fue expulsado de París como revolucionario peligroso, instalándose entonces en Bruselas, donde publica La Sagrada Familia (1845), su ruptura con Bruno Bauer; las XI Tesis sobre Feuerbach (1845); La ideología alemana (1846), donde profundiza su ruptura con Feuerbach y los socialistas no científicos; La miseria de la filosofía (1847), su ruptura definitiva con todas las formas de socialismo utópico en la figura de Phoudon. En 1847, Marx y Engels se afiliaron a una sociedad secreta de propaganda, la Liga de los Comunistas, tuvieron una participación destacada en el 2º Congreso redactaron el famoso Manifiesto del Partido Comunista, que apareció en Febrero de 1848.

El Manifiesto Comunista, es una obra en la que se traza, con una claridad y brillantez geniales, una nueva concepción del mundo: el materialismo consecuente, aplicado también al campo de la vida social, la dialéctica como la doctrina más completa y profunda del desarrollo, la teoría de la lucha de clases y de la histórica misión revolucionaria universal del proletariado como creador de una nueva sociedad, la sociedad comunista.

Al estallar la revolución de Febrero de 1848, Marx fue expulsado de Bélgica y acabó en Colonia (Alemania). Después de haber pasado nuevamente por París, vuelve a Colonia a publicar la "Nueva Gaceta Renana", de la que Marx era redactor jefe. La revolución fracasó y tiene que regresar a París, de donde fue expulsado después de la manifestación del 13 de junio de 1849; marchó entonces a Londres, donde fija su residencia definitiva – salvo viajes esporádicos- y se dedica a estudiar la economía capitalista.

Las condiciones en las que vivía Marx, eran realmente de miseria, aunque nunca se habla de cómo había vivido hasta entonces. Pero de todas maneras, de no haber sido por la constante ayuda económica de Engels, Marx hubiera sucumbido a la miseria. Además, las doctrinas y tendencias del socialismo pequeño burgués, que predominaban en aquella época, obligaban a Marx constantemente a librar una lucha implacable. Manteniéndose al margen de los círculos de emigrados y concentrando sus esfuerzos en el estudio de la economía política, Marx desarrolló su teoría materialista en una serie de trabajos históricos. Con sus obras, . De esta periodo podemos destacar la " Contribución a la crítica de la economía política" (1859), donde emplea con rigor el método dialéctico de análisis y se llega a una formulación madura del materialismo histórico; "El Capital" (1867), obra fundamental de Marx que provocó una verdadera revolución en la ciencia económica.

En 1860 leyó "El origen de las especies" de Darwin y creyó encontrar una confirmación de su punto de vista materialista y dialéctico. Pese al trabajo y las penalidades, no abandona la acción revolucionaria. De esta guisa ,se convierte en uno de los fundadores de la Primera Internacional (Londres 1864) puesto que la intensificación de los movimientos democráticos, le lleva de nuevo a la actividad practica y hace que en septiembre de 1864 funde en Londres la Asociación Internacional de los Trabajadores. Marx fue el alma de esa organización, el autor de su primer llamamiento y de gran numero de sus resoluciones, declaraciones y manifiestos. Unificando el movimiento obrero de los diferentes países, orientando por el cauce de una actuación conjunta a las diversas formas del socialismo no proletario, premarxista, a la par que combatía las teorías de todas estas sectas y escuelas, Marx fue forjando la táctica común de la lucha proletaria de la clase obrera en los distintos países. Después de la caída de la Comuna de París, que analizó de modo tan profundo, certero, brillante y eficaz, como revolucionario, en "la Guerra civil en Francia"(1871). ya no pudo seguir existiendo en Europa.

Después del Congreso de la Haya, Marx consiguió que el Consejo General de la Internacional se trasladase a Nueva York. La I Internacional había cumplido su misión histórica y dejaba paso a una época de desarrollo incomparablemente más amplio del movimiento obrero en todos los países del mundo, época en que este movimiento había de desplegarse en extensión: la de la creación de partidos obreros socialistas de masas dentro de cada Estado Nacional. Durante ese tiempo siguen trabajando y publica la "Crítica al programa de Gotha"(1875), trabaja en el segundo libro del Capital y se ve obligado a salir al paso de revisionistas y críticos de su doctrina. En esa época se producirá la polémica entre Engels y Dühring (Engels publicará en 1878 la obra "Anti-Dühring"), y el inicio de las polémicas entre marxismo y positivismo.

Su intensa labor en la Internacional, sus actividades históricas aun más intensas, minaron definitivamente su salud. Prosiguió su obra de reelaboración de la economía política y se consagró a acabar El Capital. Se puso a estudiar idiomas, pero su enfermedad se lo impidió. En diciembre de 1881 murió su esposa, y en Marzo de 1883 murió Marx. Está enterrado, junto a su mujer, en el cementerio londinense de Highgate. Muchos de sus hijos murieron en su infancia. De sus hijas, tres se casaron con socialistas de Inglaterra y Francia. Engels morirá trece años más tarde, en 1895, y

tendrá tiempo para publicar el libro segundo de El Capital (1885) y para preparar la publicación de tercero (1894).

1.2. Las condiciones económicas en la época de Marx

En 1789 la revolución francesa determinó el ascenso de la burguesía liberal al poder, culminando un proceso de lucha entre esta y el sistema feudal. Unos años antes se había iniciado la revolución industrial en Inglaterra, cuyas consecuencias transformaron los modos de producción, facilitando el avance de la burguesía, que había acumulado importantes riquezas durante la época mercantilista anterior. En Francia se produce una transformación política impulsada por la burguesía. Es así que la burguesía propietaria de las industrias inicio una rápida expansión creando nuevas fabricas que ocuparon a la población campesina que había abandonado los campos. Esta situación dio a lugar a la formación de un proletariado urbano, que fue creciendo a medida que se incrementaba la producción y cuyas condiciones de trabajo estaban sujetas a la ley de la oferta y demanda, a la vez que no había leyes sociales y sindicatos organizados suficientemente para proteger los derechos obreros. El resultado de esta situación eran míseros salarios, que en muchos casos no cubrían las necesidades de la simple subsistencia. Mientras mas adelantos técnicos se introducían en la producción menos obreros se necesitaba y mas miseria había.

Esta situación llevo a Marx a determinar la existencia de 2 clases básicas y contrapuestas en la sociedad; la burguesía propietaria de los medios de producción y el proletariado que solo poseía su fuerza como herramienta de trabajo. Marx llevo a 3 conclusiones fundamentales:

- La relación entre el trabajo y el valor de cambio de los bienes que se producen y consumen en la sociedad cosa que lo lleva a formular su teoría del valor-trabajo.
- El concepto de plusvalía que surgen de la relación del salario que se paga al obrero y el valor trabajo por este efectuado
- La lucha de clases que se produce en el seno de una sociedad determinada por las relaciones de producción.

1.3. Sus conceptos Básicos

- Método dialéctico:

La base de la dialéctica marxista es la hegeliana. El método dialéctico de Hegel consiste en que cada manifestación del Espíritu engendra su propia contradicción, que implica una negación de lo afirmado. La manifestación del espíritu es la tesis, esta tesis tiene una contradicción y entonces se produce una antítesis, ahora bien, tanto la tesis como la antítesis se perfeccionan en una síntesis en la que queda absorbido lo afirmado (t) y lo negado (a) convirtiéndose en una nueva afirmación o tesis que inicia un nuevo procesos anterior, hasta llegar a la idea absoluta que es el máximo en perfección. En su filosofía de la historia Hegel parte de los pueblos orientales que se desenvuelven dialécticamente hasta llegar al Estado Ideal. Carlos Marx criticó el sentido ideal de la dialéctica de Hegel, en la que dice que está totalmente desconectado de la realidad. Marx parte de una concepción materialista. Son las relaciones de producción y de cambio, es decir, las relaciones económicas, las que determinan dialécticamente el curso de la historia, o sea cambio el desarrollo de la idea o espíritu por el del mundo materialista y económico. Marx termina diciendo que no es la conciencia de los seres humanos lo que determina a su ser, sino el ser social lo que determina su conciencia. El método dialéctico lo llevo a sostener que el

capitalismo industrial (afirmación o tesis) engendra al proletariado (negación) y ambas contradicciones son superadas en la sociedad sin clases. Además, Marx definió al hombre en relación con su dimensión productiva y económica y encontró en la creación del estado, la propiedad y el capital el origen de toda la enajenación humana.

· **Materialismo histórico:**

El marxismo sostiene que la historia es consecuencia del desarrollo dialéctico de la infraestructura económico-social, causa de los hechos y motor de la evolución de la humanidad. Las relaciones económicas dan origen a las clases sociales y a la infraestructura que determina la formación de una superestructura, integrada por la ética, la cultura, la religión y el ordenamiento jurídico. Esto es así porque según Marx, la ideología de una época es la de la clase dominante. De esta manera, la burguesía al apoderarse del poder, desde su condición de propietaria de los medios de producción (infraestructura) crea un sentido de la ética, una cultura y un ordenamiento jurídico (superestructura) que forman una conciencia favorable al sistema. En el curso de su desarrollo, las fuerzas productivas de la sociedad entran en contradicción con las relaciones de producción existentes, y esas relaciones se convierten en trabas de las relaciones productivas. Se abre entonces una era de revolución social, que afecta a la estructura ideológica, de forma que los hombres adquieren conciencia del conflicto. Históricamente, las relaciones capitalistas de producción serían la última forma antagónica del proceso histórico. El modo de producción del capitalismo industrial conducirá a la superación de la propiedad privada, no sólo por la rebelión de los oprimidos sino por la propia evolución del capitalismo, en el que la progresiva acumulación del capital determinaría la necesidad de nuevas relaciones de producción basadas en la propiedad colectiva de los medios de producción. Superada la propiedad privada, el hombre vencería la enajenación económica y a continuación, todas las demás. La sociedad sin clases alcanzada mediante la praxis (práctica) revolucionaria, sería la síntesis del proceso histórico.

· **Propiedad privada:**

El marxismo habla de abolir la propiedad de los medios de producción en cuanto ello esta realizada por el trabajo social, y no puede pertenecer a nadie privadamente, ya que tal situación configura un poder en manos de un sector que determina la explotación de otro. Para el marxismo el capital no es una fuerza personal, sino una fuerza social, que se obtiene por medio del trabajo colectivo. Además sostiene que la propiedad de los medios de producción debe ser abolida porque institucionaliza la explotación del hombre por el hombre.

· **Valor-Trabajo**

Para el marxismo, el valor está determinado por el trabajo que los bienes contienen, y este se mide por el tiempo necesario para producirlo. Según él, sólo el trabajo es lo que posibilita que un bien tenga valor. Con esto quiere decir que hay bienes con un gran valor y cuya obtención ha costado poco trabajo. En conclusión a mayor tiempo de trabajo corresponde mayor valor e inversamente a menor tiempo menos valor. Por eso, una máquina que tiene una gran productividad, proporcionará artículos más baratos, mientras que si el mismo producto es hecho a mano, costará mas caro.

· **Plusvalía**

Al alcanzar la producción de mercancías un determinado grado de desarrollo, el dinero se convierte en capital. La fórmula de la circulación de mercancías era: M (mercancía)-D (dinero) – M (mercancía), es decir, venta de una mercancía para comprar otra. La

fórmula general del capital es, por el contrario, D – M – D, es decir, compra para la venta (con ganancia). El crecimiento del valor primitivo del dinero que se lanza a la circulación es lo que Marx llama plusvalía. Ese "acrecentamiento" del dinero lanzado a la circulación capitalista es un hecho conocido de todo el mundo y es lo que convierte el dinero en capital, en una relación social de producción determinada. La plusvalía no puede provenir de la circulación de mercancías, pues, ésta sólo conoce el intercambio de equivalentes; tampoco puede provenir de un aumento de los precios, pues las pérdidas y las recíprocas de vendedores y compradores se equilibrarían; se trata de un fenómeno social medio, generalizado, y no de un fenómeno individual. Para obtener la plusvalía, "el poseedor de dinero necesitan encontrar en el mercado una mercancía cuyo valor de uso posea la singular propiedad de ser fuente de valor, una mercancía cuyo proceso de consumo sea, a la par, proceso de creación de valor. Y esta mercancía existe: es la fuerza del trabajo del hombre. Su uso es el trabajo, y el trabajo crea el valor. El poseedor de dinero compra la fuerza de trabajo por su valor, como el de cualquier otra mercancía, por el tiempo de trabajo necesario para su producción (es decir, por el costo del mantenimiento del obrero y su familia). Una vez comprado la fuerza de trabajo, el poseedor de dinero tiene el derecho de consumirla, es decir, de obligarla a trabajarla durante un día entero, supongamos que durante doce horas. Pero el obrero crea en seis horas (tiempo de trabajo "necesario") un producto que basta para su mantenimiento, durante las seis horas restante (tiempo de trabajo "suplementario") engendra un "plusproducto" no retribuido por el capitalista, que es la plusvalía. Desde el punto de vista del proceso de producción, en el capital hay que distinguir dos partes: el capital constante, invertido en medios de producción (máquinas, instrumentos de trabajo, materias primas, etc.) - y cuyo valor pasa sin cambios (de una vez o en partes) al producto elaborado -, y el capital variable, que es el que se invierte en pagar la fuerza de trabajo. El valor de este capital no permanece inalterable, sino que aumenta en el proceso del trabajo al crear la plusvalía. Para expresar el grado de explotación de la fuerza de trabajo por el capital, tenemos que comparar la plusvalía no con el capital total, sino con el capital variable.

- El concepto Marxista del Estado:

Marx dice, que las ideas de una época son las de la clase dominante. En consecuencia el Estado burgués tiene la tarea de asegurar, no solo, las relaciones de producción y la propiedad privada de sus instrumentos, sino la de desarrollar la cultura y educación burguesa. ¿Y que es el gobierno? Para Marx "...El gobierno del Estado moderno no es más que una junta que administra los negocios comunes de toda la burguesía..." "...El Estado no tendrá razón de existir cuando se hayan suprimido las clases sociales..."

- La lucha de clases

Todo el mundo sabe que en cualquier sociedad las aspiraciones de los otros, que la vida social está llena de contradicciones, que la historia nos muestra la lucha entre pueblos y sociedades y en su propio seno; sabe también que se produce una sucesión de períodos de revolución y reacción, de paz, y de guerras, de estancamiento y de rápido progreso o decadencia. El marxismo da el hilo conductor que permite descubrir la lógica en este aparente laberinto y caos: la teoría de las luchas de clases. Sólo el estudio del conjunto de aspiraciones de todos los miembros de una sociedad dada, o de un grupo de sociedades, permite fijar con precisión científica el resultado de estas aspiraciones. El origen de esas aspiraciones contradictorias son siempre las diferencias de situación y condiciones de vida de las clases en que se divide toda sociedad. La historia de todas las sociedades que han existido hasta nuestros días - escribe Marx en el Manifiesto Comunista (exceptuando la historia de la comunidad

primitiva)- es la historia de las luchas de clases. Hombres libres y esclavos, patricios y plebeyos, señores y siervos, maestros y oficiales, en una palabra: opresores y oprimidos se enfrentaron siempre, mantuvieron una lucha constante, velada unas veces, y otras franca y abierta; lucha que terminó siempre con la transformación revolucionaria de toda la sociedad o del hundimiento de las clases beligerantes... La moderna sociedad burguesa, que ha salido de entre las ruinas de la sociedad feudal, no ha abolido las contradicciones de clases. Únicamente ha sustituido las viejas clases, las viejas condiciones de opresión, las viejas formas de lucha por otras nuevas. Nuestra época, la época de la burguesía, se distingue, sin embargo, por haber simplificado las contradicciones de clase. Toda la sociedad va dividiéndose, cada vez más, en dos grandes campos enemigos, en dos grandes clases, que se enfrentan directamente: la burguesía y el proletariado. Desde la Gran Revolución Francesa, la historia de Europa pone de manifiesto en distintos países con particular evidencia la verdadera causa de los acontecimientos, la lucha de clases. Ya la época de la restauración dio a conocer en Francia algunos historiadores (Thierry, Guizot, Mignet, Thiers) que, al sintetizar los acontecimientos, no pudieron por menos de ver en la lucha de clases la clave para la comprensión de toda la historia francesa. Y la época contemporánea, la época que señala el triunfo completo de la burguesía y de las instituciones representativas, del sufragio amplio (cuando no es universal), de la prensa diaria barata y que llega a las masas, etc., la época de las potentes asociaciones obreras y patronales cada vez más vastas, etc., muestra de un modo todavía más patente (aunque a veces en forma unilateral, "pacífica", "constitucional") que la lucha de clases es el motor de los acontecimientos. El siguiente pasaje del Manifiesto Comunista nos muestra lo que Marx exigía de la sociología para el análisis objetivo de la situación de cada clase en la sociedad moderna, en relación con el análisis de las condiciones de desarrollo de cada clase: De todas las clases que hoy se enfrentan con la burguesía, solo el proletariado es una clase verdaderamente revolucionaria. Las demás clases van degenerando y desaparecen con el desarrollo de la gran industria; el proletariado, en cambio, es su producto más peculiar. Las capas medias – el pequeño industrial, el pequeño comerciante, el artesano, el campesino -, todas ellas luchan contra la burguesía para salvar de la ruina su existencia como tales capas medias. No son revolucionarias, sino conservadoras. Más todavía, son reaccionarias, ya que pretenden volver atrás la rueda de la historia. Son revolucionarias únicamente cuando tienen ante sí la perspectiva de su tránsito inminente al proletariado, defendiendo así no sus intereses presentes, sino sus intereses futuros, cuando abandonan sus propios puntos de vista para adoptar los del proletariado. En bastantes obras históricas, Marx nos ofrece ejemplos profundos y brillantes de historiografía materialista, de análisis de la situación de cada clase concreta y a veces de los diversos grupos o capas que se manifiestan dentro de ella, mostrando hasta la evidencia por qué y cómo "toda lucha de clases es una lucha política". El pasaje que acabamos de citar indica lo intrincada que es la red de relaciones sociales y grados transitorios de una clase a otra, del pasado al provenir, que Marx analiza para extraer la resultante de la evolución histórica.

II.- EL CONCEPTO DE ALIENACIÓN

La alineación es un concepto fundamental en la crítica de Marx al capitalismo y en su visión histórica. Marx plantea su filosofía como una crítica a la sociedad de su momento (Capitalista) investigando sus raíces. El objeto central de la crítica es la alineación. Marx invierte la concepción de la realidad de Hegel, aunque la toma como punto de partida. Para Hegel existe la identidad de lo real y racional, todo se justifica y entiende. Para Marx esa identidad no pertenece al mundo del ser, pertenece al del deber ser: lo real debe ser racional. Lo que en Hegel es justificación, en Marx es pensamiento crítico (conciencia al hombre de que el mundo es irracional y hay que hacerlo racional. Él critica con un modelo ideal lo que debe de ser la sociedad. Su

puntal es la alineación, otro, un ajeno, extrañamiento, excisión, el hombre se hace otro porque se separa de sí mismo, se desdoble por su trabajo. De esta guisa, conserva el método dialéctico hegeliano y algunos conceptos fundamentales asociados al mismo, como el de alineación, que ahora toman un nuevo significado.

