



Bajo el Volcán

ISSN: 8170-5642

bajoelvolcan.buap@gmail.com

Benemérita Universidad Autónoma de

Puebla

México

Hernández Ornelas, Pedro F.

El humanismo de Karl Marx. El pensamiento como espejo de la vida

Bajo el Volcán, vol. 13, núm. 21, 2013, pp. 61-92

Benemérita Universidad Autónoma de Puebla

Puebla, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28640302004>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

EL HUMANISMO DE KARL MARX EL PENSAMIENTO COMO ESPEJO DE LA VIDA

Bajo el Volcán, año 13, número 21, septiembre 2013-febrero 2014

Pedro F. Hernández Ornelas

Profesor investigador del Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades
“Alfonso Vález Pliego” de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla
pfhernan@prodigy.net.mx

Fecha de recepción: 10 de diciembre de 2013

Fecha de aceptación: 13 de enero del 2014

RESUMEN

Las vivencias propias dejan huellas en el camino; no siempre en la bitácora personal que lo registra. No en Marx: experimentó las mayores enajenaciones humanas y lo dejó plasmado en su obra, desenmascarada su perversión. Su vida fue de un guerrero: combate por la justicia con el trabajador y el marginado contra la voracidad del dinero y del poder, el pecado social del mundo contemporáneo, ataque frontal a la libertad, que es el mayor regalo de vida y dignidad humana. Su obra es también su humanismo: tiempos y espacios no nos separan... con él nos indignamos frente a la enajenación encerrada en toda injusticia.

Palabras clave: humanismo, libertad, justicia, vivencia, alienación.

SUMMARY

Personal existential experiences leave marks on our life course; not always in our written records. In Marx's case, his most profound experiences of alienation were the mayor ones of all oppressed people in the world and he analyzed and unmasked them all. His life was the one of a warrior: he fought against all injustice which the greed of power and the voracity of capitalism has brought about in our planet, destroying cultures and sacred values as well, aiming at the very heart of our freedom. His legacy is humanism: with him, beyond time and space, we fight with indignation on behalf of liberty and justice.

Key words: Humanism, freedom, justice, existential experience, alienation.

Al inicio de su obra *El Pensamiento de Karl Marx* (1956:13), J. Y. Calvez reflexionaba hace tiempo: “la Revolución francesa, el primero y mayor movimiento revolucionario de la modernidad, no sólo por su origen, en sus aspiraciones es europea” (Calvez, 1956:13); en ella las doctrinas (Estado, derechos del hombre y del ciudadano, etc.) anteceden a la rebelión. ¿Ha pasado lo mismo con el marxismo, el más grande movimiento ideológico revolucionario de alcances contemporáneos? A juzgar por éstos, pareciera que no. En Marx su pensamiento, la visión de una sociedad nueva y la estructura ideológica que la sostiene, al parecer surgen, sí, de fuentes, las más conocidas, del pensamiento y cultura de Occidente; pero empalman con un grito espontáneo de redención humana; no solamente europea y occidental. Ese grito se hizo oír por todas partes y sus ecos perduran con vitalidad inesperada (en medio de disentimientos y arrogancia), sosteniendo la esperanza de los indignados y los marginados del planeta frente a una ínfima minoría adueñada del capitalismo hegemónico.

Finalmente, esa lucha se convierte en la batalla por la dignidad humana y la de nuestro ambiente planetario, porque si “la historia de la naturaleza es la historia del hombre” (Marx), entonces ¡su dignidad es igualmente la dignidad de la naturaleza! Pero esa parte de la lucha civilizatoria que carga con la herencia espiritual de Marx es un caudal de demandas y enseñanzas, económicas y de justicia social, que surgieron gradualmente de la propia vivencia existencial. En Marx, vida y pensamiento son, a su vez, fuente y espejo de la propia existencia. Y en ese carácter sellan su humanismo. Su trayectoria es la del genial activista cuyos pasos despiertan con el mismo ritmo nuevas visiones del mundo, en trágico diálogo con sus propias frustraciones, su conciencia de las mayores “enajenaciones” que asedian a los humanos: la del orden religioso, pensamiento filosófico, orden político y vida económica.

Así es. La vida del ser humano, bajo las condiciones de explotación que promueve la economía dominada por el capitalismo resulta ya intolerable, y el grito por la emancipación de esa esclavitud es ahora realidad de indignación: esa es la verdad de un mundo nuevo porque ella es acción. Porque la primera verdad que conocemos de este mundo es nuestra praxis, nuestra manera real de vivir. Y el ser humano es así para vivir a la manera digna

del humano: hermanado con los demás seres humanos y con la naturaleza. En todo caso, ¿habrá alguien que no se haya sentido interrogado o provocado con lo que ha sido la propuesta de Marx? Rechazado o aceptado, el pensamiento de Marx conmueve al mundo; ha unido a los más alejados de muchas sociedades, ha dividido familias y naciones.

¡Y es que el reto que su propuesta societaria lanza al mundo sigue en pie! Muchas veces, nuestra verdad actual, nuestra praxis a lo largo de la vida no sólo es personalmente indigna y aberrante, sino estructural, comunitaria, política y económicamente injusta, contraria a la dignidad de nuestro propio ser. La realidad que revela todavía nuestra historia contemporánea, sigue en el camino de Prometeo encadenado: viviendo la enajenación de religiones mal comprendidas, filosofías tergiversadas, de políticas ajenas al bien común y de economías de vil explotación... “La misma Iglesia (católica) no ha respondido hasta hoy a la demanda de Marx” (Yves Calvez, marzo de 1988, en IMDOSOC, Cd. de México, Entrevista personal con el autor).

Si reflexionamos en lo anterior, por lo demás congruente en lo absoluto con el célebre *dictum* del propio Marx (1849: 4), “lo importante no es entender el mundo sino cambiarlo”, quedan dos cosas muy claras en nuestra mente; la primera, que la vena íntima del pensamiento de Marx no sólo es ideología (un complejo de ideas sobre el mundo que hay que construir), sino una propuesta filosófica, una búsqueda de causas profundas sobre el ser mismo del hombre como creador de la historia. La segunda, una filosofía de la libertad, que nace de experiencias vitales, muy personales, preñadas de pasión por la dignidad del ser humano y su vivir en un futuro de libertad, ante todo, para los seres más explotados en la sociedades modernas: los marginados, los proletarios. Con ello hemos abierto el camino del presente ensayo.

1.

Por una parte, proponemos reflexionar sobre las etapas de la vida de Marx, el filósofo social de la lucha contra la explotación humana enajenante de la libertad: una lucha que comienza intelectualmente con la crítica del llamado “Estado Cristiano” para descubrir allí la “alienación religiosa”: la de una

religiosidad usada, justificada y custodiada diligentemente por aquél (así lo dirá en su crítica de la filosofía del derecho de Hegel (1952: 261-313); y finalmente coronada con *Das Kapital*: la crítica de la “alienación económica” y el análisis (crítico) económico/histórico más brillante y completo que se haya escrito acerca del capitalismo inglés del siglo XIX. Obra en la que Marx cimenta la teoría filosófica/materialista de la historia con la dialéctica del materialismo. Para cuando Marx escribe su obra cumbre, ya otras dos formas de enajenación de la libertad lo habían confrontado en el camino hacia la madurez: la enajenación de la filosofía (idealista) y la enajenación de la política (del Estado burgués).

2.

De manera complementaria, reflexionamos en un Marx profundamente humanista que recoge de manera singular, oportuna, provocativa e inspiradora, la inercia del pensamiento judeo/cristiano unida al idealismo filosófico de su tiempo, no menos que a las inquietudes modernas de justicia social; y asimismo, en calificados pensadores y estudiosos de su pensamiento –entre otros, Bigot (1953, c.1), Calvez (1956: 55 ss.), Wetter (1958), Bochenski-Nimeyer (1958), etcétera–, cuya idea de libertad se debe entender, básicamente, dentro de los parámetros de la noción de libertad en la tradición del humanismo occidental: una fuerza o capacidad interior, inalienable y esencialmente distintiva de la persona y unida a la razón que entiende el bien y el valor y opta decididamente por él sobre toda potencia o dominio externo.

Por ella, el ser humano tiene en la intimidad de su existencia, la facultad de optar por algo contra cualquier determinante ajeno a ella (Brugger, 1983: 335-336). En esa tradición humanista e independientemente de cualquier ideología, la libertad arranca de la materia –que es también su instrumento–, es decir, de la esencial constitución del ser humano, pero la sobrepasa: otea el infinito, lo Absoluto, y aspira a ello, como dinámica espiritual anclada en ese ser. Al final del camino, quedará claro que las vivencias libertarias de Marx fueron cada una, a lo largo de su vida, el primer tramo en otros tantos pasos de su doctrina.

Sobre esto, por vía de ejemplo y autoridad, cito las propias palabras del Marx cercano a su muerte (*Das Kapital*, III-II, 255): “El dominio de la libertad comienza, realmente, primero, allí donde acaba el trabajo que determina la necesidad, sobre todo por las condiciones exteriores (al ser humano)”: ¿un eco de sus convicciones juveniles de lo trascendente? Así opinaba ya a los 17 años: “quien elija aquella clase de actividades que más puedan hacer en bien de la humanidad, jamás flaqueará ante las cargas que eso pueda imponerle” (Marx, 1982: 4 –en *Las reflexiones de un joven al elegir profesión*, Ensayo para su examen de Bachillerato de 1835, único texto publicado en español que conocemos de Marx antes de sus años universitarios–).

En este trabajo no nos dedicaremos a las secuelas inmediatas de la dialéctica de las diversas formas de alienación. Es decir, para poner los ejemplos más obvios, no hablamos del trabajo como mercancía; ni de la economía como dinero; ni de la fe como rezos y plegarias o de la religión como actos de culto; ni de la metafísica como imaginación subjetiva o la filosofía como abstracción arbitraria; ni sobre la política como formalismo de conducta cívica y elecciones con el Estado como dictadura legal.

HACIA LA LIBERACIÓN PERSONAL... Y HUMANA... LA RELIGIÓN

Marx nació en Tréveris (Trier, Maguncia) el 5 de mayo de 1818, “en la modesta casa de un burgués, calle Bruckenstrasse n° 10” (Carroll, 2002: 402), y en una familia judía de larga tradición rabínica ortodoxa rigurosa. Sus dos abuelos y su tío paterno, fueron rabinos (este último, precisamente en Tréveris) (Calvez, 1956: 20-54; Carroll, 2002: 402). Sin embargo, el ambiente del hogar era de indiferencia religiosa. Las notas y anécdotas que a continuación resumimos tienen la misma fuente, también en deuda, como en el caso de muchos otros estudiosos de Marx, en la reconocida biografía de Franz Mehring (*Geschichte seines Lebens*, 1918, Luipzig; 5ª ed., 1935, trad. inglés).

Irreligiosidad o ligereza y frivolidad en asuntos de religión constituían un clima ordinario para la burguesía de la Alemania Ilustrada: un protestantismo “liberal”... “Protestantes a la Lessing” (decía Edgar von Westphalen,

amigo de Hirshel Marx, padre de Karl, a propósito del tema). Hirshel se bautizó (1816) poco antes de que Karl llegara al mundo y, ya luterano, Herr Heinrich Marx, un jurista socialmente aceptado en su tiempo. Tréveris era entonces una pequeña ciudad de 12 mil habitantes (en 2002 ya contaba con 100 mil), aunque de enorme herencia histórica, como es sabido. El estatus social de la familia dejaba en claro los motivos de su bautizo en el cristianismo reformado. En la práctica, la irreligiosidad fue para Marx lo normal en su vida, desde la infancia. Por lo que sabemos, la ausencia de lo religioso nunca le afectó mayormente en lo personal. Por otra parte, quizá la vida “a-religiosa” hará después que se exprese de la religión, con menos apasionamiento de odio y saña contra el cristianismo –a diferencia de otros pensadores ateos–, pero manteniendo siempre la severidad del juicio crítico acerca de la religión uncida al yugo de poderes mundanos.

Los estudios de bachillerato habían convertido a Marx en un apasionado y voraz lector de gran erudición: Ludwig Von Westphalen, su mentor –director de su bachillerato (y ¡futuro suegro!)– lo había llevado a conocer las mayores obras que marcaban la época; la Ilustración francesa y alemana. Entonces también conoció a los primeros pensadores socialistas. Probablemente, todos estos fueron los faros de su vocación más profunda: luchar por la libertad para vivir en justicia. En otoño de 1835 decidió matricularse en la Universidad de Bonn, Facultad de Derecho. Los estudiosos de su vida registran ese primer año universitario de Marx como un periodo de inquietud y actividad singular: ingresó al Club de los Poetas (le publicaron dos poemas) y también a la corporación estudiantil “Borussia”, se batió en duelo –como lo hacían no pocos estudiantes para llevar en su rostro alguna “señal de honor y valor”– y muy posiblemente fue también influenciado por las ideas de Wyttenbach, notable activista político anti-prusiano, ya famoso desde 1830 (Calvez, 1956: 22). Tal vez por su influjo o por el deseo de escuchar de cerca los ecos del genial pensador del idealismo, es decir, Hegel (muerto en 1831), Marx decidió pasarse a la Universidad de Berlín para continuar su carrera de Derecho. De allí data su amistad temporal con Bruno Bauer, teólogo ateo que ejerció sobre él considerable influencia por breve tiempo.