Para Hegel es el espíritu infinito el que se aliena, se pierde a sí mismo, convirtiéndose en la Naturaleza, objetivándose en las cosas, y sólo puede superar la alineación volviéndose a sí mismo en la autoconciencia. La alineación era a nivel abstracto entre la conciencia y su esencia. Según Marx, la vuelta a sí mismo del espíritu supondrá la pérdida de lo objetivo- real de la naturaleza, convirtiéndose así en un sujeto vacío. Su alineación es diferente y tiene dos caracteres fundamentales:

i) No se aplica a la conciencia, ni a la idea, se aplica al hombre real que trabaja.

ii) No es un carácter más como en Hegel (que llama a un tercer momento la síntesis superadora) llamado a desaparecer por su propia dinámica de la realidad. La alienación en Hegel era tripartita con final necesario en la síntesis superadora.

iii) La dialéctica de Marx no es una necesidad tripartita, es bipartita, sólo tiene dos momentos:

- La superación no viene dada
- y para salir de la alineación hace falta una fuerza extrínseca que lleva al hombre a ser consciente de su situación y le lleva a salir de ella.

Feuerbach, también reinterpretó el concepto hegeliano de alineación, la concibe únicamente como alineación “religiosa” del hombre en general, de la “esencia humana”. El ser humano descubre su impotencia y proyecta el poder que le falta en un ser imaginario. Cuanto mayor sea la miseria humana más poderoso será el dios que invente el ser humano. La liberación de la alineación consistirá en el reconocimiento de la esencia de la religión y de la filosofía idealista (religión secularizada).

Marx advierte que Feuerbach no se percata de que no basta intentar disolver el mundo religioso reduciéndolo a su base terrenal, que el hecho de que la base terrenal se separe de sí misma y se plasme en las nubes como reino independiente, sólo puede explicarse por el propio desgarramiento y la contradicción de esta base terrenal consigo misma, por ello lo que hace falta es eliminar los desgarramientos que conducen al ser humano a alienarse religiosamente y para ello hay que trasladar la alineación religiosa a su verdadero campo la economía política.. Sólo superando la alineación económica podrá superarse la religiosa y cualquier otras forma de desgarramiento, pues todas ellas se reducen, en último término, a distintas manifestaciones de aquella. En definitiva, la tarea de la filosofía consiste en eliminar la alineación radical del hombre: “ La crítica del cielo se convierte en crítica de la tierra, la crítica de la religión en la crítica del derecho, y la crítica de la teología en la crítica de la política” (Contribución a la crítica de la F^a del D^o de Hegel).

El planteamiento de la alineación que realiza un autor depende en gran medida de su concepción del ser humano, y la concepción del ser humano en Feuerbach es materialista pero estática y ahistórica. La concepción marxista del hombre parte de la de Feuerbach, pero se aleja de su carácter de generalización permanente, estática, independiente de las vicisitudes históricas.

Marx distingue al ser humano genérico (por supuesto esto nada tiene que ver con el género femenino), objeto del humanismo idealizante de Feuerbach, del individuo ligado a unos condicionamientos materiales e históricos concretos y urgido por las

necesidades vitales. De este ser humano podemos deducir el concepto genérico del ser humano, pero no al revés. Para Marx no es posible un punto de partida a priori sobre la naturaleza humana, sino que debemos proceder del yo vivo y empírico para elevarnos hasta ésta. Así las cosas, Marx intentará superar la antropología hegeliana (que convierte al ser humano en una manifestación parcial de la autoconciencia del espíritu absoluto) y al feuerbachiana. Paralelamente, su concepto de alienación no tendrá ya ni el sentido hegeliano ni tampoco el de Feuerbach, porque el ser genérico del ser humano para Marx es un ser natural (como en Feuerbach), pero sobre todo un ser práxico o transformador de la naturaleza.

Marx va a identificar al ser humano con el trabajador consciente: “ podemos distinguir al hombre de los animales por la conciencia, por la religión o por lo que se quiera. Pero 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 corporal. Al producir sus medios de vida, el hombre produce indirectamente su propia vida material” (La ideología alemana). Es en la elaboración de un mundo objetivo, en la producción y en la transformación de la naturaleza donde el ser humano manifiesta su ser genérico (su esencia, su naturaleza). La producción es la esencia humana en acción. El ser humano adquiere sentido auténtico como sujeto práxico o transformador. Por eso el ser humano para Marx, es esencialmente trabajador. Ser humano y naturaleza no pueden ser entendidos el uno sin el otro, no de un modo teórico como sucedía en Feuerbach, sino que el ser humano es, porque en la naturaleza se realiza su ser auténtico por la praxis. A su vez, la naturaleza adquiere su significación plena como objeto transformable por la praxis. El ser humano está dado por su condición práxica, la cual se ejerce según unos condicionamientos históricos (económicos, sociales, políticos e ideológicos) y no de un modo universal y necesario. En todos estos condicionamientos se configura la praxis y, por tanto, intervienen como vehículos de autenticidad o como elementos alienantes del ser del hombre.

Al conjunto de relaciones en las que el ser humano se ve incluido en el proceso de producción y que quedan fuera del alcance de su voluntad, Marx las denomina relaciones de producción. El ser humano real es un ser históricamente determinado por las relaciones de producción, por ellas él crea su ser, hace su historia. Y, con su historia, el hombre genera su sociedad. Así las cosas, conocer las relaciones de producción de una época es conocer la base de la naturaleza o la esencia del hombre de ese momento histórico. El ser humano real ejerce su praxis de un modo directo, transformando la naturaleza en medios de vida para sí y sus semejantes, de modo que el fruto de la misma sea fruto del trabajo humano y para el ser humano. El origen de la alienación para Marx consiste en la pérdida del producto de la acción transformadora del ser humano y su disfrute o acumulación por otros, lo que se define en los Manuscritos de economía y filosofía como el trabajo enajenado. La alienación además tiene un proceso acumulativo a lo largo de la historia, desembocando desde las formas relativamente simples de los tiempos prehistóricos en la complejidad del sistema económico capitalista.

De lo anterior se sigue, que el ser humano que pretenda recuperar su naturaleza práxica auténtica será necesariamente un revolucionario, puesto que las condiciones socioeconómicas de la sociedad capitalista le intentarán mantener en situación alienada. La autenticidad de una naturaleza humana no alienada no puede darse en el régimen económico capitalista: tanto la propiedad privada de los medios de producción como la estructura de clases que produce desvirtúan la autenticidad práxica del ser humano poniéndola al servicio de la acumulación de capital por medio de la pérdida del producto del trabajo por el trabajador. La base de la alienación será la economía, y consideraremos este tipo de alienación desde las teorías de Marx, pero la alienación

no se detiene aquí: las relaciones de producción crean un antagonismo entre clases sociales que se manifiesta en una alineación de tipo social que da lugar al nacimiento del Estado como instrumento de clase, lo que constituye la alineación política. Como la percepción de la realidad de los seres humanos los determina a la acción o la resignación, existirá también una alineación ideológica – religiosa, filosófica –, el instrumento de la dominación para justificarse a sí misma.

En definitiva, hay cuatro tipos de alineaciones, de ellas la primera es la más básica, las otras son reflejos de ella. La segunda y la tercera van dirigidas, primordialmente, contra la filosofía de Hegel y política de Hegel:

- 1) Alineación socio-económica: es la más radical y las demás son una consecuencia de ella. Nace de la propiedad privada de las fuerzas de producción (medios de producción) y supone una división del hombre trabajador con su propio trabajo, y también la excisión a nivel social en dos clases antagónicas: burguesía, que detenta la propiedad privada de los medios de producción, y proletarios, fuerza humana.
- 2) Alineación política: que supone en cuanto excisión, la separación entre el hombre social como miembro de la sociedad civil y el hombre como miembro del Estado (ciudadano).
- 3) Alineación filosófica: su crítica a la ideologías se refiere al intento de justificar teóricamente el régimen político establecido.
- 4) Alineación religiosa: inspirada en Feuerbach. Excisión del hombre entre la vida terrena y un supuesto ilusorio más allá

Comenzaremos el análisis de las alineaciones por la alineación política

2.-Alienación política

El análisis de la alineación política aparece en dos de sus obras, en la “crítica a la Filosofía del Estado de Hegel” y en “La Cuestión Judía”.

Desde la primera, se sostiene que Hegel en su filosofía del estado expone un predominio de lo universal sobre lo particular que siempre se entiende desde lo universal. En el tercer momento (en su filosofía de la Historia) de la F^a del espíritu, el espíritu vuelve a sí mismo, hasta llegar al espíritu absoluto, que se hace en la conciencia finita, se desarrolla en la conciencia de cada uno de los individuos pero sólo en la medida en que ese individuo sacrifica su individualidad a favor de cosas superiores. Así Hegel es autoindividualista.

A Hegel lo acusan de totalitarismo, el individuo no tiene valor per se, tiene una función histórica desde el punto de vista del Idealismo Absoluto, porque forma parte de una historia de las colectividades, de los pueblos, de los Estados. La historia para Hegel es la Historia de los estados, la historia humana es el marco temporal donde la idea vuelve sobre sí misma. El espíritu absoluto se hace en la conciencia de los hombres. Familia, sociedad civil, Estado, el espíritu absoluto vive en el Espíritu del Pueblo, configurado por la constitución estatal, por tanto la Historia es la de los Estados. Para él los grandes hombres son utilizados por la astucias de la razón, que los emplea para escribir sus propios fines, en sus acciones operaban fines universales, la razón los emplea engañándolos de tal forma que crean aspirar a fines individuales. Todas esas personalidades históricas han sido destruidos por la razón, han terminado

asesinados. En Hegel hay una clara preminencia del universal Estado, sobre el individuo; de las relaciones abstractas a las naturales concretas. Las naturales concretas son las familias (relaciones del individuo con su familia) y la sociedad civil (las relaciones privadas con otros individuos). El Estado es algo separado de la sociedad civil, son las relaciones interpersonales que se configuran como relaciones privadas.

Marx presenta las consecuencias de la excisión de la filosofía hegeliana e intenta mostrar las propias contradicciones de la misma. Para él, Hegel invirtió las relaciones entre Estado y sociedad civil, entre esfera pública y privada. Para Marx el Estado es una unidad superior extrínseca al individuo, es algo externo a él, y es el fin inmanente tanto del individuo como de la sociedad civil. El Estado es al mismo tiempo inmanente y externo, no tiene realidad en sí. En Hegel, lo irreal, el Estado, se convierte en real, el estado es una abstracción y el hombre concreto pierde toda su realidad ya que en él queda escindido entre su condición de ciudadano y de miembro de la sociedad civil. El ser humano, como miembro de una clase, se encuentra escindido y dividido: por una parte lleva una existencia como ser colectivo, miembro de una sociedad; y por otra, como particular, miembro de la sociedad civil, sujeto a las necesidades y a las relaciones del trabajo alienado. Para Marx entonces ocurre que las actuaciones públicas del hombre solo tienen sentido en la medida que actúa como individuo al margen de todo. Según el esquema de Hegel, tal y como lo entiende Marx, el hombre tiene que dejar todas sus preferencias al margen y supeditarse a la vida pública.

La crítica a la filosofía del estado de Hegel es que desvincula al hombre civil del hombre ciudadano. El Estado aparece como mediador y conciliador de estas dos vidas. Pero tal mediación es ilusoria, pues de hecho el Estado no es más que un instrumento en manos de la clase dominante, cuyos intereses protege y defiende, bajo el velo de la protección a la sociedad. Por tanto, el Estado lo que hace, de manera encubierta, es fomentar la separación y la división entre los seres humanos. La superación de la alineación política supone, de nuevo, la superación de las condiciones económicas que la produjeron. Y ello sólo se logrará mediante la eliminación del Estado alienante. La superación de la alineación política del Estado burgués capitalista sólo será posible por la revolución contra el mismo y el establecimiento de la dictadura del proletariado, que abolirá la distinción de clases y reorganizará el proceso productivo para así superar la estructura económica sobre la que dicha distinción se sustenta. Marx rechaza el modelo monárquico hegeliano que sería la expresión de la conciencia del pueblo, y defiende, la soberanía popular directa, real e inmediata (no la república). En este sentido propugna que sólo se da una superación de la alineación política en una sociedad sin estado, puramente civil.

Desde la segunda, "La Cuestión judía" se hace un análisis de la alineación política unida a la religiosa ya que aparece la vinculación entre sistemas políticos y religión. La servidumbre profana lleva consigo la servidumbre religiosa, la supresión de la primera conlleva la supresión de la segunda, son dos factores de una misma cara, a saber, la emancipación humana. La emancipación política y religiosa debe darse al mismo tiempo para que haya una verdadera emancipación del hombre. Basándose en la obra de Weber: "La Ética protestante y el espíritu del capitalismo", hace un análisis de la alineación. Weber sostiene que el sistema capitalista es una consecuencia político social del espíritu del protestantismo. Dentro del espíritu protestante late el fermento del capitalismo, que ha florecido en los países protestantes. Marx pretende encontrar una raíz religiosa en la burguesía al tiempo que una raíz social de las religiones judaica y cristiana.

Desde la primera pretensión, encontrar una raíz religiosa en la burguesía, sostiene que Burguesía y judaísmo se mueven juntos en una relación dialéctica, la burguesía surge de las raíces de la religión y la religión tiene una raíz social:

- i) el elemento social del judaísmo es el egoísmo (fines propios) y el dinero (beneficio material).
- ii) Ese elemento social del judaísmo es el mismo Dios del capitalismo burgués.
- iii) El judío perfecto es el capitalista y el capitalista perfecto es el judío. Esa relación del dinero (capitalista) es la religión del judío.

Desde la segunda pretensión, encontrar una raíz común en las religiones judaica y cristiana, sostiene:

- i) que el judaísmo, básicamente egoísta, no puede tener un desarrollo teórico ya que el egoísmo es estéril intelectualmente. El judaísmo puede producir el ganar dinero pero no puede producir dogma.
- ii) El cristianismo surge como la prolongación teórica del judaísmo, como una religión de la trascendencia frente a la religión de dinero. El cristianismo consume a nivel teórico la alineación del hombre, consagra el egoísmo práctico del judaísmo en un egoísmo teórico. El cristianismo al ser una religión de trascendencia, aliena al hombre teóricamente y lo desvincula de las relaciones naturales que se pierden al poner la conciencia del hombre fuera de sí. El cristianismo escinde al hombre de su vida de su vida terrenal y lo convierte en ser espiritual quedando atomizado y desembocando en el egoísmo teórico, ya que el hombre se salva o se condena él sólo
- iii) El egoísmo práctico del judaísmo se convierte en egoísmo teórico en el cristianismo. El judío es un cristiano práctico y el cristiano es un judío teórico. Siempre opera el elemento burgués basado en el egoísmo, beneficio y dinero.

4.-La alienación religiosa.

En la idea de alienación, Marx es reconocido deudor de Hegel. Pero para Hegel la alienación no tenía carácter peyorativo. Formaba parte del drama especulativo de la reconquista del espíritu para superar el divorcio entre el espíritu y la realidad; era elemento de un devenir complejo que tiene como etapa final la perfección del saber. Aunque la alienación hegeliana implicara negatividad, se trataba sólo de una negatividad antitética, semilla de nuevas superaciones. Marx fue fiel a la idea general de la alienación hegeliana, pero le dio un sentido más concreto y humano. No se trataba simplemente un drama especulativo, sino de una realidad tangible que comprometía todo el ser de hombre. La alienación para Marx es la realidad negativa de la cual se debe emancipar al hombre, pero es también una etapa necesaria para un enriquecimiento sucesivo. Está comprometida en ella toda su concepción del materialismo histórico: el hombre pasa por momentos dialécticos, uno de los cuales es el dominado por el capitalismo, con su secuela de alienaciones, en una marcha hacia la plenitud de su existencia. La alienación para Marx es el penoso descubrimiento de la deshumanización del hombre, conocimiento que permite, como necesaria reacción,

la humanización del mismo. Una vez tocado el fondo de la miseria humana, puede dar comienzo un movimiento de ascensión segura. De esta manera, la alienación se encuadra en el optimismo que da la certeza de la futura recuperación del hombre. Esto supone una tarea ética que empuja al hombre a luchar contra esa alienación y una orientación crítica de la filosofía para la promoción de un mundo nuevo. La alienación para Marx, como escribió R. Garaudy, implica las ideas de usurpación e injusta suplantación. Así, por ejemplo, en la esfera económica, el dios del dinero suplanta a la dignidad del hombre como consecuencia de la usurpación de la riqueza del trabajo; en la alienación religiosa, al hombre se le quiere arrebatar su título de centro del universo, para suplantarlo por un Dios que es sólo la proyección de un ser angustiado.

En la idea de la alienación religiosa, Marx es claro deudor de Feuerbach. Se ha dicho que Hegel engendró a Feuerbach y Feuerbach engendró a Marx. Marx se adhirió a la idea de Feuerbach según la cual Dios es un producto de la fantasía humana, un fetiche arrancado de las entrañas del hombre ante el cual se postra la humanidad para acallar sus ansias y restañar sus llagas; es una compensación ficticia que, en vez de emanciparlo, lo humilla, lo aliena: "Este es el fundamento de la crítica de la religión: el hombre hace la religión y no ésta al hombre. En efecto, la religión es la conciencia y sentimiento del hombre que, o no se ha encontrado todavía consigo mismo, o que ya se ha vuelto a perder" (La sagrada familia). Para Marx, el gran mérito de Feuerbach fue que "fundó el verdadero materialismo de la ciencia de lo real [...] Abolió lo infinito y asentó lo real, lo sensible, lo concreto, lo finito, lo particular" (Manuscritos de filosofía y economía).

Pero tanto su materialismo como su humanismo fueron insuficientes. Aunque Marx mostrara graves reservas frente a Feuerbach (Tesis sobre Feuerbach), Feuerbach no fue mero camino hacia Marx, un heraldo y precursor, sino también su compañero de camino por algún tiempo. En Feuerbach, sobre todo en los Principios de la filosofía del futuro, se encuentran sugerencias para una nueva valoración de la historicidad, la socialidad y la praxis del hombre. Pero, en comparación con Marx, no pasan de ser sugerencias; su concepción del hombre como especie sólo considera las relaciones naturales entre los hombres individuales y con la naturaleza, y descuida el contexto social. Marx, por el contrario, intentó comprender al hombre desde la naturaleza de las relaciones sociales, es decir, examina la realidad social real y analiza sus fuerzas motrices y sus leyes.

Marx criticó a Feuerbach en dos aspectos concretos. En primer lugar, por la estrechez de su humanismo, ya que Feuerbach se pierde en las abstracciones de un hombre colectivo y de un humanismo sentimental, pero no penetra claramente en la realidad de los hechos circundantes al no ver que su situación no es producto de una casualidad desgraciada sobre la que los hombres no pudieran actuar, sino de una miseria económica modificable históricamente. En segundo lugar, por el silencio sobre la motivación real de esa alienación religiosa. El hombre de Feuerbach se precipita en el vacío, en la pasividad, en la desvinculación de la realidad histórica. Feuerbach hablaba del hombre como una categoría filosófica, no de los hombres históricos y reales: "Reconozcamos que Feuerbach aventaja a los materialistas puros, porque él se da cuenta de que el hombre también es un objeto sensible. Pero prescindamos del hecho de que toma al hombre únicamente como objeto sensible y no como actividad sensible, ya que, aun en esto, se mantiene en el plano teórico y no toma a los hombres en su contexto social histórico [...], nunca llega hasta los hombres en su existencia y en su actuar en la realidad. Se queda en la abstracción: 'el Hombre'..." (La ideología alemana). Por haber ignorado el origen de la esclavitud religiosa, Feuerbach fue incapaz de proponer un remedio para su solución.

Para Marx está claro que respecto a la religión no cabe hablar solamente de la esencia humana en general, como había hecho Feuerbach, sino que deben intentarse esclarecer las condiciones sociales y políticas concretas de la génesis y la existencia de esta ideología y praxis religiosa que envilece al hombre. La pregunta decisiva, que Feuerbach no respondió, es para Marx la de ¿cómo se ha llegado a esa autoalienación religiosa del hombre, constatada por Feuerbach, y cómo se la puede superar? Para contestar estas dos preguntas hay que tomar más en serio la incidencia en la religión de esos dos factores, la sociedad y la praxis (Crítica de la filosofía del derecho de Hegel. Introducción), bajo un doble aspecto: en cuanto a la génesis y en cuanto a la superación de la alienación religiosa.

* Génesis de la religión: Para explicar la génesis de la alienación religiosa es preciso partir no del hombre abstracto, sino de las relaciones sociales concretas. Es decir, el hecho de que el hombre proyecte desde sí mismo la religión se explica por la inversión del mundo social: "Pero el hombre no es un ser abstracto, asentado fuera del mundo. El hombre es el mundo del hombre, el Estado, la sociedad. Este Estado y esta sociedad producen la religión, conciencia invertida del mundo, porque ellos mismos son un mundo invertido". Es la sociedad invertida, injusta, inhumana, la que produce la inversión de la conciencia, esto es, la conciencia religiosa del hombre.

Marx descubrió la causa del fenómeno religioso en el mundo de las relaciones económico-sociales, en la alienación del trabajo. El hombre desgarrado en su ser y alienado en el trabajo lanza sus clamores al cielo, porque la sociedad está medularmente viciada por la explotación económica perpetrada por el capitalismo, que forja a los hombres como unidades atomizadas, recíprocamente hostiles: "El Estado, la sociedad, son las causas de la religión y de una concepción errónea del mundo, por cuanto ellos mismos constituyen un mundo falso. La religión es la teoría general sobre el mundo, su compendio enciclopédico, su lógica presentada en una forma popular, su pundonor espiritualista, su entusiasmo, su sanción moral, su complemento solemne, su razón general de consolación y justificación, porque la esencia del hombre carece de realidad verdadera [...] La miseria religiosa del hombre es, a la vez, expresión de la miseria real y una protesta contra ella. la religión es el suspirar de la criatura agobiada por la desgracia, el corazón de un mundo carente de corazón, así como el espíritu de un tiempo que no tiene espíritu..." (Crítica a la Filosofía del Derecho de Hegel).

La alienación religiosa es un efecto que tiene su causa en la alienación económica. "La miseria religiosa del hombre es la expresión de la miseria real, el suspiro de la criatura vencida por la desgracia" (Crítica a la filosofía del Derecho de Hegel). La alienación básica y fundamental fue para Marx la alienación del trabajo. Ella era la verdadera causa del resto de las alienaciones: política, ideológica, social o religiosa. La adquisición de esta idea por Marx estuvo directamente relacionada con el momento histórico en que le tocó vivir: el apogeo de la revolución industrial y la miseria consecuente del proletariado. Marx concibió la alienación del trabajo como una violenta ruptura de las relaciones normales del mismo, como un vuelco arbitrario de la calidad esencial de la actividad humana. Frente a lo que el trabajo debiera ser, aparecía lo que es en realidad: "Desde luego, dado que el trabajo es exterior al trabajador, es decir, que no forma parte de su esencia, que, por consiguiente, el hombre no se consolida por su trabajo, sino que se niega a sí mismo, no se siente a su agrado, sino desdichado; no despliega una actividad física e intelectual libre, sino que tortura su cuerpo y destruye su espíritu..." (Manuscritos de filosofía y economía).

Para Marx la actividad humana se orientaba a una consciente y digna satisfacción de sus necesidades humanas, tanto inmediatas como universales. El sentido del trabajo radicaba en ofrecer al hombre la capacidad de producir universal y libremente, con el goce correspondiente de las obras que hace. Así entraba en unión con la naturaleza y

en fraterna comunicación con los demás hombres. El trabajo era una fuente de total riqueza, no sólo económica, sino también humana. La alienación cambiaba totalmente esta orientación. En la alienación del trabajo se ven las dos notas esenciales de toda alienación. La usurpación radica en las fuerzas del hombre aplicadas en el trabajo, que vienen a ser simples instrumentos de la consolidación de capital; medios de tortura y animalización del trabajador. La suplantación es el efecto de esa expoliación. El capital y el fetiche del dinero reemplazan a la dignidad del hombre.

En la primera parte de la Crítica de la economía política, Marx resume la evolución intelectual del hombre y ofrece un apretado y célebre compendio de la concepción materialista de la historia, así como una primera y breve exposición de su teoría del valor. Su contenido es en lo esencial el mismo que el del primer capítulo del primer volumen de *El capital*. En el primer capítulo de esta gran obra de sobrio análisis crítico vuelve Marx otra vez a su crítica de la religión bajo el epígrafe "El carácter fetichista de la mercancía y su misterio". Donde antes se argumentaba desde el ángulo político-humanista, ahora, en *El capital*, argumenta desde el ángulo político-económico. La alienación socioeconómica es la base de la alienación religiosa y política, pues la base materialista, las relaciones de producción o de propiedad, que cambian independientemente del hombre, son las que determinan la respectiva situación social y la conciencia integral del hombre: derecho, Estado, religión y filosofía, toda la superestructura ideológica.

A la alienación religiosa se llega como consecuencia de la división del trabajo; los medios de producción a la par que los productos han venido a ser propiedad privada de particulares, y los obreros, en el moderno proceso de producción industrializado y tecnificado, no tienen otro remedio que ofrecer su puro y desnudo trabajo como mercancía. Como precio por ello, como equivalente, reciben su salario. Pero no todo el salario que el producto del trabajo vale luego al trueque en el mercado. Los poseedores de los medios de producción se quedan con la plusvalía, es decir, la diferencia entre el salario y el valor de cambio del producto del trabajo, de manera que su capital se multiplica constantemente a costa de los auténticos productores: los trabajadores. El capital, como dinero que produce dinero, se convierte así en la característica del sistema económico y social capitalista. Pero, para los trabajadores asalariados, el producto de su propio trabajo en ese proceso de cambio se convierte en una mercancía alienada, mercantilizada: en algo separado de ellos, independizado, intercambiable, que misteriosamente vale más, que es de más elevado valor; en una palabra, en una especie de fetiche físico-metafísico. Esta situación se asemeja a la situación que se da en la "nebulosa región del mundo religioso". "Los productos de la cabeza humana aparecen aquí como figuras autónomas, dotadas de vida propia, relacionadas entre sí y con los hombres. Esto es lo que pasa en el mundo de la mercancía con los productos de la mano del hombre. Y esto es lo que yo llamo 'fetichismo', un fetichismo que se adhiere a los productos del trabajo en cuanto éstos se presentan como mercancía y que, por lo mismo, es inseparable de la producción de mercancías". Mientras dure la alienación económica en el fetichismo de las mercancías, durará también la alienación religiosa con sus figuras divinas en su nebulosa región.

La aportación de Marx al enfoque del problema religioso va más allá de la simple afirmación de la causalidad de la infraestructura sobre la ilusión religiosa. La religión es efecto de la alienación económica, pero a la vez es su sostén, medio arbitrario de su conservación. Los capitalistas no han sido perezosos en servirse de esta arma para adormecer las conciencias de los proletarios y hacerles creer que desde el fondo de sus sufrimientos conseguirán el cielo, que la gloria que heredarán será la absoluta compensación de las miserias que sobre ellos pesan. Por eso la religión es el opio del

pueblo. Bajo su acción se vive la ilusión de un mundo maravilloso: el dolor no se siente ni se escucha como una exigencia la necesidad de liberarse del mal.

La alienación religiosa, por tanto, exige una crítica práctica de las injustas e inhumanas relaciones sociales que engendran la religión y a las que la religión, a su vez, sanciona, apoya, justifica y mantiene en vida por medio de vanas esperanzas: "La religión es la teoría general de este mundo [...], su sanción moral, su complemento solemne, su motivo general de consuelo y justificación. Es la realización fantástica de la esencia humana, porque la esencia humana no posee verdadera realidad. La lucha contra la religión es así, indirectamente, la lucha contra ese mundo del que la religión es el aroma espiritual". Pero la religión no sólo es consecuencia, sino también protesta contra las relaciones sociales inhumanas: "La miseria religiosa es, por un lado, expresión de la miseria real y, por otro, protesta contra la miseria real. La religión es el suspiro de la criatura oprimida, el sentimiento de un mundo sin corazón, el espíritu de las situaciones sin espíritu". Pero esa protesta de la religión es, según Marx, ineficaz e impotente: porque la religión nos distrae y consuela de este mundo de acá y de su transformación con un más allá. De modo que, a fin de cuentas, la religión actúa como un sedante o narcótico que proporciona una felicidad ilusoria, no real: "la religión es el opio del pueblo". Esta expresión marca la diferencia entre el Marx crítico de ideologías y cualquier ilustrado ingenuo: la religión no es pura invención de sacerdotes o déspotas engañosos, sino expresión de la humanidad doliente, que busca consuelo.

* La superación de la religión: La superación de la alienación religiosa tiene que provenir de las relaciones sociales concretas y de la praxis. Ningún sentido tendría quitar a los hombres su opio y dejar intactas las condiciones que hacen necesarios los calmantes: "La superación de la religión como felicidad ilusoria del pueblo consiste en la exigencia de su felicidad verdadera. Y la exigencia de desechar las ilusiones sobre su situación es la exigencia de desechar la situación que necesita de ilusiones. De modo que la crítica de la religión es, en germen, la crítica del valle de lágrimas del que la religión es la aureola. La crítica ha deshojado las flores imaginarias de la guirnalda, no para que el hombre lleve una guirnalda desconsolada, sin imaginación, sino para que tire la guirnalda y corte la flor viva".

De la crítica de la religión se debe seguir la crítica de la política, y de ahí, finalmente, la revolución práctica, la cual es llevada a cabo por la historia misma, pero preparada por la filosofía: "Así, la tarea de la historia, después de haber desaparecido el más allá de la verdad, es establecer la verdad del más acá. Y la tarea de la filosofía, que está al servicio de la historia, es primeramente, después de haber desenmascarado la forma santa de la autoalienación humana, desenmascarar esa misma autoalienación en sus formas no santas, profanas. La crítica del cielo se transforma así en crítica de la tierra, la crítica de la religión en crítica del derecho, la crítica de la teología en crítica de la política". A partir de ahí, el imperativo revolucionario está claro: "La crítica de la religión concluye con la doctrina de que el hombre es el ser supremo para el hombre, esto es, con el imperativo categórico de derrumbar todas las situaciones en las que el hombre es un ser humillado, esclavizado, desamparado, abyecto, situaciones que con nada mejor se pueden describir que con la exclamación de un francés ante un proyectado impuesto para perros: ¡Pobres perros! ¡Se os quiere tratar como a los hombres! Incluso históricamente tiene la emancipación teórica en Alemania un significado práctico específico. El pasado revolucionario de Alemania es, en efecto, teórico, es la Reforma. Si entonces fue el monje, ahora es el filósofo aquel en cuyo cerebro comienza la revolución". Con ello alcanza su verdadero significado la undécima tesis sobre Feuerbach: "Los filósofos no han hecho más que interpretar de diferentes maneras el mundo; lo que importa es transformarlo".

La alienación religiosa será eliminada en cuanto las relaciones de los hombres vuelvan a ser transparentes y razonables sobre la base de un nuevo modo de producción: "El reflejo religioso del mundo real desaparecerá absolutamente tan pronto como las relaciones de la vida laboral práctica ofrezcan día tras día a los hombres unas relaciones razonables y transparentes entre sí y con la naturaleza. La forma del proceso social de vida, esto es, del proceso material de producción, se despoja de su nebulosidad mística tan pronto como ella misma, en cuanto producto de hombres libremente asociados, está bajo el control sistemático de éstos". Esas transparentes y razonables relaciones de producción se conseguirán eliminando la división del trabajo y suprimiendo la propiedad privada de los medios de producción. Cuando ello ocurra no habrá necesidad de religión. La conciencia religiosa morirá por sí misma en cuanto se establezca el nuevo orden comunista de la sociedad: la realización del verdadero hombre en el reino de la libertad.

De la lectura marxista de la religión procede, por tanto, el método marxista de estudio científico de la religión: la religión no es algo que haya que interpretar en su intencionalidad teológica o antropológica, sino algo que es necesario explicar como expresión ideológica de una determinada sociedad, y también algo que hay que desmitificar en su función de apoyo ideológico de las clases dominantes. Explicación y desmitificación estrechamente unidas entre sí sólo podrán cumplirse con la abolición de hecho de la religión a través de la praxis revolucionaria.

La alineación teórica

La estructura del poder mantenida por el Estado alienante no debe ser percibida claramente por la población para ser verdaderamente efectiva. Este es el motivo por el que los estados y clases dominantes extienden su influencia alienante hasta el pensamiento y manipulan lo que Marx denomina las formas de conciencia social, es decir, los modos en que las sociedades interpretan las relaciones de producción realmente existentes, sus modos de vida, su estructura jurídica y política...

La alienación a nivel teórico es una manipulación de lo que piensan los individuos de las diferentes clases sociales, manipulación que permite construir una visión del mundo justificadora del status quo económico, social y político. Las formas de conciencia social alienada serán múltiples, según aquellos aspectos que traten de un modo específico de justificar y el modo en que lo hagan, pero todas ellas tendrán como factor común su carácter de ideologías, su carácter de reinterpretación interesada de la realidad al servicio de los intereses de una clase social determinada. Es la estructura económica y la alineación económica, la base de las formas de conciencia social y de las ideologías, es decir, de los productos de la alineación teórica, de las formas de conciencia social alienadas. Para Marx son ideologías tanto las formas jurídicas que establecen derechos de igualdad puramente formales, como las construcciones filosóficas, los principios morales y religiosos. Aquí consideraremos los casos de la religión y la filosofía

a. La crítica ideológica a la religión.

El problema de la interpretación ideológica de la religión es muy complejo, porque complejo resulta el problema de la crítica marxista a la religión. Igual que para Feuerbach, también para Marx la religión es esencialmente alienación, y la superación de la alienación religiosa abre la posibilidad de concebir al hombre como el único ser absoluto verdadero. La crítica de la religión desemboca en la doctrina de que el

hombre es el ser supremo para el hombre. Pero, desde 1843, el fundamento de la alienación religiosa es para Marx la alienación social, y aquélla no es más que una expresión o reflejo de ésta. Así pues, no se puede pensar en eliminar la religión mediante la simple crítica teórica, como hacían Feuerbach y la izquierda hegeliana. La religión sólo desaparecerá cuando se transforme la sociedad mediante la praxis revolucionaria. El hombre alienado, que debe volverse a sí mismo, no es de hecho una esencia abstracta presente en cada individuo, sino el hombre real que vive en el conjunto de las relaciones histórico-sociales. Una vez elaborada la doctrina del materialismo histórico, presente ya en *La ideología alemana* de 1845, Marx sistematizó esta nueva concepción de la religión en el ámbito de su teoría de lo social visto en sus dos elementos: la estructura económica y la superestructura ideológica. La religión pertenece a la superestructura ideológica de una determinada sociedad y, como tal, no sólo es expresión de una sociedad alienada, sino que es también la mistificación, el encubrimiento de esa alienación. Elaborada por las clases dominantes, junto con la filosofía, el derecho, la moral, etc., es utilizada por ellas como instrumento ideológico de dominación y conservación.

b. La alineación filosófica.

Otra forma de conciencia social ideológica es la filosofía, que puede causar, lo que en el marxismo se conoce como, alineación teórica. El motivo es que la filosofía, como preocupación por captar de forma genérica el origen y las causas de las cosas, olvida, de hecho, las causas y los motivos reales; pretende conocer, pero sin entrar en la práctica operativa. El modo de existencia filosófico es contradictorio porque, de hecho, quiere actuar sobre lo real, pero quiere hacerlo sólo con el pensamiento, con lo que queda condenado a la ineficacia. Más que una ilustración, la filosofía es una alineación que desvía al hombre de su vocación revolucionaria y lo reduce a la mera contemplación teórica.

El caso más extremo es el de Hegel, para el que la filosofía carece de cualquier intención transformadora o crítica de la realidad. Su función no sería otra que la mera comprensión de dicha realidad, la captación de su racionalidad “Todo lo real es racional y todo lo racional es real”. Tesis ésta que Marx va a considerar terriblemente conservadora, en tanto que vendría a justificar, a hacer racional y, en último término razonable, cualquier momento histórico y cualquier situación política y social desde la perspectiva de su condición de mero momento en el despliegue del espíritu. Considerar racional y razonable la opresión del proletariado por parte de los capitalistas es algo que la conciencia marxista no puede consentir. La filosofía no puede ser nunca justificación de lo dado, sino praxis revolucionaria. La teoría necesita de la praxis. Sin ella se reduce a mero vehículo de alineación, a mera propaganda. Pero no sólo la filosofía hegeliana se queda en la mera especulación teórica, también la de Feuerbach – que criticó a aquella por considerarla una teología encubierta, racionalizada- , de hecho, así lo considera Marx, de toda la filosofía anterior. “Hasta ahora los filósofos han interpretado el mundo, es hora ya de transformarlo” (tesis XI sobre la filosofía de Feuerbach)

Por tanto, la superación de la alineación filosófica implica su orientación a la praxis revolucionaria, el abandono de la elucubración puramente teórica, el no quedarse en la mera interpretación o justificación de lo dado, y lo dado para Marx es la estructura económica capitalista, que conduce al hombre a una existencia inauténtica (XI tesis sobre Feuerbach)

1.- Alineación Económica

Definido el ser humano como esencialmente práxico y ligado a las condiciones de producción, la alineación por excelencia, de la que se originan las demás es la que se encuentra ligada a los hechos económicos. El trabajo, que debe ser praxis transformadora, está alienado en la sociedad capitalista porque:

- b) La producción capitalista implica un desvío de la función transformadora a favor del enriquecimiento del capitalista (plusvalía deshumanizadora).
- c) A su vez, el obrero se aliena como ser humano y se convierte en cosa en la función productora: el acto del trabajo lo extraña de sí, pues le vincula al capital y no a la naturaleza. Así mismo, los frutos de su trabajo (los productos) le resultan igualmente extraños al ser vendidos. Dichos frutos se acumulan como poder y dominio del capitalista. El obrero no tiene más remedio que vender su trabajo y con él su vida y su independencia humana.
- d) Al mismo tiempo, el ser humano se aliena, como resultado de la alienación del trabajo, en la naturaleza, puesto que ésta no es ya el polo dialéctico de la labor práxica de transformación, sino el polo o fondo objetivo a partir del cual el trabajo produce para el capital.
- e) El trabajo alienado como mercancía provoca la alineación del ser humano para con él mismo. El capitalismo hace que los vínculos humanos se comercialicen y establece la relación del egoísmo recíproco: convierte el dolor y el sudor del trabajo de unos en goce y alegría vital de otros. De este modo, el otro es no sólo un extraño, sino un ser hostil, tanto el capitalista usufructuador, como el obrero que compete y usurpa el trabajo-mercancía.