En la Universidad de Berlín fue alumno del maestro Savigny, eminente conocedor del Derecho Romano. Sus lecturas críticas se hermanaban también con las enseñanzas del doctor Gans –profesor enemigo de Savigny–, cuyas lecciones también escuchaba, desde su primer año en la capital alemana. Su mayor interés era el estudio muy puntual de sus cursos, como lo muestra en memorable carta a su padre. Con esto descuidó mucho su salud hasta que la debilidad lo llevó, por consejo de su doctor, a descansar por semanas fuera de Berlín, en Stralow (Marx [10 de noviembre, 1837], 1982: 5-13).

Parte de las lecturas de Hegel ocurrieron en esos primeros meses universitarios de Berlín; después de algunos ensayos literarios. Pero las obras mayores de Hegel ocuparon apasionadamente su atención, durante una larga y fructífera convalecencia lejos de las aulas. Fue entonces, a pesar de que le disgustaba personalmente su estilo, cuando realmente estudió a Hegel:

Abandonado ya el idealismo –que, dicho sea de paso, había cortejado y nutrido con el de Kant y Fichte– [cuenta Marx a su padre], me dediqué a buscar la idea en la realidad misma. Si antes los dioses habitaban sobre la tierra, ahora se habían convertido en el centro de ella [...], durante mi enfermedad estudié de cabo a rabo a Hegel y a la mayoría de sus discípulos [...] Quise una vez más sumergirme en ese mar proceloso, a pesar de que su melodía barroca no me agradaba (Marx [octubre 1837], 1982: 10).

El resultado de esa temporada de convalecencia y el estudio profundo de Hegel fue algo que Marx nunca hubiera imaginado:

[...] fui a dar a un singular club de doctores: “Doktor Club” (cuyos miembros se llamaban entre sí con algún título de burlona distinción), entre ellos algunos profesores de la universidad y el más íntimo de mis amigos berlineses, el Dr. Rutenberg (Marx).

En las discusiones allí sostenidas se han ido revelando algunas concepciones polémicas y me he ido sintiendo cada vez más encadenado a la actual filosofía del mundo [Hegel] a la que había creído poder sustraerme: todo lo

ruidoso había enmudecido y me sentía asaltado por una verdadera furia irónica al ver cómo podían suceder tantas cosas que antes había negado (Marx [octubre 1837], 1982: 11).

Según lo muestran sus publicaciones de juventud, uno de los resultados de las lecturas y estudio sobre Hegel y sus discípulos es la *Crítica a la Filosofía del Derecho del Estado de Hegel* (1843), escrita muy poco después de su frustrada experiencia como editor de la *Gaceta Renana* (*Reinische Zeitung*), prácticamente su primer empleo profesional importante, después de unos meses en Bonn, cuya Universidad había ofrecido (y muy pronto expulsado, por pretextos religiosos del Estado) un tiempo a Bauer, amigo suyo, como se dijo antes, y al que luego rechazó en definitiva tras dura polémica.

El enfrentamiento con la enajenación religiosa debe mencionarse en primer lugar, al hablar de las mayores experiencias existenciales de Marx, porque cuando él da los primeros pasos de madurez de pensamiento al iniciar su carrera universitaria, su atenta lectura de Hegel, ya mencionada, se une muy de cerca al encuentro con una religión manipulada por el Gobierno: la enemiga del ministro prusiano de Cultura (Nohl y su odio a la “Izquierda Hegeliana”) resultó ser la puerta a tal encuentro como vivencia personal. Y muy poco después (1842), algo semejante ocurrirá en Bonn—donde Marx esperaba trabajar ya graduado—, cuando otro funcionario del gobierno prusiano (Eichorn) se opondría a Bauer, amigo cercano a Marx con quien esperaba trabajar en dicha Universidad, a quien finalmente ese ministro despojó de su cátedra de Teología.

Para Marx, aparentemente, allí se encarnaba la manipulación de la religión para los fines de la política que iba siendo dominada, de manera gradual, por el Estado prusiano. Casi al terminar su carrera universitaria, entabló amistad con Feuerbach (por mediación de Bauer, todavía) y con la crítica del pensamiento materialista de ese brillante ensayista y crítico de la teología protestante de su tiempo, al parecer, Marx redondeó su visión de la alienación religiosa. ¿Cómo se completa esa experiencia?

Poco después de terminar su tesis doctoral, Marx (1841) trabajó, entre otras cosas, una crítica que él juzgaba fundamental (por ver allí el origen de

las otras formas de alienación humana) al estudiar y criticar, como se dijo, el pensamiento de Feuerbach; pero sin que tal enajenación constituyera, repetimos, un problema que lo agraviara de manera personal, antes del comienzo de su madurez intelectual. Marx la denunció apasionadamente: se trata de la confrontación con la mentira religiosa del Estado a sus ciudadanos (y, en último término, del poder político a la persona humana), utilizada a favor de la legitimación de su autoridad. Con respecto al propio Marx, si su irreligiosidad o ateísmo práctico se considerase “liberación” de la enajenación religiosa, entonces puede ser correcto llamarla “su regalo de nacimiento” (Calvez, 1956: 23). No creo que así sea. En todo caso, la historia de esa crítica (de la alineación religiosa) y la de las otras dos formas de enajenación que marcan el camino hacia la plenitud de su pensamiento resultan importantes para comprenderlo.

Marx considera que la experiencia de la enajenación religiosa es la primera y más importante para entender cualquier otra forma de enajenación humana, aunque la considere secundaria en la praxis del trabajo, frente a la enajenación económica. Como vivencia personal, insisto, no parece posible relacionarla directamente con la irreligiosidad que, al parecer, él vivió desde su infancia. A no ser, tal vez, como si ella –la enajenación religiosa– fuera el medio efectivo de pasar la vida con menos sentimientos de vejación y frustración cuando una persona llega a comprender la manera profundamente vil con la que el Estado quiere legitimar su explotación en el ser humano: imponiéndole siempre su ley como si fuera la ley de Dios. Al menos así parece haber ocurrido el encuentro vital de Marx con lo que considera “la religión como forma de alienación –el opio del pueblo–”. Nótese de paso: no habla directamente de la religión en sí misma, sino de ella como praxis desvirtuada íntimamente por la manipulación del poder, cualquier poder. Pero eso cambiará.