Se llega a una situación en la que “el hombre sólo se siente libre en sus funciones animales, en el comer, beber, engendrar, y, todo lo más, en aquello que toca a la habitación y al atavío, y, en cambio, en sus funciones humanas se siente como animal. Lo animal se convierte en lo humano y lo humano en lo animal” (Manuscritos de economía y filosofía). Pero en el sistema de producción capitalista no sólo se aliena el obrero asalariado, sino también el propietario o capitalista, ya que:

- a) no efectúa una función práxica y vive como un parásito
- b) su relación frente a los frutos del trabajo es meramente pasiva, puesto que nada produce (su alineación es, así, más profunda que la del mismo obrero); y
- c) al mantener al obrero en situación alienada llega al culmen de la deshumanización. Situación límite que tiene de positivo el ser detonador de la reacción y la revolución proletaria.
- b) La superación de la alineación económica debe ser obra del proletariado, quien promoverá la revolución que venza la contradicción histórica del obrero. Dicha superación será definitivamente lograda en la sociedad comunista, con la abolición de la propiedad privada y de toda condición inhumana. Así aparecerá el “hombre nuevo” y auténtico, capaz de desarrollar todas las potencialidades humanas.

2.- Alineación Social

De la situación de alineación económica se deriva directamente la alineación social. En función del lugar que ocupan en el proceso productivo, sea este como sea, simple y primitivo o complejo y sofisticado, los individuos tienen unos intereses reales. Cuando el proceso productivo es correcto y no alienado, los intereses de los distintos individuos implicados en él coinciden. Cuando este proceso es alienante, los intereses de los individuos que sacan provecho y de los explotados son necesariamente contrapuestos. Marx define clase social como el grupo de individuos que ocupan un lugar similar en el proceso productivo y, por tanto, tienen intereses similares. La pertenencia a clases sociales supone una alineación para Marx ya que niega el carácter fundamentalmente social y unitario de la especie humana con divisiones producidas artificialmente por la explotación económica

III. LA CRÍTICA A LAS IDEOLOGÍAS.

Dada la importancia justificadora e inmovilizadora de las formas ideológicas de conciencia social, y la importancia que tiene su crítica en el conjunto de los escritos de Marx, vamos a dedicarles un apartado específico de nuestra exposición. Consideraremos fundamentalmente la crítica marxiana de Hegel y al materialismo de Feuerbach.

3.1. la postura marxista ante el problema de las ideologías.

Hemos visto que, para Marx, la filosofía hasta entonces desarrollada había sido una interpretación y una justificación de lo dado, de la situación de injusticia y explotación de una gran parte de la humanidad por una minoría de privilegiados. En ese sentido, la filosofía habría sido un instrumento ideológico al servicio de las clases dominantes en cada momento de la historia. Por eso, Marx quiere elaborar una filosofía que justifique la injusticia, sino que intente superarla mediante la praxis revolucionaria. Así pues, el concepto de ideología va a ser fundamental en el pensamiento marxista. Con todo, no cabe identificarlo, sin más, con la filosofía. Es mucho más amplio y complejo.

Marx se propuso realizar una clarificación crítica y racional de la conciencia, con la intención de acabar con la oscuridad con la que el ser humano puede vivir su inserción en la realidad y su relación con ella. Se trata de una clarificación del conjunto de ideas o representaciones que el individuo o una clase social tienen acerca de sí mismos, de su lugar en el mundo y en la historia. Precisamente Altusser, llama ideología a “ un sistema (que posee su lógica y su rigor propios) de representaciones (imágenes, mitos, ideas o conceptos según los casos) dotadas de una existencia y de un papel históricos en el seno de una sociedad dada”. En este sentido la ideología es un momento necesario y esencial en la vida de los hombres y en la sociedad. Pero, en la medida en que la ideología se expresa en la relación del ser humano con su mundo y su existencia social e histórica, las ideas o representaciones que expresan esta relación pueden hacerlo de un modo adecuado y verdadero, o bien, por el contrario, de un modo falso. En este caso el término “ideología” tiene una acepción más restringida y negativa. Se trata ahora de una falsa conciencia, de un conjunto de “ideas” y “formaciones nebulosas” o “sublimaciones” que dan una imagen o representación falseada y falsificadora de la realidad y de las condiciones en que se desarrolla la vida de los hombres.

El marxismo va a mantener con respecto a la ideología las tres siguientes tesis:

- a) lo que piensan los seres humanos es un producto de la sociedad en que viven; la conciencia, entendida como el conjunto de representaciones e ideas, es “un producto social”.
- b) La ideología tiene una acepción y sentido primaria y casi exclusivamente negativo, en cuanto “ideas” falsas y falsificaciones. Así lo dice el propio Marx: “ en toda ideología los hombres y sus relaciones aparecen invertidas como en una cámara oscura”.
- c) Los contenidos ideológicos de la conciencia (religión,, moral, política, etc) no tienen sustantividad propia ni, por tanto, historia y desarrollo propios, pese a que, como señala Engels, la conciencia ideológica se figura a las ideas “ como entidades con propia sustantividad, con un desarrollo independiente y sometidas tan sólo a sus leyes propias”. Las formas de conciencia dependen de la vida material y no al revés: la historia es la historia real, material, y la historia del pensamiento es un subproducto de ésta.

Las formas ideológicas de la conciencia tienen como función ocular, desfigurar , sublimar y suplantar imaginativamente o conceptualmente una situación de la existencia real , social e histórica de los hombres, que el marxismo caracteriza como de alineación del ser humano. La crítica de Marx a la ideología está promovida desde la exigencia de una crítica de la alineación. La crítica tiene que ser una crítica teórica, y el conocimiento que , a través de la crítica ha de surgir, constituirá un cuerpo teórico sobre las estructuras y leyes de la sociedad y de la historia.

La clarificación racional, el conocimiento de la situación de conciencia ideologizada y de existencia alienada será un momento necesario para acabar con la ideología y la alineación. Pero aunque la teoría es indispensable no es suficiente, pues la crítica ha de ser también práctica. Para Marx la verdadera teoría no puede dejar de ser práctica, pues en cuanto teoría está promovida desde la praxis (la teoría es un modo de producción, la producción teórica) y está destinada, por su propia naturaleza y origen, a realizarse, consumarse y verificarse prácticamente. Como hemos dicho ya e, Marx pretende hacer una filosofía en la que se unan teoría y praxis. Sólo así podrá escapar esa filosofía de las redes de la ideología (entendida como falsa conciencia).

3.2. La crítica de Marx a Hegel y Feuerbach

Marx va a realizar una dura crítica a la filosofía anterior, principalmente a la hegeliana, en cuanto que ha contribuido a la perpetuación de la injusticia social con su justificación de lo dado. También va a atacar Marx a algunos críticos de esa filosofía anterior, pues considera que su crítica es equivocada e insuficiente. En ese sentido hay que entender su rechazo del pensamiento de Feuerbach.

3.2.1. la crítica de Marx al idealismo de Hegel.

El ajuste de cuentas que Marx lleva a cabo con la conciencia filosófica tiene como principal interlocutor a Hegel, pues en él encuentra la expresión más madura y modélica de lo que llega a ser la filosofía como “interpretación” de la realidad (como ideología). A la vez, considera Marx, que el pensamiento de Hegel encierra los gérmenes para una transformación de la filosofía. Además , en Hegel tiene lugar la consumación teórica e ideológica del mundo cristiano- burgués. En este sentido, el fin del sistema hegeliano, fruto de sus propias contradicciones y de su cerrazón e impotencia ante el nuevo orden social o estado de la realidad, vendría a significar el derrumbamiento de la concepción cristiano- burguesa del mundo.

3.2.1.1. Lo real y lo racional.

Una de las tesis más características de Hegel es la identificación entre realidad y racional. Pues bien, es esta concepción hegeliana de la realidad el punto de partida de la crítica de Marx a Hegel. Para Marx, la tesis implicaría:

- a) La realidad es de naturaleza racional. La razón, la idea, constituye la esencia de la realidad, por lo que la realidad, en último término es reducible a idea, a pensamiento. De este modo, las distintas formas de lo real no son sino expresiones y manifestaciones (“ fenómenos” dice Hegel) de la idea, o, mejor, del Espíritu
- b) Todo lo real es racional, es decir, satisface las exigencias de la razón. También la realidad social y política, tal y como de hecho está estructurada, es racional (incluso razonable). De este modo, una tesis ontológica (la realidad es de naturaleza racional o ideal) viene a ofrecer el fundamento o justificación de un orden o estado social y político.

3.2.1.2. La realidad como sujeto

En estrecha relación con la anterior tesis ontológica se encuentra lo que Engels consideró el gran problema cardinal de toda la filosofía, especialmente de la moderna: el problema de la relación entre el pensar y el ser, entre el pensamiento y la realidad. Pues bien, desde la perspectiva de la interpretación “idealista” de la frase “ lo que es racional es real y lo que es real es racional”, la respuesta sería: el “ pensar” determina o rige al ser y a la realidad, hasta el punto de que , en el extremo, el ser o la realidad no es sino producto del pensar, y, por tanto, reducible al pensar o a una forma o contenido del pensamiento. Y puesto que en la relación “ pensar- ser “, el pensar (o pensamiento) es considerado como el “sujeto” y el ser (o realidad) como el “objeto”, en la interpretación idealista se da una primacía y principalidad del sujeto sobre el objeto, no siendo éste sino la expresión, exteriorización y manifestación del sujeto, de modo que todos los objetos no son sino manifestaciones o momentos del sujeto. Ésta es la tesis epistemológica

3.2.1.3. La realidad como espíritu.

La conjunción de las dos tesis anteriores, ontológica y epistemológica, pone de manifiesto que, según Hegel, la totalidad de las formas de lo real, la totalidad de los objetos sólo son lo que son en cuanto formas del espíritu, del sujeto o de la razón. “Lo verdadero”, dice Hegel, “ es el todo”. Lo verdadero es el sujeto como espíritu. La totalidad de lo real (el absoluto) es espíritu y “ solo lo espiritual es real”. Según Hegel la totalidad de lo real es una gran unidad o sistema, y en cuanto sistema, toda la realidad está cerrada, terminada y clausurada; una terminación que hay que entender como plenitud y consumación en consonancia con las exigencias de la razón, de modo que la realidad aparece como unidad o sistema racional.

3.2.1.4. El idealismo hegeliano

El idealismo hegeliano al que Marx critica, afirma que la realidad es razón, idea, espíritu (tesis ontológica). La idea o el espíritu, en cuanto sujeto , rige, determina o incluso origina las diferentes formas de la realidad, los diferentes objetos o formas de objetividad (tesis epistemológica, que es inseparable de la ontológica). En definitiva, Hegel va a conservar el carácter primario del espíritu frente a la naturaleza. Ésta es , como señala Engels, la tesis central del idealismo. La realidad es un sistema racional.

Lo verdadero es el absoluto, y el absoluto es Idea o Espíritu. Esta teoría hegeliana de la realidad tiene muchas consecuencias de índole muy diversa, algunas son:

- 1) La naturaleza del ser humano es razón, una forma del espíritu. Como señala Marx, para Hegel la esencia humana equivale a autoconciencia.
- 2) La historia es interpretada como regida por el Espíritu que es el sujeto de la historia, y como el desarrollo progresivo en la realización de la libertad. El modo de realización y materialización de esa libertad es, dice Hegel, el Estado, que es la plasmación del espíritu, la consumación de la idea.
- 3) Esto supone, en lo que se refiere a la valoración hegeliana del orden social y político de su tiempo, que la estructuración social y política y la vida del hombre en dicho orden es plenamente racional; es decir, que la razón o la verdad coinciden con el orden político de su tiempo, que coincide así con los principios de la razón y que permite la realización plena del hombre. Esta va a ser una de las consecuencias del pensar hegeliano que más va a rechazar Marx, pues, para él, la existencia del proletariado contradice la supuesta realidad de la razón (la realidad sociopolítica no puede ser racional, ya que encontramos toda una clase social que demuestra la negación misma de la razón)
- 4) También la concepción hegeliana del saber y de la filosofía es criticada por Marx, como ya hemos visto en el apartado anterior. La filosofía y el saber no son, para Hegel, más que una simple teoría o especulación. Se trata de una reflexión puramente especulativa que se limita a reproducir, el orden discursivo, la realidad. Entendida, así, la filosofía no es para Marx más que una forma de ideología, la forma o expresión de que se valen las ideologías que configuran el orden social. El marxismo propondrá la superación de la filosofía y la demostración de que el saber no es sólo teoría, sino praxis.

3.2.1.5 Ambigüedad de la filosofía hegeliana

Con todo, pese a que Marx acusa a Hegel de adoptar una posición complaciente frente a lo dado, en la filosofía de éste se halla un componente crítico, práctico y revolucionario que va a intentar aprovechar. Dicho componente se encuentra en la interpretación hegeliana de la realidad como un desarrollo dialéctico. Así lo considera Engels al decir que éste es “ el lado revolucionario de la filosofía hegeliana... la gran idea cardinal de que el mundo no puede concebirse como un conjunto de objetos terminados, sino como un conjunto de procesos”

En la compleja filosofía de Hegel hay, pues, una notable ambigüedad, lo que va a permitir una gran disparidad de lecturas, como, de hecho sucedió con las denominaciones “ derecha e izquierda hegelianas”. Así lo indica el propio Engels cuando afirma que quien hiciese hincapié en el sistema de Hegel podría ser bastante conservador en ambos terrenos (la religión y la política); quien considerase como lo primordial el método dialéctico ponía, tanto en el aspecto religioso como en el aspecto político, en la extrema oposición. Desde luego, Marx, criticará y rechazará de un modo absoluto el sistema idealista hegeliano, pero, aunque también critique el carácter idealista de su dialéctica, considerará la estructura dinámica, contradictoria y procesual, presente en la teoría hegeliana de la realidad, como uno de los grandes hallazgos de Hegel.

3.2.2. La crítica de Marx al materialismo de Feuerbach

En oposición a una interpretación idealista de la realidad, el marxismo sostiene una teoría materialista de lo real. Esta concepción defiende que lo único real es la naturaleza, la cual existe independientemente de toda filosofía y es la base sobre la que crecieron y se desarrollaron los seres humanos, que son también, de suyo, productos naturales. Para el materialismo, fuera de la naturaleza y de los seres humanos, no existe nada, y los seres superiores que nuestra imaginación religiosa ha forjado no son más que otros tantos reflejos fantásticos de nuestro propio ser. Pues bien, Feuerbach se consideraba un filósofo materialista. De hecho, su obra *La esencia del cristianismo* fue acogida con gran entusiasmo por Marx, por cuanto veía en ella una liberación de las cadenas del idealismo hegeliano. Pero el entusiasmo duró poco. Feuerbach fue duramente criticado por Marx a causa de su manera de entender el materialismo, su modo de entender y ejercer la crítica filosófico- teórica del idealismo y el idealismo escondido tras su deficiente interpretación del materialismo y su insuficiente crítica de la alineación religiosa y el hegelianismo.

3.2.2.1. La crítica del materialismo de Feuerbach.

Marx considera que el materialismo feuerbachiano es un materialismo mecanicista, por lo cual es incapaz de “concebir el mundo como un proceso, como una materia sujeta a desarrollo histórico”. El movimiento de la realidad material es un movimiento que engendra siempre los mismos resultados y que consiste en la perpetua repetición de lo mismo. Consecuentemente, el ser humano, como ser natural y sensible, es interpretado como un ser no activo, no práctico y, por tanto, como un ser sólo contemplativo. Todas estas deficiencias van a ser recogidas y criticadas por Marx en sus XI Tesis sobre Feuerbach.

3.2.2.2 Insuficiencia Teórica de la crítica de Feuerbach al idealismo.

Por otra parte, la crítica de Feuerbach a la filosofía hegeliana era, para Marx, a todas luces, insuficiente, pues se limitaba a una proclamación de su falsedad. Para el marxismo va a ser de la mayor importancia, por el contrario, un profundo y crítico análisis teórico de la filosofía hegeliana “ para destruir críticamente su forma, pero conservar el nuevo contenido conquistado por ella” la insuficiencia teórica de la crítica feuerbachiana se pone también de manifiesto en su análisis de la alineación religiosa, pues no fue capaz de comprender la raíz “terrena”, económica, de dicha alineación. La crítica debe ser, según Marx, una crítica práctica, revolucionaria. Pero debe ser, a la vez, una crítica fundada y clarificada por la previa comprensión teórica, y esta comprensión teórica se alcanza mediante el análisis de los procesos y relaciones no manifiestos y ocultos en los que tiene lugar la producción de aquello que aparece como algo dado, autónomo e independiente. Al contrario de lo que ocurre en el materialismo de Feuerbach, el análisis teórico del marxismo incluye el proceso histórico- genético y la dialéctica. Precisamente de la interpretación dialéctica de la historia nos ocuparemos en el apartado siguiente.

3.2.2.3. Crítica del idealismo presente en el materialismo de Feuerbach.

Desde la perspectiva de la crítica marxista, el materialismo de Feuerbach es, en realidad, un idealismo, en un doble sentido: Por su proceder metódico abstractivo, que prescinde tanto de la historia como de las relaciones sociales a la hora de entender al ser humano, y por la admisión de una esencia humana genérica, de la que cada hombre es una expresión o realización particular. De este modo, el ser humano aparece como ser abstracto, en tanto que es considerado con independencia y separado de las relaciones sociales y de la historia.. se trata, pues, de un ser irreal,

cuya esencia se piensa como el “género humano” (aunque “inmanente a cada individuo”). Así, el humano abstracto no es sino la idea abstracta o separada del ser humano real.

El idealismo oculto en el materialismo de Feuerbach se pone claramente de manifiesto en su conservación de la religión, entendida como la relación de cada hombre con el género. Este idealismo se radicaliza en la medida en que no presta suficiente atención al orden social y político. Sólo la alianza de la filosofía con la política, piensa Marx, “ podría permitir a la filosofía contemporánea devenir verdad”. Hay que mundanizar la filosofía. Y para ello se hace preciso superar tanto el idealismo de Hegel como el materialismo de Feuerbach.