DE LA VIVENCIA A LA EXPRESIÓN –LA ALIENACIÓN RELIGIOSA–

Yves Calvez –siguiendo a otros y sin objeciones reconocidas– formula el pensamiento de Marx sobre la enajenación religiosa del modo aquí sintetizado (Calvez, 1956: 55-56; Marx [1843], 1982: 319-440):

Considerando que el Estado lleva consigo la acepción de personas y privilegios de carácter religioso, es en sí mismo una contradicción viviente como tal:

- a) se sostiene por principios profanos y otorga privilegios religiosos
- b) porque la dualidad de existencia “ciudadano” y “hombre religioso” (en lo privado) es el signo de la más profunda contradicción en la existencia del Estado
- c) –la religión– no puede explicar eso último porque su crítica implica la crítica de la realidad profana (en ella anida su raíz): la religión aparece allí; es algo secundario
- d) esa crítica demuestra que la religión no puede ser constitutiva de la realidad humana, es intrínsecamente la escisión del humano, ya que toda realidad es sólo material.

Dos cosas hay que notar en el conjunto de este hallazgo, además del carácter menos lacerante para Marx en lo vivencial (dada su irreligiosidad): en efecto, a diferencia de las otras formas de enajenación (que también marcaron el camino de sus ideas), Marx mostró pasión al hablar de ella, pero al parecer, se dijo, la vivió con menos intensidad. Dicho eso, lo primero y más obvio en la identificación de la alienación religiosa es la definición de la religión como contradictoria a la condición misma del humano. Esto es ya la expresión de una convicción de la unicidad de lo real en la materia (de algún modo, hasta la materialidad o intimidad del espíritu con la materia), convicción que parece ganada por Marx en su lectura y relectura de Epicuro al terminar su tesis. ¿Es esto realmente un reduccionismo total a la materia? ¿Lo aclaró Marx estrictamente en algún escrito? La separación explícita de Marx del materialismo mecanicista (positivista) lo desmentiría.

La expresión de la contradicción entre religión y naturaleza (humana), a mi entender, resulta la culminación no tanto de una vivencia, sino más bien de una propuesta coherente con un proyecto nuevo de sociedad humana que va surgiendo en la mente de Marx: una vida en libertad sin la intromisión de poder alguno. Las proposiciones de Epicuro, recogidas por Lucrecio (Lucretius, *De Rerum Natura*, “De la naturaleza de las cosas”, lat.), sobre la no intervención creacionista y la conservación de la materia, fueron el timbre que tuvo de inmediato en la mente de Marx, el eco y la

confirmación científica de la “alienación religiosa” que él desenmascara en la política del Estado prusiano (Epicuro, I,13-15; Lucrecio, 5-9; 916-1448; ap. Bellamy-Foster, 2000: 36-39).

Eso conduce a Marx a tratar lo puramente espiritual como algo ajeno a la realidad, a la materia, algo que impide al ser humano tratar genuinamente con la realidad material, ¡aparentemente sin ningún obstáculo! Así, en la lógica más acendrada del materialismo de su tesis (el que Marx descubre en Epicuro) se lograba “poner a Hegel de cabeza”. Todo ello, por más que en su vida personal –su praxis– Marx, al igual que Epicuro, no dejó rastro de algún desdén por la nobleza de intenciones, ni de olvido por la inviolabilidad de la libertad. Por el contrario, lo que ese materialismo implicaba, también, era la denuncia de otra alienación: ¡la filosófica!

El encuentro con la enajenación religiosa implicaba, efectivamente, la crítica del “Estado-Espíritu Absoluto” de Hegel: el Estado como manifestación “fenoménica” de la Realidad única (Espíritu) del idealismo del filósofo. Sin embargo, no era suficiente mantener la enajenación religiosa en el horizonte del Espíritu, eso sería permanecer en un materialismo meramente intelectual (como Feuerbach, al que ya aludimos).

En los tres párrafos anteriores se expresa la visión personal de Marx acerca de su convicción de la realidad de la materia, legado inobjetable de la doctrina del materialismo de Epicuro, objeto de su tesis doctoral.

Lógicamente, para Marx, el encuentro crítico de todo ser humano con otras formas de enajenación (para poder superarlas), sólo sería viable por la naturaleza dialéctica de la propia materia. El ser humano, la vida misma como verdad de su existencia (su praxis) en todo momento conocido (tesis) –como ocurre en el devenir de la naturaleza–, no se da ni se entiende sin la contradicción (antítesis) de lo dado (i.e. su “dejar-de-ser-así”) en el momento anterior; para el tránsito (síntesis), a algún “nuevo-ser-así”... y ahí, en cada paso de cada ser humano y de cada cosa, la vida estará siempre frente a la muerte: *sempiterna lex* (ley perenne, lat., Epicuro) como condición de “ser-así” en el mundo: el existir como un proceso de aquello tal vez eternamente gran desconocido, la materia.

Ambas obras, *Filosofía del derecho del Estado* (Hegel) y *De las Cosas de la Naturaleza* (Epicuro) habían sido la pista del encuentro con la primera

forma de enajenación del ser humano. Pero, según parece, vemos que aquel “encadenamiento a la filosofía (hegeliana) del mundo” y el asalto de aquella “verdadera furia irónica”, ya recordados (Marx, 10 de noviembre de 1837), dejan también en él otra convicción muy firme: la de la dialéctica como camino del conocimiento. Y, de ahí, la necesidad absoluta de la crítica para sostenerlo. Si la dialéctica es la expresión de la ley de la naturaleza, será por lo mismo. Ley de su historia (que es también la del ser humano): la enajenación humana es algo que siempre estará presente; pero así debe también estar (por la crítica) la lucha por superarla.

De la alienación filosófica

Por lo que conocemos a través de sus escritos, la enajenación filosófica (la del idealismo hegeliano) se revelaba apasionadamente (Hegel, 1837: 10) como algo adverso. Y eso corresponde a sus lecturas y discusiones entre los amigos y compañeros de estudios del “Doktor Club”, aunque la formulación más puntual, la crítica a tal enajenación sólo parece formularse con claridad pocos años más tarde: hasta su rompimiento con Bruno Bauer y la crítica a Feuerbach (1844-1845). Pero hay algo más: por el tiempo de elaboración de los escritos que la revelan y la conjuran, es razonable decir que Marx experimentaba él mismo la vejación de ambas vivencias: la de la enajenación de la filosofía (idealista) y la de la política (del Estado). Y esto desde sus últimos años como universitario. Sin embargo, la segunda, la enajenación política, la vivió más agudamente a partir de su exilio a Francia, al ser despedido como editor de *La Gaceta Renana* (Calvez, 1956: 25-28). Hablemos primero de la experiencia de la filosofía idealista.