IV. LA TEORÍA MATERIALISTA DE LA HISTORIA.

4.1. La Crítica a la filosofía anterior y el concepto de praxis.

El materialismo de Marx se define en polémica con el idealismo hegeliano y los materialismos clásico y feuerbachiano. Contra el idealismo de Hegel, afirma Marx la prioridad del ser sobre el pensamiento (para Engels es ésta la tesis central del materialismo, frente a la del idealismo que establecería la prioridad del pensamiento sobre el ser). Marx está de acuerdo con Feuerbach cuando éste acusa a Hegel de haber convertido al hombre en puro espíritu, en lugar de considerarlo como un ser real, concreto y sensible. También el materialismo clásico – que hunde sus raíces en Demócrito y se prolonga hasta los mecanicistas contemporáneos- se opone Marx, pues es un materialismo abstracto y mecanicista que reduce la materia a leyes mecánicas y carece de carácter dialéctico e histórico. Pero será al materialismo de Feuerbach al que dirija sus fuertes críticas, pues “ considera a la realidad únicamente como objeto de contemplación” y hace del hombre un ser meramente pasivo-contemplativo. De ese modo, el hombre y la Naturaleza quedan escindidos.

El materialismo de Marx afirma, contra el idealismo, la independencia de la naturaleza exterior respecto al pensamiento. Pero afirma, contra el materialismo mecanicista y Feuerbach, que no es posible separar la Naturaleza del ser humano. Éste no es un ser contemplativo, sino activo, que transforma la Naturaleza. La Naturaleza “real” es la Naturaleza transformada por el ser humano, humanizada, y, por tanto, introducida en el devenir histórico. Esto es lo que no supo ver Feuerbach: el mundo que nos rodea no está dado desde la eternidad, sino que es un producto histórico, resultado de toda una serie de generaciones que lo han transformado. Así pues, es el concepto de praxis (actividad práctica, trabajo) el que permite a Marx superar la contraposición idealismo – materialismo y llevar la cuestión a otro terreno. El materialismo de Marx cobra, de esta forma, unos tintes peculiares, que hacen de él un “realismo” y un “humanismo”, en cuanto que lo real es el mundo humanizado por el trabajo humano.

4.2. Carácter dialéctico del materialismo marxista.

Por otra parte, el materialismo de Marx va a ser un materialismo dialéctico- aunque esta expresión se reserve para la aplicación que hará Engels del método dialéctico a la Naturaleza-. Ahora bien, Marx va a presentar su dialéctica como una inversión de la dialéctica hegeliana. La dialéctica de Marx es una dialéctica de la realidad, de la materia y no de la Idea. Y es una dialéctica de la transformación revolucionaria de esa realidad, no de su justificación o transfiguración. Pero hay más diferencia entre la dialéctica hegeliana y la marxiana. La categoría fundamental de la dialéctica de Hegel es la de “totalidad”, de modo que la contradicción no se utiliza sino para constituir la totalidad absoluta y acabada. La dialéctica hegeliana está, pues, al servicio de un

sistema, de un mundo y una historia concluidos y acabados. Supone, por tanto, una interpretación y no una transformación del mundo. Por el contrario, la dialéctica de Marx se apoya, sobre todo, en la categoría de contradicción, y es una dialéctica abierta e inacabada, porque la historia y el mundo real están también inacabados. No hay pues "sistema concluido". Y la dialéctica no pretende servir para justificar la realidad, sino para transformarla y para comprender sus continuas transformaciones. Pues bien, la aplicación de la dialéctica a la historia y a la economía, llevada a cabo por Marx, se conoce con el nombre de materialismo histórico.

4.3. El Materialismo Histórico.

El materialismo de Marx implica la negación de la autonomía de las ideas respecto de las condiciones materiales de la existencia humana, así como el carácter dialéctico e histórico de esa base material. Ésta es, precisamente, la tesis central del materialismo histórico, que fue definido por Engels como la concepción de la historia universal que ve la causa final y la fuerza propulsora decisiva de los acontecimientos históricos importantes en el desarrollo económico de la sociedad, en las transformaciones del modo de producción y de cambio, en la consiguiente división de la sociedad en distintas clases, y en las luchas entre estas clases.

Se trata en realidad, de una teoría sociológica, al tiempo que filosófica. Marx y Engels van a insistir en su carácter científico y en su base empírica. La formulación más clara y definitiva, la encontramos en la Contribución a la crítica de la economía política en cuyo prólogo podemos leer:

“ Mi investigación desemboca en el resultado de que, tanto las relaciones jurídicas como las formas de Estado no pueden comprenderse por sí mismas ni por la llamada evolución general del espíritu humano, sino que radican... en las condiciones materiales de vida... 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 (aquello que sirve para producir, trabajo, capacidad técnica)

El conjunto de estas relaciones de producción forma la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la que se levanta la 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 del hombre la que determina su ser, sino, por el contrario, el ser social es lo que determina su conciencia. Al llegar a una determinada fase de desarrollo, las fuerzas productivas materiales de la sociedad chocan con las relaciones de producción existentes... con las relaciones de propiedad dentro de las cuales se han desenvuelto hasta allí. De formas de desarrollo de las fuerzas productivas, estas relaciones se convierten en trabas suyas. Y se abre así una época de revolución social. Al cambiar la base económica, se revoluciona, más o menos rápidamente, toda la inmensa superestructura erigida sobre ella. Cuando se estudian esas revoluciones, hay que distinguir siempre entre los cambios materiales ocurridos en las condiciones económicas de producción y que pueden apreciarse con la exactitud propia de las ciencias naturales, y las formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas o filosóficas, en una palabra, las formas ideológicas en que los hombres adquieren conciencia de este conflicto y luchan por resolverlo... no podemos juzgar tampoco a estas épocas de revolución por su conciencia, sino que, por el contrario, hay que explicarse esta conciencia por las contradicciones de la vida material, por el conflicto existente entre las fuerzas productivas sociales y las relaciones de producción. Ninguna formación social desaparece antes de que se desarrollen todas las fuerzas productivas que caben dentro de ella, y jamás aparecen

nuevas y más altas relaciones de producción antes de que las condiciones materiales para su existencia hayan madurado en el seno de la propia sociedad antigua. Por eso, la humanidad se propone siempre únicamente los objetivos que pueden alcanzar, pues bien miradas las cosas, vemos siempre que estos objetivos sólo brotan cuando ya se dan, o por lo menos, se están gestando, las condiciones materiales para su realización

A grandes rasgos, podemos designar como otras tantas épocas de progreso en la formación económica de la sociedad, el modo de producción asiático, el antiguo, el feudal y el moderno burgués. Las relaciones burguesas de producción son la última forma antagónica del proceso social de producción; antagónica, no en el sentido de un antagonismo individual, sino de un antagonismo que proviene de las condiciones sociales de la vida de los individuos. Pero las fuerzas productivas que se desarrollan en el seno de la sociedad burguesa brindan, al mismo tiempo, las condiciones materiales para la solución de este antagonismo. Con esta formación social se cierra, por tanto, la prehistoria de la sociedad humana". A partir de lo dicho en este texto podemos destacar algunas de las principales implicaciones del materialismo histórico.

4.3.1. La estructura económica.

La estructura económica constituye la base real de la sociedad. Tal estructura económica está constituida por las relaciones de producción, que son las relaciones sociales que se establecen objetivamente entre los productos directos y los propietarios de los medios de producción, en el proceso de producción, cambio, distribución y consumo de los bienes materiales. Las relaciones de producción están estrechamente ligadas al desarrollo de las fuerzas productivas. Por éstas se entiende al conjunto de los medios de producción (ciencia, instrumentos de trabajo, objeto sobre el que se trabaja) y de los seres humanos, con experiencia y hábitos de trabajo, que los emplean (fuerza de trabajo) para producir determinados bienes materiales bajo relaciones de producción determinada.

La unidad dialéctica entre fuerzas productivas y relaciones de producción constituye lo que llama Marx modo de producción. Se trata, en definitiva, de la forma históricamente condicionada de obtener los medios de subsistencia y producir la vida humana. Sería el elemento definitorio de la estructura económica en cada momento de su desarrollo a lo largo de la historia.

4.3.2. La superestructura.

A estructura económica determina o condiciona una superestructura, que engloba las otras instancias o manifestaciones de la vida social. Dichas instancias son, para Marx, construcciones que dependen de los factores económicos- infraestructura- de la misma forma que un edificio se apoya en los cimientos. Tres son las instancias que destacan entre los componentes de la superestructura: derecho, Estado e ideología. En las sociedades de clases, como la capitalista, donde a través de un régimen de propiedad privada la clase dominante ejerce la propiedad de los medios de producción, esta dependencia se muestra en el control y la utilización que hace esta clase de las leyes y del poder del Estado en defensa de sus intereses contra las clase que sufren su dominación. La ideología dominante corresponde también a la clase dominante. Como tal, tiende a justificar la estructura económica del momento. Aunque es frecuente interpretar la relación entre estructura económica y superestructura en términos de producción causal de la segunda a partir de la primera, lo cierto es que Marx sólo nos dice que " el ser social es lo que determina su conciencia". Por eso, es mejor hablar únicamente de " determinación" o " condicionamiento", dejando abierta la

posibilidad de una acción recíproca entre estructura y superestructura, aunque la estructura ejerza una determinación más fuerte.

4.3.3. El avance de la historia.

El conflicto social estalla debido al desarrollo normal e las fuerzas de producción, las cuales ya no encuentren un marco adecuado en las relaciones de producción. De este modo se entra en una fase de revolución social que transforma también la superestructura ideológica y político- jurídica. Se comprende, así, que Marx pensara que el desarrollo del sistema capitalista de producción conduciría inevitablemente a la superación de la sociedad burguesa y de la propiedad privada.

Marx va a contemplar la historia como un proceso de maduración progresiva de la capacidad económica de la especie humana para dominar la naturaleza y producir medios con los que satisfacer sus crecientes necesidades. Este desarrollo depende fundamentalmente de condiciones materiales objetivas, según la dialéctica que se establece entre el desarrollo de las fuerzas productivas y las relaciones de producción que arrastra tras de sí las restantes manifestaciones de la vida social, en un proceso de mutuo condicionamiento y tiene su máxima expresión histórica en la lucha de clases, que opera como motor de la historia: la historia de todas las sociedades que han existido hasta nuestros días es la historia de la lucha de clases. De ahí que la historia sea también, para Marx, el escenario de la alineación creciente del hombre por fuerzas que él crea, pero que acaban dominándolo, y de la explotación de unas clases por otras (prehistoria). Claramente lo expresa Engels: “ siendo la base de la civilización la explotación de unas clase por otra, su desarrollo se opera en una constante contradicción. Cada progreso de la producción es la mismo tiempo un retroceso en la situación de la clase oprimida, es decir, del a inmensa mayoría. Cada beneficio para unos es por necesidad un perjuicio para otros; cada grado de emancipación conseguido por una clase es un nuevo elemento de opresión para la otra”.

Hemos visto ya que la tensión dialéctica entre relaciones de producción y desarrollo de las fuerzas productivas queda recogida en el concepto de modo de producción. Hemos visto también que el “ Prólogo” a la Contribución a la crítica de la economía política establecía Marx un progreso en la formación económica de la sociedad. En ese progreso considera una serie de etapas caracterizadas por un determinado modo de producción: modo de producción asiático, antiguo, feudal y modo burgués. Lo más sorprendente es la afirmación de que con la burguesía se cierra la prehistoria de la sociedad humana. Aquí es donde surge el componente utópico de la filosofía marxista: la historia comenzará cuando el hombre sea capaz de adueñarse de su propio destino y realizar todas sus ricas potencialidades, superando definitivamente cualquier forma de alineación. Esta afirmación, llena de optimismo progresista, venía a ser , en parte, la conclusión final de las esperanzas que suscitaba en Marx su análisis previo del modo de producción burgués y su crisis necesaria.

4.3.4. La evolución del modo burgués capitalista de producción.

Siendo la obtención del máximo beneficio económico el supuesto fundamental del modo de producción capitalista, se produce, en consecuencia, un fuerte crecimiento de las fuerzas productivas, rompiendo cualquier tipo de barreras nacionales e invadiendo todo tipo de mercados, se universaliza. Pero, paradójicamente, este modo de producción capitalista crea las condiciones materiales que serán la base real de una forma superior de sociedad.

Ello se debe a que la lógica del capital no es otra que la de acumular riquezas: el capitalista se ve obligado " a expandir constantemente su capital para conservarlo, y no tiene más medio de expandirlo que la acumulación progresiva". A su vez, esto trae como consecuencia una división creciente de la sociedad en dos clases principales: burgueses y proletarios. " Toda la sociedad va dividiéndose , cada vez más, en dos grandes campos enemigos, en dos grandes clases, que se enfrentan directamente: la burguesía y el proletariado... Pequeños industriales, pequeños comerciantes y rentistas, artesanos y campesinos, toda la escala inferior de las clases medias de otro tiempo caen en las filas del proletariado; unos, por que sus pequeños capitales no les alcanzan para acometer grandes empresas industriales y sucumben a la competencia con los capitalistas más fuertes; otros, porque su habilidad profesional se ve despreciada ante los nuevos métodos de producción".

Tenemos pues, dos clases: la de los capitalistas, cada vez más reducida, y la de los proletarios, cada vez más amplia. Por otra parte, los integrantes de esta última clase, los obreros sufren una subordinación esclavizante a la máquina, pues quedan reducidos a simples apéndices de ella.

Las relaciones entre burgueses y proletarios son relaciones de explotación. Unos son propietarios del capital y de los medios de producción mientras los trabajadores libres tienen únicamente la fuerza de trabajo que venden en el mercado a cambio de un salario destinado a reponer la fuerza de trabajo invertida en la producción. La diferencia entre el valor producido por el obrero y el de su propia fuerza de trabajo que es pagado con el salario es la plusvalía, de la que se apropia el capitalista y que utiliza según la lógica clasista del sistema.

Marx creyó que las diferencias entre un número cada vez menor de propietarios de los medios de producción y otro progresivamente mayor de obreros explotados y empobrecidos irían en aumento, así como la propia incapacidad del sistema par a impedir las crisis cíclicas en las que Marx veía un síntoma de contradicciones irresolubles dentro del marco capitalista entre las nuevas fuerzas productivas y las relaciones de producción burguesas. Marx se refiere fundamentalmente a crisis periódicas de superproducción, debidas al desarrollo de las fuerzas productivas, que resultan " demasiado poderosas" para las relaciones de propiedad burguesas, hasta el punto que éstas se tornan un obstáculo para el desarrollo de aquéllas.

Las relaciones burguesas (de propiedad) resultan demasiado estrechas para contener las riquezas creadas en su seno. Esta crisis la vence la burguesía, de un parte, por la destrucción obligada de una masa de fuerzas productivas; de otra, por la conquista de nuevos mercados y la explotación más intensa de los antiguos. Así el modo en que lo hace es preparando crisis más extensas y más violentas y disminuyendo los medios de prevenirlas. Las armas de que se sirvió la burguesía para derribar el feudalismo se vuelven ahora contra la propia burguesía. Pero la burguesía no sólo ha forjado las armas que le acarrearán la muerte, sino también a los hombres que han de manejarlas, los obreros modernos, los proletarios.

4.3.5. La revolución y el advenimiento del socialismo.

Resulta, así, que la división en dos clases opuestas se hace cada vez más extendida (se universaliza) y más insostenible, pues va aumentando la conciencia de clase de los trabajadores, que finalmente conseguirán, a través de sus organizaciones políticas y mediante la revolución social, apoderarse del poder político y arrebatarse despóticamente (dictadura del proletariado) los medios de producción a la burguesía. A través de un periodo de transición, en el que aún perdurarán rasgos de la sociedad anterior, se logrará progresivamente la desaparición de las clases y del poder político

que encarna esta dominación (el Estado) y también el paso a un nuevo modo de producción: la sociedad socialista, donde el poder sobre las personas será sustituido por la administración de las cosas. Es indudable que en Marx hay un componente utópico: en sustitución de la sociedad burguesa, con sus clases y sus antagonismos de clase, surgirá una asociación en que el libre desenvolvimiento de cada uno será la condición del libre desenvolvimiento de todos. En conclusión, la historia no es conducida, según Marx, por la "astucia" de la Razón, como pensaba Hegel: es conducida por el desarrollo de las fuerzas de producción, la principal de las cuales es el trabajo humano. En definitiva, el ser humano es el actor principal de la historia, pero actúa en ella de un modo colectivo, según las reglas necesarias de las condiciones materiales en las que desarrolla su vida social.

V. EL DESARROLLO DEL MARXISMO POSTERIOR A MARX

A partir del "marxismo" de Marx y de Marx-Engels se desarrollaron variedades filosóficas y de acción política del marxismo que, teniendo en cuenta ese variado cuerpo doctrinal, introdujeron en él modificaciones más o menos profundas. Tras la muerte de Marx correspondió a Engels y a sus más directos colaboradores de la II Internacional la difusión y expansión de marxismo. Bajo el influjo directo de los escritos de Engels, se formó, primeramente en el ámbito del movimiento obrero socialista alemán, una escuela marxista cuyos representantes principales fueron Karl Kautsky y Eduard Bernstein.

5.1. El marxismo ortodoxo.

Como sistema teórico cerrado y como concepción política, el marxismo se formó dentro de la socialdemocracia alemana (1878-90). El propio Marx asistió a los comienzos del "nacimiento de una escuela marxista" (Kautsky), pero se distanció de las primeras formas dogmáticas del llamado marxismo.

Para la formación de su marxismo ortodoxo, Kautsky se sirvió del sistema de Marx con el fin de mantener una fraseología revolucionaria, que no apuntaba ya a la acción política, sino que servía a la integración de un partido de masas que incluía grupos de intereses divergentes. La popularización y propagación de las teorías de Marx y Engels se produjo en el semanario *Die Neue Zeit*, fundado en 1883, y también con la obra *Teorías económicas de Karl Marx* (1887), de Kautsky, que transmitió a dos generaciones las teorías económicas de Marx. En cuanto al programa del partido (Programa de Erfurt, de 1891), el marxismo ortodoxo dispuso, finalmente, del principio que reducía el socialismo a la necesidad histórica de la evolución de la sociedad capitalista. Junto con el incontenible ascenso de la socialdemocracia alemana, también el marxismo fue determinante para los congresos de la II Internacional.

La ideología socialdemócrata se presentó como un complejo de dogmas e ideas consideradas marxistas. Un elemento constitutivo del marxismo de la II Internacional fue la creencia de que la evolución de la sociedad capitalista es un proceso inevitable, que desemboca automáticamente en la quiebra del orden económico y social existente (teoría de la quiebra) y proporciona casi por sí misma el poder al proletariado. El socialismo aparecía así como resultado inevitable de la historia.

Esta vulgarización de las afirmaciones de Marx estuvo directamente influida por el darwinismo, a partir del cual se sustituyó el carácter dialéctico de la evolución histórica por la idea de la evolución natural. La interpretación evolucionista de las afirmaciones de Marx hizo aparecer el determinismo económico como el elemento verdaderamente importante de la doctrina de Marx, con lo cual se forzó la síntesis entre determinismo

económico y activismo político-revolucionario. En la parte general del Programa de Erfurt, y en los escritos divulgadores de Kautsky, lo que Marx señaló como tendencia, como principio del movimiento del capitalismo, apareció como ley histórica de validez universal, y lo que debía ser considerado como principio del movimiento dialéctico se interpretó como una simple evolución. Al final del movimiento y como un acontecimiento natural estaba la revolución social, para cuyo advenimiento inevitable el proletariado debía simplemente organizarse. Mientras que en Marx la acción del proletariado con conciencia de clase se coordinaba con la descomposición interna del capitalismo, esta unidad marxiana de pensamiento y acción fue sustituida en el marxismo ortodoxo por la concepción de un proceso automático que, sin intervención decisiva del proletariado, conduciría necesariamente a la descomposición de la estructura capitalista.

En definitiva, la concepción del marxismo como un proceso del conocimiento, basado en un método determinado, o como el materialismo moderno, grado supremo de evolución alcanzado del materialismo de Demócrito, y como teoría de la revolución social, cuya fuerza motriz era el proletariado, se perdió en el marxismo de la II Internacional. En su lugar apareció la unicidad de la concepción del mundo de Kautsky, que fue defendida por la ortodoxia frente a todas las otras corrientes teóricas.

Este fatalismo evolutivo implicado en esta concepción fue combatido por el ala izquierda de la socialdemocracia alemana, especialmente por Rosa Luxemburg y Karl Liebknecht, mediante el postulado marxiano de la acción autoliberadora de la clase trabajadora. Pero fue sobre todo E. Bernstein quien, con la ayuda del esquema marxiano de la evolución económica, argumentaría contra la concepción de la descomposición inevitable del sistema capitalista, especialmente contra las teorías sobre la depauperación absoluta y relativa y sobre la acumulación del capital, y, frente al fatalismo evolutivo, establecería una labor política consciente de su propósito, orientada a la explotación de las posibilidades democráticas.

El significado más claro del marxismo ortodoxo está en que su pretensión científica hizo que se perdiera la dialéctica de Marx y, por tanto, su teoría política. Para los coetáneos de Marx, *El Capital* les presentaba ante sus ojos la historia sangrienta del capitalismo, les mostraba el espanto de la explotación capitalista, la amarga realidad de la tesis de la oposición entre las clases, la dura necesidad de la lucha de clases. Y esta espantosa descripción suscitó en miles de personas la sublevación moral contra el capitalismo, la decisión ética de luchar por la liberación del proletariado. El primer resultado de la obra de Marx fue suscitar un movimiento histórico, provocar la indignación por la situación en que vivían y el deseo de cambiarla. Pero *El Capital* no era obra asequible, en cuanto a su núcleo fundamental, a la masa de la clase trabajadora. Por ello, lo primero que tuvieron que hacer una serie de divulgadores fue convertir en léxico corriente lo que eran conceptos muy elaborados, antes de poder introducir las tesis fundamentales de la obra de Marx. Este fue el sentido del *Anti-Dühring* de Engels, única obra que durante tiempo conoció el proletariado del marxismo. Pero en el *Anti-Dühring* y demás escritos divulgadores de *El Capital* no estaban las tesis fundamentales de Marx. Ni los escritos de Engels ni las obras de sus discípulos agotaron toda la riqueza de *El Capital*. Así fue como se perdió el método dialéctico y las masas se atuvieron únicamente a los resultados. De esta forma, el marxismo se redujo en la conciencia de los primeros obreros a una serie de recetas, de proposiciones muy simples y fácilmente comprensibles. En definitiva, los marxistas ortodoxos consiguieron que el marxismo fuera concebido como una ciencia, aunque perdiendo su teoría política.

5.2. El marxismo revisionista.

Como reacción a la consolidación de la ortodoxia marxista en una suma de verdades dogmáticas, y a la discrepancia en los años noventa entre la fraseología revolucionaria y la praxis social-reformista del partido socialista de masas, surgió, a fines de siglo XIX, el revisionismo. Aunque modernamente el concepto de revisionismo es ambiguo, ya que fue aplicado, especialmente por Lenin, para calificar a diversas formas de desviaciones de la derecha marxista, desde un punto de vista estrictamente histórico se refiere a los esfuerzos de Eduard Bernstein (1850-1932) por modificar la interpretación ortodoxa del sistema ideológico de Marx y adaptarlo a las diferentes condiciones del capitalismo en su evolución.

El revisionismo, que no fue una tendencia teórica unitaria dentro de la socialdemocracia alemana en ninguna época, debió su relativa unidad al desvío del centro marxista en el sentido de un evolucionismo con fundamentación teórica, así como al enfrentamiento con la política de los líderes del partido, determinada por la expectativa de un derrumbamiento revolucionario del capitalismo. Los revisionistas defendieron siempre que el socialismo no admite dogmas por ser un continuo examen de la teoría y que en el movimiento socialista debían encontrar acogida un sin número de ideas y organizaciones: "Esta palabra [revisionismo] indica tan sólo la necesidad o exigencia de innovaciones. Únicamente su orientación está fuera de toda duda. Revisionismo significa perfeccionamiento de la teoría y la praxis de la socialdemocracia en un sentido evolucionista".

La concepción del revisionismo estuvo determinada, sobre todo, por un escepticismo general hacia la tesis marxista ortodoxa sobre el derrumbamiento inminente del capitalismo; por sus dudas sobre la tesis de la polarización inevitable de la sociedad capitalista en dos clases y sobre la depauperización progresiva del proletariado; por su crítica al postulado marxista de concentrarse exclusivamente en la lucha de clases y la dictadura del proletariado como estadio necesario en el recorrido hacia el socialismo; porque tendía a la evolución, al gradualismo y evitaba la revolución violenta; y por su postura más o menos positiva hacia el Estado, la nación y la democracia parlamentaria.

El principal representante del revisionismo fue Eduard Bernstein, quien impulsó el restablecimiento de la unidad de la teoría y la praxis en el ámbito del movimiento obrero socialista, de tal modo que la teoría debía ajustarse a la praxis. La confirmación, a partir de una coyuntura económica próspera (desde 1896), de que la evolución real de la economía capitalista no está determinada por una intensidad mayor de las crisis, ya que el capitalismo se ha revelado capaz de adaptarse, la no desaparición de las clases medias, ni disminución del número de los propietarios, ni la depauperación de la clase trabajadora, llevaron decididamente a Bernstein a criticar el determinismo económico. Bernstein, siguiendo a A. Labriola, que en su Ensayo sobre la concepción materialista de la historia (1897) había criticado el esquema base-supraestructura de concepción mecanicista, tomó de él el término "socialismo crítico". Según Bernstein, la ciencia, en cuanto libre de tendencias, no podía establecer unos objetivos frente al socialismo como movimiento, que se rige por el interés como su motivo más destacado. El carácter científico del socialismo, usado por Marx para delimitarlo respecto del socialismo utópico y el fundamento en el marxismo para reivindicar la validez universal de la tesis marxista y postular la evolución histórica, debía ser sustituido por una voluntad de base ética.

Para Bernstein, cuando se hablaba del socialismo científico no solía hacerse la distinción entre teoría y praxis, lo cual inducía a graves equivocaciones y contradicciones. El socialismo, en cuanto praxis, movimiento y lucha de la clase trabajadora, ni es ciencia ni lo puede ser, pues no puede prescindir de los juicios de valor, que son los que mueven a las masas. El socialismo, en cuanto teoría, esto es, el marxismo, podía, sin embargo, ser científico, pero sólo lo conseguiría si el teórico marxista prescindía de los juicios de valor y se limitaba a describir la realidad sin hacer predicciones. Si el socialismo quería ser científico, debía dejar de hacer predicciones, al mismo tiempo que abandonar sus prejuicios partidistas a la hora de enfocar el estudio de la sociedad. La fundamentación de una acción política que fuera coherente y tendiera a la transformación de la sociedad no era, para Bernstein, posible en el marxismo como "ciencia en indicativo", pues de las premisas en indicativo no se pueden sacar conclusiones en imperativo, sino en su base ética. El recurso a la ética era el momento ideológico en el seno del socialismo.

Para Bernstein, la realidad carecía de orientaciones, legalidades, regularidad causal; era un conglomerado multiforme de hechos y objetos. La certeza científica se reducía al campo de la experiencia, con lo que quedaba excluido el conocimiento de todo lo que no fuera reductible a datos empíricamente constatables. Para fundamentar una política socialista, había que volver a Kant, con objeto de realizar la crítica de los restos del pensamiento utópico dentro de la teoría socialista, así como para fortalecer el elemento realista e idealista dentro del movimiento socialista.

Fortalecer el elemento realista del socialismo significaba para Bernstein someter a revisión las tesis de Marx que no se adaptaran a la realidad y reconocer la realidad tal y como es, y no tal y como aparece descrita en los libros sagrados. Esta realidad mostraba que era inadmisibles las tesis de Marx de la acumulación creciente del capital y la progresiva depauperación del trabajador. Se hacía necesario, por tanto, realizar múltiples revisiones: revisar la tesis de la necesidad histórica tal como la interpretaba Kautsky; revisar la tesis de la existencia de dos únicas y progresivamente antagónicas clases sociales, admitiendo que se ha producido una progresiva expansión de la propiedad; revisar consiguientemente la tesis de la lucha de clases como táctica del proletariado en el sentido de admitir una interpretación democrática de la misma, como hiciera en su última época Engels; y revisar la tesis de la dictadura del proletariado definiendo sin prejuicios la postura del socialismo ante la democracia formal. Fortalecer el elemento idealista significaba justificar las anteriores revisiones con el apoyo del criticismo kantiano, mostrando el carácter ideológico del propio marxismo y que la elevación de los factores materiales a fuerzas omnipotentes era un engaño que había sido pensado como tal en la práctica por aquellos que lo proclamaban.

5.3. El austromarxismo.

El nombre de "austromarxismo" fue creado por el publicista norteamericano Louis B. Boudin para señalar a un movimiento surgido en Austria a finales del siglo XIX y que tuvo como núcleo germinal las Juventudes Socialistas. En su desarrollo, sus representantes más destacados fueron el filósofo Max Adler (1873-1937), el jurista Karl Renner (1870-1950) y el economista Rudolf Hilferding (1877-1941), a los que posteriormente se añadirían Gustav Ekstein, Friedrich Adler (1879-1960) y Otto Bauer (1882-1938). El órgano principal de esta corriente fue la revista *Marx-Studien*, publicada desde 1904, y posteriormente, desde 1907, *Der Kampf* (desde 1938 se publicó en París bajo el título *Der Sozialistische Kampf*). Los tres caracteres principales que definen esta orientación fueron: una posición común ante el peculiar problema austríaco de las nacionalidades, su oposición al revisionismo, que subrepticamente había impregnado el movimiento obrero alemán y, con posterioridad, su oposición a la

alternativa bolchevique como vía única del socialismo. Desde un punto de vista doctrinal, partía de las ideas del neokantismo, intentando mediar entre el marxismo revisionista y el marxismo ortodoxo. Sin duda, esto podía llevarlo a cabo criticando el neokantismo a la manera marxista ortodoxa, por una parte, y, por otra, por el contrario, corrigiendo la ortodoxia con ayuda de argumentos del neokantismo.

La posición ideológica del austromarxismo destaca desde dos perspectivas diferentes. Por una parte, utilizó tesis del neokantismo, sobre todo su orientación crítica de la teoría del conocimiento, contra el marxismo ortodoxo y, en concreto, tanto contra Lenin como también contra la derivación de la ortodoxia acuñada por Kautsky. Por otra parte llegó a ver, desde una perspectiva marxista, que incluía a Fichte y Hegel, las debilidades y lagunas del neokantismo, criticando ante todo su derivación revisionista-socialista.

Este doble punto de vista puede constatarse, ante todo, en Max Adler. Preocupado por el problema de las relaciones entre los valores y la ciencia, el problema de la causalidad y libertad en el proceso histórico y el problema de la legitimación epistemológico-crítica de la teoría marxista, Max Adler criticó al neokantismo en sus obras *Causalidad y teleología en la discusión acerca de la ciencia* (1904) y *El enigma de la sociedad* (1936), aunque confiesa que él tiene el mismo punto de partida. El neokantismo cayó en el error de querer separar el problema de la validez de toda conexión con el hecho de la experiencia. Por otra parte, aunque se remitió a Kant de un modo original, no olvidó confrontar con él a Marx, ni tampoco perdió de vista la tradición, que pasaba por Fichte y Hegel. Adler reconoció que sólo en una concepción dialéctica, histórico-filosófica, hubieran sido posibles los principios adecuados para una fundamentación filosófica de la teoría política del neokantismo.

Con el aparato conceptual del neokantismo, Adler criticó también la ideología y los fundamentos de la ortodoxia y del leninismo (*Manual sobre la concepción materialista de la historia*). Con los conceptos neokantianos de a priori social y de socialización del individuo, discutió toda posibilidad y justificación para privilegiar a personas individuales, partidos o clases, en una élite o vanguardia, y con ello da certeramente con la crítica en el núcleo de la teoría de la revolución de Lenin. Con la ayuda de la teoría del conocimiento del neokantismo, así como con la referencia a Kant y a la dialéctica hegeliana, Adler rechazó agudamente todo materialismo vulgo-marxista y dogmático y contra Lenin.

Del mismo neokantismo, Adler recibió el tema de una fundamentación metódica de las ciencias sociales, criticando tanto la reducción fáctica del positivismo como el procedimiento dogmático utilizado por determinados marxistas. Mas allá del propio neokantismo, recordó a éste y a la ortodoxia marxista de Kautsky la verdadera significación de la dialéctica, al tiempo que tomaba sus precauciones contra el modo de acortar el camino del pensar dialéctico ejercitado por Lenin.

Adler se mostró también como un neokantiano típico en la valoración de problemas ético-sociales y pedagógicos. Constantemente reprochó a la ortodoxia este tipo de problemática planteada por su materialismo y su economicismo, demostrando que no puede ser eliminada por medio de un automatismo dialéctico de la historia.

Igual que muchos neokantianos, se ocupó Adler también del problema de la religión, al que dedica casi un libro entero bajo el título, un poco vergonzante, de *Lo sociológico en la crítica del conocimiento de Kant* (1924). Aquí, quizá, es donde se ve más clara la coherencia de Adler, aunque como marxista tenga reparo en hablar acerca de la religión en sentido positivo; de modo completamente kantiano, encontró su relevancia allí donde era necesario mediar entre naturaleza y ley moral. Con ello consiguió

concebir una relación con la religión mucho más libre que la de la mayoría de sus camaradas.

5.4. El marxismo soviético: el marxismo-leninismo.

La ampliación y la reinterpretación más consecuente del marxismo fue realizada por V. I. Lenin. Lenin dio el impulso para una completa sistematización del marxismo, aunque sin efectuarla personalmente. Los programas políticos que concibió Lenin estuvieron siempre en conexión con proyectos políticos concretos y sólo después de su muerte sintieron sus seguidores la necesidad de sistematizar el pensamiento de Lenin. El resultado de esta necesidad de legitimación teórica fue llamado en occidente el "marxismo soviético". Aunque designado al principio como "leninismo" y después oficialmente como "marxismo-leninismo", fue una forma ideológica de características propias en cuanto autoexposición teórica de la sociedad soviética establecida, posterior a la revolución, la guerra civil y las luchas internas por su consolidación .

El término "marxismo-leninismo" se usa, por tanto, para designar las doctrinas y las tesis de los partidos comunistas, particularmente del Partido Comunista de la Unión Soviética. Esta forma de marxismo se elaboró a partir de los conocimientos y las experiencias del partido comunista, adquiridas a partir de los años veinte del siglo XX y de las personalidades que lo han regido, y se ha corregido y ampliado a partir de las formas con que han sobrevivido el capitalismo y el imperialismo, las actividades desplegadas por el socialismo a partir de esa época, la nueva forma de luchar de los pueblos oprimidos por su independencia y los últimos logros de la ciencia y la técnica. De este modo, toda la obra de Lenin aparece ligada, por una parte, a la herencia de Marx y Engels y, por otra parte, orientada a las tesis sobre la teoría y la praxis elaboradas en la época de Stalin y sus seguidores.

Los elementos fundamentales integrados en el sistema del marxismo soviético o marxismo-leninismo son tres: una fundamentación filosófica, el materialismo dialéctico y el materialismo histórico; una economía política; y una teoría del comunismo científico. Las distintas piezas doctrinales se fueron presentando poco a poco en forma de exposición teórico-sistemática: la filosofía, en los primeros años treinta en los compendios de M. B. Mitin y A. M. Debrin, y en 1938 por Stalin en el capítulo "Sobre materialismo dialéctico e histórico" de la Historia del Partido Comunista de la Unión Soviética; la economía política, en 1954 con la publicación por parte del Instituto de Economía de la Academia de Ciencias de la Unión Soviética del libro de texto *Politiceskaja ekonominja*; la teoría del comunismo, que constituye el verdadero núcleo del marxismo soviético, fue sintetizada por primera vez en los trabajos de Stalin sobre el leninismo, se integró más tarde en la exposición de la historia del partido y, tras la muerte de Stalin, se transmitió en forma teórico-sistemática por medio de compendios y programas de curso (*Fundamentos del comunismo científico*, Moscú, 1966).

Como ha escrito Hans-Josef Steinberg, el sistema del marxismo soviético se presenta con cinco características fundamentales. En primer lugar, el marxismo soviético se caracteriza por su extraordinaria asertividad respecto de sí mismo y de su interpretación de la historia, es decir, no arranca de la conciencia de un problema, desde la cual se desarrollen intentos de solución, sino que ofrece un canon de teorías obligatoriamente válidas, presentadas con una absoluta e indiscutible pretensión de verdad. El marxismo soviético no plantea directamente a la conciencia las dificultades de una autorrealización del socialismo, sino que sólo las señala indirectamente, reaccionando a su problemática con mecanismos apologéticos o creaciones ideológicas apropiadas para ratificar a la clase dirigente y liberarla de cualquier crítica. Así, el marxismo soviético es, esencialmente, una "ciencia de la legitimación" que se enfrenta a la sociedad con un normativismo masivo a partir de la descripción normativa

de la sociedad soviética, en cuanto socialismo realizado como vínculo de los pueblos libres y de las clases y los estratos asociados en una unidad político-moral bajo la forma más desarrollada de democracia real.

En segundo lugar, para el marxismo soviético las formulaciones de la concepción del mundo del materialismo histórico-dialéctico tienen la función de reformar la conciencia social de los hombres. La filosofía cumple con este objetivo, al definir un modo de acción social de una manera lógico-abstracta estrechamente subordinada a un orden de cosas y procesos ya dados, y que hay que aceptar intelectualmente, tal como está determinado en las leyes objetivas. Las leyes de las que proceden sus postulados objetivos constituyen la autoridad suprema, e incluso la autoridad de los órganos dirigentes no ejerce, en relación a este fondo teórico, una función de dominio, sino que se limita a ser una instancia mediadora de servicio entre la norma objetiva y el proceso social. Estas leyes pueden ser conocidas científicamente, y el partido reivindica para sí el privilegio de estar más capacitado que todos los demás para conocerlas. De este modo, el poder legislativo consiste en transformar las leyes objetivas conocidas y sus postulados en directrices prácticas. En cuanto codificación de las leyes conocidas, el marxismo tiene también rango de autoridad máxima, que exige absoluta sumisión.