En la identificación de la alienación de la filosofía hay rasgos que son eco de las palabras que Feuerbach había escrito antes de que Marx polemizara con él: “nosotros los alemanes estamos en la vanguardia del pensamiento filosófico de nuestro tiempo; pero siempre hemos estado en la retaguardia de su historia”... (ap. Calvez, 1956: 105). He aquí la síntesis de su pensamiento sobre la enajenación de la filosofía (Calvez, 1956:103-104; Marx, 1982: 73-146; 147-8; 491-504). En resumen:

- La filosofía de la época, el idealismo, propone (idea) al hombre como sujeto real de la historia; sobre ella actúa, pero sólo con las ideas. Y eso es una contradicción con la realidad: la presupone como objeto antes de poder reconocerla
- La realidad objetiva se manifiesta como dinamismo; pero si únicamente la contempla, la filosofía materialista será sólo contemplativa:
 - Uniendo lo mejor de ambos (idealismo y materialismo) hay que decir que el ser humano es realidad al actuar (deviene verdad al existir, en su praxis); y así (realidad objetiva) es sujeto de la historia en la cual su actividad crea objetos también
 - Como tal, la filosofía (idealista) resulta así una tentativa de justificación de una política, la del Estado prusiano, ya desfasado por las revoluciones recientes... y con ello, la escapatoria “a pesar de su carácter cómico sólo lleva a un modo singular de existir: el de filósofo o ideólogo” (ap. Calvez, 1956: 103): ¡un miserable enajenado!

No es preciso elaborar más: la síntesis de los textos de Marx sobre el tema, elaborada por reconocidos estudiosos de su pensamiento, supera lo que aquí podría yo comentar complementariamente.

La alienación política

Hemos dicho que las experiencias personales de alienación política llegaron desde que Marx decidió unirse a la “izquierda hegeliana” de los universitarios de Berlín: un grupo de jóvenes brillantes, objeto de las sospechas y enemistad del ministro prusiano Nohl (1836-1840). Ahora, examinemos brevemente cómo caracteriza Marx esa otra forma de alienación que llega a su vida (junto a la alienación de la filosofía), no mucho tiempo después de la enajenación de una religiosidad manipulada por el Estado.

La identificación de la enajenación política tiene en Marx muchas circunstancias que la preceden, las cuales resulta interesante conocer, además de la enemiga de funcionarios prusianos que resintió en la llamada “Izquierda Hegeliana” ya mencionada. Desde los días de su secreta promesa de matrimonio –con Jenny–, todavía en Bonn, Marx empezó a convencerse de la imposibilidad de una revolución alemana: existía allí el pensamiento

radical, y precisamente por ese radicalismo, era imposible concentrarse en una lucha política regional o nacional. ¡Tenía razón Feuerbach! Hemos dicho ya que su despido de la gestión editorial de la *Gaceta del Rhin*, lo llevó a la decisión de exiliarse en París: allí, volvió a acercarse a Ruge, como en el pasado reciente.

Para ese tiempo tenía claro que lo que estaba en juego era el bienestar del hombre, simplemente. Una política global hacia nuevas visiones del Estado: esa será la tarea de los *Anales Franco-Alemanes* (1843). De lo que se tratará, en adelante, es de una verdadera “revolución social”. La sociedad debe determinar al Estado y no al revés. Seguirá desde aquí el contacto con los obreros alemanes refugiados en Francia –que lo conmueven profundamente– y de allí la consolidación de su fraternidad con ellos (movimiento de Weitling: Liga de los Justos)... y, tal vez desde entonces, sus primeras inspiraciones del real movimiento comunista.

Sus experiencias de decepción política se refuerzan con el encuentro y amistad que sostiene con F. Engels. Éste nace en Barmen, Westfalia (el 1 de noviembre de 1820): de familia de propietarios burgueses, pronto pierde su religiosidad luterana. El proletariado del Ruhr (acero y carbón) lo conmueve y colabora en la *Gaceta Renana* y se junta con la Izquierda Hegeliana. Al encontrarse Marx y Engels en París, discuten y redactan *La Ideología Alemana* y *La Sagrada Familia*. Engels, por su parte, es autor único de *La Situación de las clases obreras en Inglaterra* (1844-1849) y de los *Principios del Comunismo* (1847). Sin embargo, en 1845 Marx deberá exiliarse de nuevo: sus simpatías revolucionarias (*El 18 Brumario de Luis Bonaparte*) causan el rechazo de Francia a su permanencia en París. Así, Inglaterra será su último y definitivo destino... Para entonces, como todos sabemos, la colaboración de Engels habría logrado el fruto más conocido del pensamiento marxista y, sin duda, el de mayor influencia en el desarrollo de la problemática social de la modernidad hasta el presente: el *Manifiesto Comunista* (Bruselas, 1848; Marx, II, 182-982). El Estado es, indudablemente, el enemigo; ¿será la política el arma realmente efectiva y la única capaz de someterlo?, ¿no será ella, como *leit motiv*, más bien, otra forma de sometimiento de la libertad? Tal vez ya no para el joven Marx.

Por lo que toca a la descripción de esa enajenación política, Marx elabora esta formulación –aquí en síntesis– (Calvez, 1956: 261; Marx [1843: 261-313], 1982: 319-438). Este es su pensamiento:

- La política, en la vida del ser humano, es una escisión entre vida ciudadana y vida de trabajo (para satisfacción de necesidades): como mediador entre ambos quehaceres
- El Estado político es una contradicción porque es exterior a la sociedad en la que pretende mediar, porque el Estado es impuesto o dominado por una clase social que quiere dominar a otras en la vida de trabajo (por la política). Esa contradicción del Estado sólo puede superarse ¡despojándolo de su carácter político!

Tal era el reflejo de las vivencias de Marx, cuando él comenzó su vida de madurez como marido y cabeza de una familia; inició su camino en el destierro, en la pobreza y la privación de comodidades y servicios que antes no había sufrido y que en esos momentos significaban el horizonte de su andar, al lado de su fiel esposa Jenny, su amor más profundo desde los tiempos del *Gymnasium* de Tréveris. Pero, ¿qué es en sí alienación o enajenación?, ¿qué representa?

Examinada en su circunstancia, toda alienación puede definirse como un despojo interior, una vejación de naturaleza anímica, pero de raíces materiales, claramente reconocida por la reflexión y en el sufrimiento. Hablando específicamente de la alienación política, Marx la llama, indistintamente, a veces, “ilusión” (Marx, ap. Calvez, 1956); lo es, por el error que encierra con la genuina condición humana. En último término, como se verá, esas ilusiones (que deforman la verdad con perjuicio del sujeto social) aparecerán como algo inseparable de la explotación económica. Por consiguiente, según él, la alienación económica es el enemigo capital de la persona humana y de la naturaleza, para una vida en libertad. Es alienación originada en el trabajo, que es la verdad del mundo social en acción humana sobre la materia (la praxis humana): es decir, sobre lo real: lo único objetivo (es decir, sensiblemente percibido por el ser humano) en la naturaleza. Pero, a juzgar por sus escritos, lo que Marx concibió al

estudiar los textos de Epicuro; antes de la alienación económica existe el peligro de otra enajenación quizá más profunda: la alienación religiosa (ya descrita en los rasgos de su encuentro con la manipulación política de la religión). Aparentemente también la primera, entre las vivencias personales de enajenaciones cuya mentira y superación va a ser la dinámica de su activismo intelectual: la razón de su pasión profunda por la libertad del ser humano.

Quizá no sea impertinente volver de nuevo a fondo sobre la raíz o fundamento de estas vivencias personales. A diferencia de lo que ve Demócrito, Marx, lo vimos antes, encuentra en Epicuro una visión materialista de la naturaleza que contradice la visión idealista de Hegel (y la filosofía de tiempo) de modo inobjetable: en efecto “todo lo que conocemos del mundo lo recibimos por nuestros sentidos, y eso que conocemos es la naturaleza (en suma, la materia); pero –como dice Epicuro– ‘la naturaleza sólo la conocemos ‘como pasa’, como un acontecer” (ap. Bellamy-Foster, 2000: 132), es decir, *¡en proceso!* Hay, pues, conocimiento: un apropiarnos, de alguna manera, de algo de la realidad, de la verdad del mundo. Pero, “teniendo muy presente el *dictum* de Hegel, ‘la verdad está en el todo’ (es decir, en la *constitución* del conocimiento y en el *modo* en que conocemos)”, hay que reconocer que “el movimiento de la naturaleza (la dialéctica de los estadios del ‘ser-así’ de todas las cosas), es propio de nuestro conocimiento y es también algo de nosotros mismos, en cuanto pertenecemos a la naturaleza” (ap. Bellamy-Foster, 2000, l.c.).

En ese hallazgo de la visión de la naturaleza en Epicuro no sólo está la razón del abandono de Marx a la filosofía hegeliana (en la cual el Espíritu es la realidad en sí), sino también la esencia del pensamiento de su materialismo dialéctico. De ahí también la centralidad e importancia de la “praxis” (en el pensamiento que va madurando en la mente de Marx) para el materialismo de la historia: el presente, “el aquí y ahora” que es la realidad cognoscible, es radicalmente “la praxis” (activa y pasiva) de la naturaleza y del ser humano en ella y con ella. Y es precisamente en esa praxis, en la primera verdad del ser humano, donde se revela la perversidad y la naturaleza inhumana de la alienación económica. He aquí sus rasgos.

De la alienación económica

La alienación económica es la forma fundamental de alienación en términos de la estructura de la praxis (es decir, en el trabajo del ser humano). Así se revela en la vida de los pueblos –para Marx–, como el más poderoso de los obstáculos a la dignidad de la existencia humana: una vida en libertad y justicia.

Las demás alienaciones pueden aparecer en las superestructuras de la sociedad, las otras grandes “tareas” (o instituciones superiores del mundo social, además de la economía), a partir de la praxis (la verdad) de los humanos en la naturaleza y con ella. Adviértase, de paso, que tales instituciones, aunque se llamen de “superestructura” no son “secundarias” en importancia frente a la economía, por más que la pretensión hegemónica del capitalismo actual lo pretenda.

Sin embargo, estudios relativamente recientes e investigadores muy prestigiosos han elaborado con rigor el análisis de otra forma de enajenación (también fundamental en Marx), la “alienación de la naturaleza”: antecedente esencial para entender y superar las demás formas de enajenación humana. Esta última es el objeto de los últimos trabajos de Marx en sus estudios más profundos de la obras de Darwin que completaron su visión del metabolismo social (ya propuesta en *El Capital* (Marx, 1981: 949-950) y la sustentabilidad de la vida humana en el planeta: con ello se revela ahora la contribución decisiva del pensamiento marxista al avance teórico de la ecología contemporánea (Bellamy-Foster, 2000, VIII-IX: 141; Burkett, 1999, c.1). Y, además, se pone de manifiesto –contra la indiferencia de algunos “doctrinarios” del marxismo– la actualidad del marxismo crítico en la investigación sobre la conservación del planeta Tierra y la sustentabilidad de la vida humana en ella.

Es bien sabido que la expresión más rigurosa de la alienación económica está ligada al análisis científico de la plus-valía, logrado, en gran parte, desde el primer volumen de *El Capital*, un análisis aún no superado del capitalismo liberal del siglo XIX y la visión certera de muchas de las graves consecuencias y maneras de su evolución hasta el presente: así lo muestra su enorme producción de escritos sobre la plus-valía, posteriores a la publicación de su análisis fundamental del capitalismo (*El*

Capital, 1982-84, vols. 1-3; Marx, *El Capital*, vol. IV, 1980-89). La definición de la alienación económica es más compleja porque no sólo implica la definición del trabajo alienado, sino la crítica de las estructuras que lo crean y lo mantienen: es decir, la crítica de la economía política, la crítica de la economía del capital y la de la teoría del valor. Pero anteriormente a esas tres críticas, ya Marx había formulado también una descripción crítica de lo que podríamos llamar “alienación social”, indispensable para entender la concepción marxista de “clases sociales”. Se tratará primero esta última:

De la alienación social

Marx habló de ella en diversas obras anteriores a *El Capital* (*El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*, *La Sagrada Familia*, *La lucha de Clases en Francia 1848-1850* y el *Manifiesto Comunista* (Marx, 1989). He aquí un resumen de su descripción (ap. Calvez, 1956:186-187).