En tercer lugar, la doctrina social soviético-marxista encuentra su legitimación general en la cosmología materialista-dialéctica, como carácter de una teoría del orden. La dialéctica que, según Marx, era la esencia de las formas del movimiento crítico-revolucionario, se encuentra formalizada en un código de leyes muy universales del movimiento de la naturaleza, la sociedad y el pensamiento: el mundo es materia, la materia es lo que existe independientemente del sujeto, el sujeto se identifica con la conciencia y es reflejo de lo objetivo, y el conocimiento es una imagen de lo que existe independientemente del sujeto. Frente al orden universal, los sujetos quedan reducidos a una actitud fundamental de receptividad, y su actividad es esencialmente de naturaleza ejecutiva.

En cuarto lugar, el marxismo soviético se presenta polémica y radicalmente contrario al idealismo filosófico y a la religión cristiana. Las implicaciones antirreligiosas del materialismo dialéctico se convirtieron, a lo largo del intenso trabajo sistematizador del periodo postestaliniano, en la pieza doctrinal independiente de la teoría del ateísmo científico. El marxismo soviético continúa así la tradición de una lucha en defensa de una cosmovisión ilustrada, de la que ya se habían alejado los fundadores del marxismo pero que reanudaron Plechanov y Lenin.

Finalmente, la teoría del primado de la materia frente a la conciencia se concretiza en la teoría del primado de los factores materiales de la vida social frente a los ideales, con lo cual lo material es también aquí lo objetivo, es decir, independiente de la voluntad, de la conciencia y de las intenciones subjetivas de los hombres. Esta tendencia encuentra su expresión más concentrada en las afirmaciones sobre la libertad humana, a la que se define como conocimiento de la necesidad, y se completa en la codificación de la una moral comunista, que pone esencial énfasis en los deberes del individuo ante la sociedad.

Esta sistematización academicista del marxismo soviético determinó el hecho de que la palabra decisiva viniera siempre dada por la autoridad política, si bien se concedía a los verdaderos ideólogos la posibilidad del comentario. No existen en el marxismo soviético personalidades destacadas que hayan logrado imponer iniciativas teóricas dignas de mención. Sólo en los años posteriores a la segunda guerra mundial adquirieron importancia teóricos como A. A. Zdanov, O. U. Kuusinen, M. A. Suslov y L. F. Il'ichev; representantes de las ciencias sociales, muy influidos por la filosofía, como

M. B. Mitin, P. N. Fedoseev, F. V. Konstantinov, G. M. Gak, G. E. Glezerman, M. M. Rocental, y A. F. Shishkin; o autores de aportaciones filosóficas con implicaciones político-sociales como V. P. Tugarinov, E. V. Il'enkov y J. H. Davidov.

El término "marxismo-leninismo" apareció a fines de los años veinte, coincidiendo con la definición que dio Stalin del leninismo como ampliación del marxismo. En sus conferencias en la Escuela Superior del Partido pocas semanas después de la muerte de Lenin, Stalin definió el leninismo como el "marxismo de la época del imperialismo y de la revolución proletaria", distinguiéndolo así de las doctrinas de Marx y Engels, que tuvieron una eficacia en un "período preimperialista de preparación del proletariado para la revolución". No obstante, Stalin no habló entonces todavía de "marxismo-leninismo". Parece que fueron los seguidores de Deborin quienes introdujeron esta expresión en torno a 1929 (A. M. Deborin: Sobre los problemas actuales del marxismo-leninismo, Octubre y la dialéctica marxista-leninista) como nombre colectivo para designar los diversos contenidos de la teoría marxista en continua evolución y su significado operativo-conceptual. En los años treinta y cuarenta, ya no llamaba la atención hablar de "marxismo-leninismo" en lugar de "marxismo" o de "leninismo". En el mundo no-comunista no comenzó a imponerse el término "marxismo-leninismo" hasta después de la segunda guerra mundial. En la época culminante de la admiración hacia Stalin, es decir, inmediatamente después de la segunda guerra mundial y hasta la muerte del mismo, fue corriente, sobre todo en la literatura propagandística, adornar la expresión "marxismo-leninismo" con el calificativo "estalinismo", es decir, presentarla en conjunto como "marxismo-leninismo-estalinismo". El marxismo-leninismo fue interpretado por algunos como una traición o aberración del marxismo original (L. D. Trotski, W. Leonhard, I. Deutscher, B. D. Wolfe, R. Lowenthal y H. Marcuse) y por otros como un fenómeno específicamente ruso (N. Berdiaev, F. Stepun, N. O. Losskij, G. Florovskij, V. V. Senkovskij).

5.5. El trotskismo.

L. D. Trotski (1897-1940) no legó un sistema teórico coherente que propiamente pudiera ser una reflexión original desde o sobre el marxismo y que pudiera llamarse "marxismo trotskista". En realidad, Trotski se creó un nombre en el movimiento comunista como organizador, escritor y orador. El nombre de "trotskismo" fue creado por Lenin en 1912 para indicar un discurso sin contenido, y Zinovev, Kamenev, Stalin y Bucharin emplearon esta palabra como instrumento en la lucha por la sucesión de Stalin.

No obstante, se ha tenido habitualmente como lo más característico del trotskismo la teoría de "la revolución permanente", elaborada por Trotski en los años 1904-1906, sobre todo en su obra Resultados y perspectivas (1906). Aunque la expresión procede de Marx y fue utilizada en 1905 por Lenin y F. Mehring, lo específico en la teoría de Trotski es el radicalismo de sus argumentaciones, con las que intentó mostrar que la Rusia agraria podía ocupar sólo temporalmente el primer puesto en el proceso de la revolución mundial. La revolución permanente consistiría en que, ante las dificultades para pasar de la revolución burguesa a la revolución socialista por la resistencia a las necesarias colectivizaciones, el gobierno de la clase proletaria en el poder debía exportar la revolución rusa a toda Europa. Así se cerraría el ciclo de la revolución permanente: la revolución burguesa se convertiría en proletaria y la proletario-nacional en internacional.

5.6. El marxismo chino: el maoísmo.

El marxismo chino se caracterizó por una serie de particularidades que sólo pueden comprenderse si se considera el marxismo soviético según el modelo del leninismo como instancia mediadora entre el marxismo implantado en Europa central durante el siglo XIX y principios del XX y el que llegó a imponerse en China.

En primer lugar, la existencia del poder, es decir, de un orden superior y un orden inferior, y la existencia de pobres y ricos fueron suficientes para unificar los presupuestos de aplicación del marxismo. De este modo se abandonaron los presupuestos fijados para la revolución proletaria. Ni el capitalismo maduro ni las clases trabajadoras, instruidas por el capitalismo, constituyeron en adelante el presupuesto para la revolución; únicamente la existencia de un partido revolucionario de vanguardia se convirtió en punto cardinal, y, en consecuencia, se cambió en general el esquema de la revolución. Mientras que en Rusia el partido se había presentado como vanguardia del proletariado urbano, la revolución se produjo en China como acción de soldados y campesinos.

En segundo lugar, la misión histórica del proletariado se interpretó como una doctrina sobre la liberación de los pobres de este mundo. La industria, es decir, el capital, no era ya la forma sustentadora de la revolución, sino que el poder logrado revolucionariamente se convirtió en estructura originante de la industrialización. En lugar de suprimir la alienación provocada por la división industrial del trabajo, el marxismo se convirtió en un vehículo para organizar esa división del trabajo, y así la revolución conduce a la autoalienación en lugar de allanar el camino para suprimirla.

Finalmente, también la dialéctica sufrió una reinterpretación. Ésta no sería ya, como en Marx, expresión de una supresión de contradicciones, sino que la contradicción entre planificación y dirección social, creada por los mismos revolucionarios, es explicada como objetiva y enmascarada como dialéctica. Mientras que Stalin, para superarlas, solía hablar siempre de una intensificación de la lucha de clases en la URSS, Mao Tse-Tung se sintió impulsado a reflexionar sobre la solución correcta de las contradicciones que se dan en el pueblo.

La original aportación de Mao al desarrollo del marxismo puede resumirse en cuatro puntos: la doctrina de la guerrilla, la socialización de la agricultura en comunas, su peculiar modo de entender la praxis y su modo de entender el perfeccionamiento humano.

Mao desarrolló en los años treinta la doctrina de la guerrilla y el rechazo de la teoría militar moderna, occidental y soviética, de la guerra impaciente, encaminada a una decisión rápida. La estrategia de Mao en la dirección de la guerra de guerrillas exigía unas plataformas de base capaces de sostenerse, que, según las circunstancias, podían ampliarse, pero también reducirse. Para las operaciones ofensivas, los principios más importantes eran: planificación cuidadosa, concentración de fuerzas superiores y sorpresa. El aspecto político de la estrategia de Mao reflejaba su concepción de la guerra revolucionaria: debía ser una guerra total.

La preocupación de Mao por la transformación de la agricultura china tuvo como objetivo una forma nueva y original de socialización de la producción agraria: la transformación de explotaciones particulares en cooperativas de producción. El aspecto comunista de estas instituciones originales consistió en la construcción de instalaciones comunales incluso para las necesidades personales más elementales, y en la retribución del trabajo en forma de aprovisionamiento gratuito de bienes básicos.

Los tres decenios que duró el proceso de la guerra y de la revolución, y la tradición china, que colocó siempre en primer plano el estilo de vida, la formación de la personalidad en el servicio a la comunidad y el aprendizaje de las obligaciones morales y de las tareas sociales, hicieron que la praxis se convirtiera para Mao en la piedra de toque para la corrección de la teoría. La praxis proporciona conocimiento, que a su vez se amplía por medio de la praxis; estas ideas obtenidas a partir de la praxis vienen de la realidad de China y repercuten en ella ("ideología práctica"). Según Mao, la contradicción no sólo está, en general, en todas las cosas, sino que, además, la modificación del aspecto fundamental de una contradicción cambia el carácter de una cosa.

La transformación intelectual culmina el pensamiento revolucionario de Mao. Su esperanza en la posibilidad del perfeccionamiento del hombre, gracias a la instauración del consenso general de los que tienen una actitud común, se basa en la certeza de que el pueblo es ya, en lo más profundo, uno, y de que esta unidad sólo tiene que hacerse consciente por medio de la actuación revolucionaria. El hombre puede ser también comparativamente bueno o progresista; para ser aceptado en el pueblo tiene solamente que afirmar los objetivos socialistas. El mundo se habrá convertido en comunista cuando casi todos los hombres hayan transformado conscientemente su pensar y su comportamiento, dejando el punto de vista egoísta por el sentido de la comunidad.

5.7. El neomarxismo alemán.

La autoridad de Kautsky como teórico marxista fue indiscutida, especialmente en Alemania, después de la primera guerra mundial. Ortodoxo en el campo de la economía, defensor de un esquema dogmático de infraestructura-supraestructura en la interpretación de los fenómenos culturales y atento a la praxis política, el marxismo de su obra tardía *La concepción materialista de la historia* (1927) se convirtió en una teoría de la evolución completamente dialéctica.

Pero, poco a poco, Kautsky fue perdiendo influjo frente al socialismo de izquierda de la II Internacional, frente a Rosa Luxemburg (1870-1919), a Anton Pannekoek (1893-1960), y al ala izquierda del austro-marxismo, es decir, al primer Rudolf Hilferding (1877-1941), a Otto Bauer (1881-1938) y a Max Adler (1873-1937). Los análisis del imperialismo hechos por Rudolf Hilferding (1910) y Rosa Luxemburg (1913) condujeron, a fines de los años veinte, a un debate teórico, en el que se trató la solidez de la teoría de la quiebra del capitalismo de la época (Fritz Sternberg, Henryk Grossmann). Esta polémica estuvo en conexión con el intento de reinterpretar el marxismo tradicional de la Internacional socialista. Sternberg, así como otros socialistas de la izquierda socialdemocrática, como Anna Siemsen, y como el austromarxista Max Adler, propiciaron una política socialista entre comunismo y reformismo socialdemocráticos. Para esta orientación marxista, los Estados democráticos de base representativo-parlamentaria seguían siendo sociedades clasistas con las propiedades que les son características, como la vulnerabilidad a las crisis, la alienación y la marginación de la clase obrera. La transformación socialista de estos Estados no era para ellos, sin embargo, el producto inevitable de una evolución casi natural del sistema capitalista, es decir, no postulaban una ruptura según el modelo de los bolcheviques, sino que conservaban la esperanza de poder realizar el nuevo orden socialista en el marco del respectivo orden constitucional.

Más significativos que las posiciones marxistas esbozadas, más o menos vinculadas a la ortodoxia de la II Internacional y a las organizaciones internacionales del movimiento obrero, fueron para el marxismo algunos intentos teóricos dirigidos a

renovar radicalmente los postulados intelectuales de Marx. La ocasión externa surgió del estancamiento de los movimientos obreros occidentales durante la primera guerra mundial. La demora o el fracaso de los intentos por convertir los desórdenes sociales, consecuencia de la primera guerra mundial, en una revolución socialista, se vieron agravados por la deficiente comprensión del punto de vista de Marx por parte de los viejos ortodoxos marxistas. Frente a ellos, la destrucción de la filosofía y de la economía burguesas se consideró como la esencia del marxismo y, en lugar de una teoría de la evolución, que prometía el socialismo como resultado obligado de la evolución de la especie humana, se asentó la praxis revolucionaria del proletariado. Simultáneamente, muchos de estos marxistas renovadores se volvieron también contra la dogmática leninista, que se formó al principio de los años veinte, según la cual la dialéctica es un principio material complejo de la naturaleza y de la sociedad: la dialéctica de la naturaleza y la teoría del reflejo no son conocimientos materiales, sino hipótesis de carácter metafísico.

A partir de esta situación, el llamado neomarxismo sometió a un riguroso análisis distintos principios fundamentales de la teoría de Marx que habían sido aceptados más o menos sin reparo por los antiguos marxistas. Entre ellos se examinó, sobre todo, el de la dialéctica materialista, demostrándose su analogía estructural con la dialéctica de Hegel, lo que sirvió para poner de relieve su diferencia con las formas de la dialéctica idealista. Se investigó, además, el análisis de la forma del valor, constitutivo del sistema de Marx, en el marco del proceso del intercambio, así como el problema de si la estructura de la economía capitalista moderna puede ser reconstruida a partir de este postulado. Además, había que explicar el concepto de ideología de Marx, y también, tras la publicación (1932) de los primeros escritos de Marx, especialmente, los Manuscritos económico-filosóficos del año 1844, la figura de la alienación, y, en conexión con ésta, el papel del proletariado en la teoría y la praxis. Finalmente, fueron objeto de las investigaciones neomarxistas la relación del marxismo con otras teorías sociales nuevas, como el psicoanálisis de Freud, cuyo contenido social se procuró incorporar a una psicología marxista, o con las teorías del llamado neopositivismo.

Aunque muchos representantes de este nuevo marxismo intentaron definir epistemológicamente el estatuto lógico de la concepción de Marx, se consagraron luego a los llamados fenómenos supraestructurales como filosofía, ideologías, arte, formas de expresión de la cultura en su sentido más amplio, etc., en lugar de recoger y ampliar la economía política.

El marxismo alemán de entreguerras está situado en conjunto no en el centro, pero sí en el medio de una cultura muy dinámica a contrapelo de las instituciones políticas (Kafka, Broch, Musil, los Mann, Brech, Eisler...). Georgy Lukács se esforzó repetidamente por teorizar alternativamente el marxismo dentro de una tradición ortodoxa y metafísica. Karl Korsch fue sin duda el esfuerzo más serio por reconstruir un marxismo teórico con fidelidad histórica tanto a Marx como al propio momento histórico, y representa con Rosa Luxemburgo la mejor línea perdedora dentro del marxismo centroeuropeo. Independientemente de la escuela de Frankfurt, Ernst Bloch explanó la dimensión utópica del marxismo.

Georg Lukács (1885-1971) es considerado como un clásico del nuevo marxismo. Su obra más conocida y de mayor influencia, *Historia y conciencia de clase* (1923), pretendió ser "una exposición de la doctrina de Marx en el sentido de Marx", pero esto significó para Lukács reconstruir en Marx la dialéctica de Hegel, convertida en materialista, a la cual el antiguo marxismo había considerado como un ingrediente estilístico superficial en Marx. Este intento de reconstrucción concluyó demostrando que el movimiento dialéctico del sistema de Hegel tiene exacta correspondencia en el sistema de Marx. En Hegel el espíritu absoluto, que se mueve a sí mismo en su otro,

constituye e impulsa, en cuanto sujeto de la historia, la naturaleza y la historia universal, y, al mismo tiempo que se objetiva, se convierte en algo distinto a él mismo, permaneciendo él mismo, y, finalmente, encuentra en la conciencia de la filosofía su autoconciencia como sujeto-objeto idéntico. De igual modo, en la filosofía de Marx la estructura de la sociedad burguesa, que se mueve en contradicciones, pero que sólo puede tener un objetivo en las categorías de la ciencia, debe volver a sí misma en la conciencia de clase del proletariado y superar su contradictoriedad en la praxis del mismo.

Historia y conciencia de clase tiene como tema central la unidad entre teoría y praxis. Según Lukács, para que se produzca esta unidad, el empuje de las fuerzas productivas tiene que conducir a una organización que aspire a penetrar económicamente por completo a la sociedad, y esto ocurre con el establecimiento del capitalismo, que hace realidad la completa socialización de la condición humana, de la situación del hombre. Pero el hombre tiene que hacerse cargo, a su vez, como principal posibilidad, de que el factor determinante de la historia es la producción y la reproducción de la vida real y de que él es, por lo tanto, el sujeto y el objeto del devenir social. El sujeto de la comprensión del devenir social como totalidad tiene que ser, a su vez, una totalidad: una clase social. Las dos únicas clases de la sociedad capitalista cuya existencia descansa exclusivamente sobre el proceso moderno de producción son la burguesía y el proletariado. Pero la burguesía pugna por mantener a toda costa una forma de producción que, en un determinado momento de la historia, entra en conflicto con la evolución de las fuerzas productivas y, por lo tanto, no se halla en condiciones de comprender el devenir social en su esencia, que pone de manifiesto la oposición que existe entre los propios intereses de clase y el interés de la humanidad. Por el contrario, el proletariado, que se ve negado por completo en su humanidad por la sociedad capitalista y tiene que levantarse necesariamente contra esa negación de que es objeto, se halla en la necesidad vital de hacerse cargo de las contradicciones del capitalismo. Sigue, por lo tanto, en pie la unidad entre teoría y praxis, pues la comprensión de la esencia de la sociedad capitalista por el proletariado es idéntica a la comprensión de su vocación revolucionaria, convirtiéndose de este modo en un momento del proceso revolucionario. Esta revolución consiste en la acción consciente por medio de la cual el proletariado derroca al capitalismo y erige una sociedad sin clases, en la que el hombre puede llevar por fin una vida verdaderamente humana.

El marxismo es la expresión conceptual de la imagen que el proletariado tiene del mundo. Es dialéctico, materialista y revolucionario. Dialéctico, porque se hace cargo de la realidad como de una totalidad en devenir, que se desarrolla en virtud de las contradicciones que le son internas. Materialista, porque el sujeto-objeto de este devenir no es para él la idea, sino el hombre concreto, el hombre como ser necesitado, ser social y ser que trabaja. Revolucionario, porque es un arma necesaria para la victoria del proletariado. En la interpretación que Lukács hace del marxismo, el hombre ocupa el primer plano. Se le entiende como un ser social que se halla determinado por su propia naturaleza a colaborar con los demás hombres en la transformación de la sociedad, en el sentido de un dominio cada vez mayor del mundo físico por parte de los hombres; en el sentido de una comunidad cada vez más amplia y más plena y de una creciente libertad en la vida social. Por ello, en esta interpretación se da a las categorías de praxis y de historia una significación más fundamental que a la categoría de materia.