1. El Estado surge como una condición ilusoria entre el ciudadano –el hombre, sujeto privado– y los otros ciudadanos: eso es pura ilusión porque el Estado puede ser monopolizado por una determinada clase social; la reconciliación de sus intereses es ilusoria
2. La reconciliación sólo será posible por la revolución de una clase social, el proletariado, lo cual permitirá también la superación de la alienación económica. La sociedad civil aparece dividida consigo misma: dejando aparte sus relaciones políticas, los hombres reales, los ciudadanos, aparecen como divididos en clases que luchan entre ellas mismas
3. La sociedad históricamente real –el sujeto de la historia– se caracteriza por la oposición de las clases sociales y su lucha.

Es necesario recordar, ante todo, la idea de “clase social” en Marx. Según sus propias palabras,

[...] en la medida que millones de familias campesinas viven en condiciones económicas que las separan unas de otras y contraponen sus modos de vivir, sus intereses y su cultura con los de otras clases de la sociedad, constituyen una clase. Pero no son una clase social mientras sólo exista entre ellos un

lazo de semejanza de vida y la semejanza de sus intereses no cree entre ellos una comunidad, algún lazo de nacionalidad y *ninguna organización política* [...] [itálicas mías] (Marx, 1928: 182)

Según eso, parece que el acento fundamental de la idea de “clase social” está en la conciencia de clase (Calvez, 1956: 198). Y, además, se trata de “la conciencia de clase” revelada, plasmada en “organización política” u otra forma de agrupamiento claramente identificable.

La descripción de la conciencia de clase, ateniéndonos a lo que Marx expresó con claridad, resulta así un fenómeno que revela a su vez otro más complejo: la dialéctica de la praxis del trabajo humano. La toma de conciencia emerge de la semejanza de la condición humana vulnerada de alguna manera que el sujeto reconoce también en otros semejantes a él: esa semejanza es un índice de algo que la plenitud personal del sujeto social ve como perdido –algo ausente de su “bienestar en normalidad”–. Estamos así primero, frente a la enajenación “meramente contemplada” del trabajo que Marx critica en Hegel y, de paso, en Feuerbach y la Izquierda Hegeliana: la antítesis meramente pasiva del trabajo en la economía, frente a su visión general del trabajo: acción del ser humano (íntegramente considerado) con la naturaleza para su transformación y ordenada “gestión” (*stewardship*, ingl.).

El paso de la decisión de la voluntad a la síntesis esperada es acción, pero acción que surge de la confrontación de una antítesis activa (no pasiva o contemplada): aquella que aparece cuando entre los seres humanos hay alguna expresión de rebelión, de lucha, que en la cita mencionada (Marx, 1928: 1829) para superar la alienación sentida por el humano, es lo que Marx llama “organización política”, como expresión de conciencia (de clase).

La verdad del trabajo, su praxis, resulta, bajo aquella, una “praxis alienada”: el trabajo humano como forma de explotación, de dominación, como se dijo antes. A mi juicio, aparece claramente que la praxis del trabajo humano conlleva esa conciencia de clase manifestada en la protesta organizada, es decir, la presencia interior de la dignidad humana conculcada (ofendida, vulnerada) y por lo mismo, dinamizada para superar la situación de injusticia.

Esa alienación (económica) acompaña siempre otras formas de enajenación humana; pero su reto y la lucha por superarla, con el tiempo, quedará como el signo de identidad y consigna de lucha inspirada por la ideología o pensamiento que usualmente se designa como “marxista”. Y esto, vale recordarlo, a pesar de que son varios los analistas y concedores del pensamiento de Marx que dicen que “él no siempre distingue con rigor la división de la sociedad en ‘clases’ y la división orgánica en ciertas sociedades en ‘estamentos’, ‘órdenes’ o en ‘corporaciones’” (Calvez, 1956: 198). Vemos, en suma, que alguna forma de “organización política” (expresión social efectiva de la subjetividad inconforme ante el bien de todos) revela, por la praxis, la conciencia de enajenación que vulnera la dignidad humana, comenzando –en el horizonte del materialismo doctrinal–, por la alienación económica.

En todo caso, aunque la discusión académica sobre el concepto de “clase social” parezca interminable, muchas muestras de “conciencia de clase” y de profundas divisiones de clases sociales, hoy más graves que en el pasado reciente del mundo, conforman gran parte del horizonte de la vida de los humanos. Prueba contundente de esto son las guerras, la violencia y las revoluciones actuales.

Enseguida, el resumen de la propuesta que Marx formuló acerca de la alienación formalmente “económica” (ap. Calvez, 1956: 239-241); (véase: Marx, Mss.1844, Ed. 1982, 557 ss; Hegel, Ed.Lasson, 1949:145-46; Ed.Zubiri, 1935):

De la alienación económica formal

El trabajo alienado

En la economía capitalista, el trabajador está alienado de lo que produce, alienado de la naturaleza, de su trabajo y de sus semejantes. Quien no es un trabajador, lo está también: se halla alienado de sí mismo porque pierde contacto con aquello que lo humaniza: el acto productivo –así llamado por Marx– *o sea la aplicación de la energía del ser humano sobre alguna forma de energía de la naturaleza, de lo cual emergen nuevas formas de “ser-así” en el mundo; en el propio sujeto agente (persona) o en “otros”: seres que pueden ser también semejantes al agente (persona), o bien nuevos seres del cosmos*

producidos por la acción del ser humano [itálicas mías]. Este proceso, que constituido por el trabajo del hombre es lo que se conoce como “metabolismo social”, es la dialéctica de la interacción entre la persona humana (individual grupalmente) y el resto de los seres del cosmos. Un proceso que revela, a cada momento, la verdad (praxis) del trabajo humano o interacción del ser humano con ella, en el espectro de objetos con los cuales cada persona llegue a relacionarse.

La economía política clásica (hasta 1850), en su versión europea, desconoce el problema. La excepción está representada por la economía “escolástica” de la llamada “Escuela de Salamanca” y otros pocos pensadores (Schumpeter, 1971: 166-167). La base filosófica moral (especialmente en la Escuela Escocesa) de tal economía es, en realidad, sólo una ideología de protección prácticamente omnimoda e inviolable; justificada por una “ética utilitarista” y argumentos supuestamente válidos de derecho natural: la propiedad privada, legalmente poseída (según la ley de cada praxis), propiedad personal o grupal, de cualquier naturaleza que sea, elevada a un estatus jurídico universal de un bien de calidad “natural e inmutable” (inajenable, por ello, bajo cualquier circunstancia)... un absurdo filosófica y moralmente deleznable. Pero no es éste un lugar para abundar más sobre el tema.