Lukács se distanció más tarde de su obra de juventud, argumentando que la no consideración de la base de la praxis real, del trabajo y de la prioridad de lo económico había conducido a suprahegelianizar a Hegel. Durante el estalinismo se dedicó a temas políticamente menos conflictivos, como la historia de la filosofía, la literatura y la estética (1948; 1954). Su método para aclarar posiciones filosóficas y literarias desde

específicas situaciones de clase en determinadas épocas histórico-económicas de la sociedad burguesa fue luego empleado también por Leo Koflem (1949) y Lucien Goldmann (1952).

Karl Korsch (1889-1961) intentó la reconstrucción de la intención original de Marx: la crítica teórica de las categorías de la ciencia burguesa, junto a la simultánea transformación revolucionaria de la sociedad burguesa por el proletariado instruido en el "socialismo científico dialéctico-materialista". La pérdida de nivel del marxismo en una ingenua metafísica de la evolución fue, para él, consecuencia de una larga época no-revolucionaria, hasta la revolución rusa de 1905, en la que los problemas revolucionarios habían dejado también teóricamente de existir en el mundo a los ojos de los marxistas de entonces. La dialéctica fue para Korsch exclusivamente un principio del movimiento social, y consideró como metafísica la identificación de las leyes del movimiento natural con las del social. En *Marxismo y filosofía*, Korsch aplica la dialéctica materialista a la propia historia de esta dialéctica, para llegar a la conclusión de que "la teoría marxista ha recorrido, desde su nacimiento, tres grandes períodos, y que su misma relación con la evolución real de la sociedad hacía necesarias estas tres etapas". En las obras de juventud de Marx, aparece una teoría de la revolución social, entendida y practicada como un todo viviente. Ciencia y filosofía, pensamiento y acción se encuentran insertados aquí en una nueva realidad, la praxis revolucionaria, en la que desaparece su oposición. En el largo período revolucionario de la segunda mitad del siglo XIX, la teoría marxista tuvo que sufrir una transformación, aunque no ruptura. Aun en la forma más evolucionada de socialismo científico que adopta en *El capital*, el marxismo sigue siendo, según Korsch, un todo comprensivo de una teoría de la revolución social. Los cambios que han tenido lugar consisten, sencillamente, en que los distintos elementos de ese todo: economía, política, ideología, teoría científica y praxis social, se separan más unos de otros, sin que por ello quede rota la unidad entre teoría y praxis. Sólo con los teóricos de la Segunda Internacional se llega a una disolución o desmembración del marxismo. A principios del siglo XX, la eclosión de una nueva época revolucionaria hace nacer una nueva forma de marxismo que se torna de nuevo consciente de la unidad entre teoría y praxis.

Ernst Bloch (1885-1977) tuvo como punto de partida de su pensamiento la expresión del Marx joven: "Se pondrá de manifiesto que el mundo posee hace mucho tiempo el sueño de algo, de lo cual sólo tiene que poseer la conciencia para poseerlo realmente". Bloch trata de descubrir y comprender en su esencia las formas de manifestarse la conciencia utópica en los fenómenos de la cultura humana. Su obra principal, *El principio de la esperanza* (1954-59), es una fenomenología de la conciencia utópica intrínseca al ser humano, cuya estructura lógica analiza en la *Ontología del no-ser todavía* (1961). La utopía social, que aspira a eliminar la miseria y a crear la felicidad, y el derecho natural, que demuestra que la dignidad humana es irrenunciable, son, para Bloch, tipos de comportamiento utópico (*Derecho natural*, 1961). Bloch insiste con énfasis en la dialéctica natural: para él, ésta es parte integrante del principio utópico universal, que deja entrever las posibilidades futuras de la relación hombre-naturaleza-materia.

5.8. El marxismo judío-alemán.

Fue en el ámbito judío, de refinado nivel cultural, pero marginado académica y socialmente, donde se produjo un importante injerto marxista con cuerpo más preciso. Lo formaron, en su polémica con Hegel, Marx y Freud, unos estudiosos que se agruparon en torno al Instituto de Investigación Social, fundado en Frankfurt en 1930, y a la *Revista de Investigación Social*. La conciencia de la impotencia y labilidad de la

tradición emancipadora ilustrada y marxista, de sus ambivalencias fundamentales, así como la necesidad imperiosa de ampliar el campo teórico tradicional del marxismo, constituyen este medio, administrado institucionalmente por Horkheimer a partir de 1930, y del que formaron parte Th. W. Adorno, H. Marcuse, W. Benjamin, E. Fromm, L. Lowenthal, F. Pollock, Grossmann, F. Borkeuau.

Max Horkheimer evolucionó desde un marxismo teórico, confrontado con la imposibilidad de la revolución en su ámbito inmediato, a una crítica cultural en la que el marxismo juega un papel menos definido.

Herbert Marcuse fue un filósofo que alcanzó gran celebridad en los años sesenta entre una parte importante de la juventud intelectual, especialmente universitaria, en los países occidentales. Su pensamiento, aunque sigue fundamentalmente a Marx y Freud, discurre por variados cauces. El marxismo es para Marcuse una teoría crítica, y no una ideología. Enfrentándose críticamente con la situación actual de las sociedades capitalistas altamente industrializadas, Marcuse reconoce que las masas trabajadoras de tales sociedades se han integrado en gran parte en la estructura social neo-capitalista, de suerte que se plantea entonces la cuestión de la naturaleza y función de la enajenación, o alienación. Cabe preguntar, en efecto, si sigue habiendo enajenación cuando desaparece la conciencia de la misma. Como sostener que no la hay ya sería conformarse con la estructura de dichas sociedades, y como mantener que la hay a pesar de todo, o que debe haberla, equivaldría a hacer de ella una conciencia de enajenación sin realidad correspondiente, no hay más remedio que analizar las sociedades en cuestión para mostrar que bajo las apariencias no pueden suprimir las condiciones de la enajenación. El desarrollo tecnológico y la automoción han transformado el mundo hasta un punto que Marx no había podido sospechar. Han contribuido al desarrollo y afianzamiento de las sociedades capitalistas, pero ello no significa que éstas queden históricamente justificadas. La tecnología que está dirigida dentro de la sociedad capitalista avanzada permite integrar a las masas trabajadoras en el sistema, pero no por ello llega a liberarlas. El progreso económico puede resultar por ello un engaño. De ahí que sea menester buscar las posibilidades de una revolución liberadora por otros caminos.

Marcuse intentó conciliar con el marxismo la doctrina de Freud. La organización represiva de la sexualidad y del impulso de destrucción, controladas por el principio de realidad, podría ser desarmada ante el enorme aumento de la productividad económica. El mecanismo de la sociedad industrial, que constantemente produce dominio y destrucción, imposibilita una liberación semejante de los impulsos. El estado de bienestar social origina una paralización del antagonismo entre las clases, de modo que los comportamientos económicos, racionalizados y morales, necesarios para la reproducción del sistema, han gobernado el aparato psíquico y han producido el hombre unidimensional (1964). En este sistema están permitidos la tolerancia y los modos de comportamientos pluralistas públicos y privados, puesto que estabilizan complementariamente el sistema. Las únicas fuerzas admisibles que podrían superar el sistema, los marginados no susceptibles de integración (los discriminados raciales, los psíquicamente lesionados por los mecanismos del sistema, sobre todo intelectuales y artistas), tienen el derecho natural de los oprimidos a no acatar las reglas que de suyo originan la perpetuación del mecanismo de coacción social (1965).

5.9. El marxismo francés.

Tuvo su origen en los años treinta, propiciado por el viraje de la filosofía francesa hacia Hegel (A. Kojève), por una fuerte influencia de la fenomenología alemana y del existencialismo alemán, y por los primeros escritos de Marx, recién descubiertos.

Este tipo de interpretación de Marx, coloreada de existencialismo, influyó en el marxista Henri Lefebvre, quien colocó en el centro de sus reflexiones filosóficas la problemática de la alienación y la perspectiva de un "hombre total" futuro. Lefebvre adoptó, aunque de modo muy libre, el punto de vista defendido por Lukács en su obra *Historia y conciencia de clase*, compartiendo con ellos el menosprecio por el materialismo dialéctico y el marxismo cientificista, que le había llevado a volcar todo su interés en la obra de juventud de Marx. Éste había escrito que la filosofía se realiza al superarse a sí misma, y que se anula a sí misma al realizarse. El proletariado sería el encargado de realizar el plan de evolución humana que había sido concebido por la filosofía y de inscribirlo en el ser por medio de una acción revolucionaria. Según Lefebvre, la historia ni ha ratificado por completo, ni tampoco ha contradicho lo que Marx predijo. La revolución está en marcha en el mundo, pero por caminos inesperados. La filosofía está en crisis, pero no ha desaparecido, y al preguntarse por su destino Lefebvre se inclina por la hipótesis del nacimiento de una metafilosofía, entendida como una conciencia crítica de la cotidianidad alienada, característica de las sociedades actuales. Encontrará su expresión en una forma de discurrir que ya no será reflexión sino actividad. En ella volverá a encontrarse la unidad perdida hoy entre el decir y el hacer. Las controversias a que dará lugar esta metafilosofía se apoyarán sobre los elementos residuales de nuestro mundo: la juventud, el subdesarrollo, la marginación, sobre todo aquello que los grandes sistemas (Religión, Filosofía, Estado, Técnica) no han podido absorber.

Representantes del existencialismo de tendencia marxista fueron M. Merleau-Ponty (1908-1961) con su *Humanisme et terreur* (1947), y Jean Paul Sartre (1905-1980), con su *Critique de la raison dialectique* (1960), en la que declaró al marxismo como la "filosofía de nuestro tiempo", aunque señalando la necesidad de su complementación con el existencialismo como base para una antropología marxista. Representantes también distinguidos del marxismo francés fueron el heterodoxo Roger Garaudy, el estructuralista Louis Althusser y su discípulo N. A. Poulantzas.

5.10. El marxismo italiano moderno.

Contó con una tradición autónoma que se remontaba a Antonio Labriola (1843-1904), quien desde su concepción del materialismo histórico rechazó todo determinismo económico. Una figura importante del "marxismo académico" italiano fue también Rodolfo Mondolfo con su revisión de Marx combinando los principios marxistas y iusnaturalistas (Locke, Rousseau).

Sobre la base de esta tradición y como cofundador y dirigente durante muchos años del Partido Comunista de Italia, Antonio Gramsci (1891-1937) realizó un importante papel en la renovación del marxismo. Con su *Filosofía de la praxis* desarrolló un marxismo adogmático, rechazando el "economismo determinista" y el "mecanicismo fatalista". Al proseguir explicando el planteamiento de Labriola, Gramsci se volvió contra el esquema base-supraestructura en su interpretación rígida, y contra una disolución del marxismo en una sociología dialéctica vinculada a una teoría del conocimiento materialista. Para Gramsci, el marxismo es la unión de una economía política, de una ciencia política y de una filosofía. Su único principio es la comprensión de lo real como una lucha entre el hombre y la materia, entendiendo por materia todo cuanto ha sido configurado por el hombre y puede servir de punto de partida para una nueva praxis. Esa lucha se efectúa en la economía política entre el trabajador y las fuerzas productivas industriales; en la ciencia política, entre la clase dominante y la sociedad burguesa; en filosofía, entre la voluntad concreta del hombre y la situación real que tiene que transformar. Desde un punto de vista histórico, esta lucha se expresa en la aparición de un movimiento político sobre la base de una infraestructura

económica dada. El marxismo, como filosofía, no es otra cosa que la historia que toma conciencia de sí misma, y como la historia es la autocreación del hombre, su única realidad es la del hombre. Para Gramsci se necesitan intelectuales orgánicamente vinculados a las masas, que les ayuden a adquirir conciencia de sí mismas y de su vocación histórica al liderazgo, explicitando con rigor y críticamente la imagen del mundo que ellas llevan consigo. Esta imagen del mundo se distingue de todas las demás ideologías en que en ella se reflejan los intereses universales del hombre, y no los de un grupo determinado. Esta imagen del mundo tiene que penetrar poco a poco en la conciencia de las masas para proporcionarles una visión clara e impulsarlas a hacerse con el poder. El partido comunista lleva a cabo su educación y movilización.

Compañero de partido de Gramsci, Palmiro Togliatti (1893-1964) impidió que el marxismo-leninismo dogmatizado tuviera preponderancia en el Partido Comunista italiano. Una figura independiente del marxismo italiano fue Galvano della Volpe (1895-1968), quien después de la segunda guerra mundial se orientó hacia el marxismo desde sus principios intelectuales crítico-positivistas con sus obras *La libertad comunista* (1946) y *Rousseau y Marx* (1957).

5.11. El marxismo en Inglaterra.

El marxismo no se pudo imponer en el campo político inglés contra las tendencias socialistas, influidas por la tradición cristiana y por el fabianismo del laborismo inglés, aunque en el campo filosófico-teórico produjo sólo algunas manifestaciones aisladas contra el pensamiento pragmático-utilitarista y el neopositivismo posterior a la segunda guerra mundial. Fue en el ámbito de la economía política donde se dio una influencia del marxismo, que ha sido objeto de gran atención en la izquierda occidental, con autores como Joan Robinson, Maurice H. Dobb, Paul W. Sweezy, Paul A. Baran, Joseph M. Gillman y Roman Rosdolsky. En el campo de la historia ha sido fecundo el influjo marxista en autores como Richard H. Tawney, Christopher Hill y Eric Hobsbawn.

Entre los teóricos importantes del laborismo inglés, el marxismo se introdujo especialmente en los años treinta y cuarenta: Sidney y Beatrice Webb, representantes destacados del fabianismo, se aproximaron al comunismo en su vejez; Tawney proyectó unir el pensamiento cristiano con el análisis marxista de la historia; Harold J. Laski trabajó en una síntesis entre las trayectorias intelectuales utilitarista y marxista; y John Strachey investigó los problemas de la economía capitalista moderna en conexión con los teoremas marxistas. La izquierda marxista de Inglaterra de los años sesenta se agrupó, sobre todo, en torno a las revistas *New Left Review* y *The Socialist Register*, atendiendo en sus debates no tanto los problemas de la teoría de Marx cuanto los problemas económicos, históricos y culturales de carácter general.

5.12. El marxismo en los Estados Unidos de América.

El marxismo no penetró en profundidad en el pensamiento norteamericano, aunque los clásicos de la sociología americana acusan su influencia. Así, por ejemplo, Thorstein Veblen (1857-1929), además del pragmatismo y el darwinismo, amplió también el análisis de las clases y del capitalismo de Marx (1899). Durante la *New-Deal-Ara* de los años treinta hubo una corriente marxista, a veces trotskista, en la literatura y en la crítica cultural americanas (James Burnham y Sydney Hook), cuyos representantes, sin embargo, se apartaron del marxismo en la época de la guerra fría y lo combatieron enérgicamente. Terminada la época del maccartismo anticomunista de los años cincuenta, se hizo efectivo de nuevo el marxismo con los escritos de C. Wright Mills (1916-1962), quien, aunque no era marxista, aceptó en sus análisis la

concepción de la concentración de poder económico-social y de la sociedad de clases. En los años sesenta, la reflexión marxista se agrupó en torno, sobre todo, a revistas como *Monthly Review*, *Dissent* y *Transaction*, con temas de discusión como el análisis económico del capitalismo americano, los problemas del tercer mundo (Cuba), los problemas raciales, el urbanismo y el pauperismo en los EE. UU., la bomba atómica y la intervención americana en la guerra del Vietnam.

5.13. El marxismo español.

El marxismo español ha adolecido de un comienzo tardío, ya que la tradición anarquista fue predominante hasta la guerra civil de 1936. No obstante, hay que destacar la egregia figura de Julián Besteiro, especialmente con su *Marxismo y antimarxismo*. En el exilio posterior a la guerra civil y durante el franquismo se desarrollaron algunos intentos teóricos estimables, como los de Fernando Claudín con el 'eurocomunismo', Faustino Cordón con sus reflexiones sobre marxismo y biología, García Bacca con sus reflexiones sobre las ciencias y Adolfo Sánchez Vázquez por el lado más tradicionalmente filosófico. Manuel Sacristán encabezó el intento más serio de una renovación de los enfoques de Marx desde posiciones epistemológicas y políticas.

Bibliografía:

BAAS, E.: *Introducción crítica al marxismo*, Barcelona: Nova Terra, 1965.

BESTEIRO, J.: *Marxismo y antimarxismo*, Madrid: ZYX, 1968.

CALVEZ, Y.: *El pensamiento de Carlos Marx*, Madrid: Taurus, 1966.

CHAMBRE, H.: *El marxismo en la Unión Soviética*, Madrid: Tecnos, Madrid, 1966.

DIAZ, C.: "Marxismos hoy", en *Pensamiento*, 29, 1973, pp. 195 y ss.

ENGELS, F.: *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, Madrid: Ricardo Aguilera, 1968.

FERRATER MORA, J.: *Diccionario de Filosofía*, Madrid: Alianza Editorial, 1984.

HARNECKER, M.: *Los conceptos elementales del materialismo histórico*, Madrid: Siglo XIX, 1973.

KOUSINEN, V.: *Manual de marxismo-leninismo*, México: Grijalbo, 1966.

LUKACS, G.: *Historia y conciencia de clase*, Barcelona: Grijalbo, 1975.

MARCUSE, H.: *Discusión con los marxistas*, Buenos Aires: Proceso, 1970.

MARCUSE, H.: *El marxismo soviético*, Madrid: Alianza Editorial, 1969.

MARTINET, C.: *El marxismo de nuestro tiempo*, Barcelona: Península, 1971.

MARX, K.: *Contribución a la crítica de la economía política*, Madrid: Alberto Corazón, 1970.

MARX, K.: La ideología alemana, Barcelona: Grijalbo, 1970.

MARX, K.: El Capital 1, México: Fondo de Cultura Económica, 1973.

MARX, K.: Líneas fundamentales de la crítica de la economía política, Barcelona: Crítica, 1977.

MARX, K.: Crítica de la filosofía del Estado de Hegel, Barcelona: Crítica, 1978.

MARX, K.: La cuestión judía, Barcelona: Crítica, 1978

MARX, K.: En torno a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel, Barcelona: Crítica, 1978.

MARX K.-ENGELS, F.: Obras fundamentales I, México: Fondo de Cultura Económica, 1981.

MARX K.-ENGELS, F.: Obras fundamentales II, México: Fondo de Cultura Económica, 1982.

MAYO, H. B.: Introducción a la teoría marxista, México: Trillas, 1966.

MONNEROT, J.: Dialéctica del marxismo, Madrid: Guadarrama, 1968.

PARKINSON, G. H. R.: Georg Lukács, Barcelona-México: Grijalbo, 1972.