Las causas: economía política y estructura (Marx, *El Capital*, L. I-III):

La economía política no es verdadera ciencia si únicamente percibe el lado estático del sistema económico y desconoce las leyes de su desarrollo. Ante ella se puede demostrar el proceso de producción capitalista y lo que entraña en profundidad: la enajenación capitalista, la explotación del trabajador y la acumulación del capital (*El Capital*, L. I):

Se puede demostrar la alienación de los que ven la circulación de mercancías y moneda, ignorando sus relaciones con el mundo de la producción (*El Capital*, L. II); y probar cómo los fenómenos profundos reaccionan sobre los superficiales como los monetarios, hasta poder constituirse en la ruina del propio sistema (*El Capital*, L. III).

De la naturaleza del valor (económico)

Toda mercancía tiene un doble valor: el de uso y el de cambio; aquél es específico como la necesidad (específica) a la que corresponde; el valor de

cambio no lo es. El elemento común entre ambos valores es el trabajo que implican, la “cantidad de trabajo abstracto, social” (Calvez, 1956: 240). Esa cantidad de trabajo es algo que se puede alcanzar cuando se intercambian mercancías: es un fenómeno universal y de ahí que se considere como algo “casi natural”: algo que subsiste de por sí.

Como el dinero es el medio más aceptado de valorar las transacciones de mercancías, se tiende a considerarlo como un “valor” por sí mismo, olvidando que no es más que un medio de intercambio.

La explotación y acumulación capitalista

El capitalista (empresario) compra en el mercado el trabajo del obrero por un valor equivalente al monto de trabajo necesario para la producción, los medios de subsistir y su reproducción. Cuando se emplea esa fuerza de trabajo, lleva consigo una “plus-valía”: algo que proviene de la diferencia entre el trabajo aportado y el que se necesitaba para producir los medios de subsistencia (de la empresa: maquinaria, etc.) y de reproducción del trabajador (subsistencia familiar), además del producto mismo.

Sobre ello, el capitalista procura otra plus-valía: la conocida como plus-valía relativa; ésta proviene de menores salarios o por intensificación del trabajo (técnicas nuevas, más tiempo laboral). Muchas formas de plus-valías relativas surgen de la tecnología, cooperación, empresa corporativa y mecanización industrial –hoy conjugadas con la “ingeniería financiera” y la mercadotecnia (que crean necesidades ilusorias)–.

Debido a que el capitalista no consume la totalidad de plus-valía, ésta se acumula indefinidamente; y eso, aunado al aumento del capital fijo sobre el capital variable de las empresas conlleva a una pauperización gradualmente mayor del trabajador: un elemento de subversión social potencialmente considerable.

VIVENCIA Y PRAXIS... EN *MADUREZ Y OCASO*

No pretendo extender este ensayo con más reflexiones sobre la alienación a lo largo de la vida de Marx. Esa aventura está más allá de mi capacidad de análisis y conocimientos. Acerca de la visión de Marx sobre la aliena-

ción del ser humano –o, quizá más propiamente, de la condición de vida humana en la era de la economía del capitalismo–, tal como él la vivió en los comienzos de su vida intelectual y de activista social, es importante hacer algunas precisiones y reflexionar más sobre los impactos de la expresión de esas vivencias personales.

Sin duda, las etapas de su madurez y el volumen de la producción de materiales que buscaban completar el análisis integral de la plus-valía del trabajo bajo el capitalismo (especialmente el vol. III de *El Capital*), quizá, llevarían precisiones interesantes acerca de las primeras vivencias personales de la alienación humana. Pero esto sería un asunto para muchos estudios más.

Por lo que atañe a los análisis que aquí se han propuesto, parece legítimo afirmar que la argumentación de fondo sobre la base materialista de la crítica de la religión (ya documentada) revela con claridad el extrañamiento de Marx hacia la propuesta central del pensamiento hegeliano, la realidad del mundo como la presencia única y suprema del espíritu. Marx se opone a esto, como lo hemos visto. Sin embargo, la deuda con Hegel (Marx lo sabe) es patente y muy grande. Por otra parte y frente a un dogmatismo marxista poco o nada científico, Marx no tiene ningún escrito conocido en donde afirme que las potencialidades del ser humano se reduzcan sin más a la materia sensible, sometida por completo a las leyes físicas –lo que comúnmente se designa como “materialismo craso, mecanicista”, hoy científicamente en descrédito–. Se sabe que Marx rechazaba el positivismo. Un materialismo que pretende reducir todo al movimiento caótico de la materia tal como la describen las físicas cuántica y nuclear (Penrose, 2007: 617-632) en los afanes de vanguardia por reunir en una sola las leyes de las cuatro energías mayores (las nucleares S y W, la Gravedad y la Electromagnética), hasta hoy irreductibles a condensarse en una única ecuación.

El ateísmo de Marx es innegable, sí; pero también es innegable su pasión por la libertad y la capacidad humana de anhelar todo lo bueno, justo y digno en la historia.

Si la ciencia hoy reconocida no ha llegado a decir qué es la materia, cuál es su esencia (de lo contrario podría ya haber descubierto el “cómo”

de la vida), es evidente que tampoco Marx, ni otro ingenio humano, han pretendido seriamente decirlo. Aquellos que conocen su pensamiento saben que una de las cosas que definitivamente cautivaron la adhesión de Marx al materialismo de Epicuro es el reconocimiento muy explícito que éste hizo de la sacralidad de la libertad, unida, por lo demás, a la única realidad del cosmos accesible al ser humano, según él, la materia. Los fragmentos que restan de sus escritos no hablan de una filosofía epicúrea de la libertad (a no ser como una cualidad superior incuestionable...) y, para él, indudablemente unida a la materia (Oates, 1940; Bellamy-Foster, 2000: 262).

Lo anterior, en buena lógica se llama rechazo del materialismo mecanicista y de su positivismo. Así que no parece legítimo hablar allí del pensamiento de Marx dentro de “ese” materialismo (a diferencia, quizá, del materialismo de muchos “marxismos”); ni de un materialismo del que habla vulgarmente la gente; por ejemplo, de la reducción del amor humano a reacciones químicas (aunque esto lo hayan afirmado alguna vez “científicos”, y algunos de ellos distinguidos con el Premio Nobel (Química, 1997)... recordemos al ilustre crítico de la lengua española, Jerónimo Feijó: “hay vulgo hasta de mitra”.

Por otra parte, al parecer, en su vida es claro que las propuestas de identificación de las principales formas de alienación se formulan ya en la época de la juventud de Marx, entre 1839-1844: la elaboración de su tesis doctoral (sobre el materialismo de Epicuro) y sus Manuscritos de París. En el horizonte vivencial del joven Marx ya centelleaban y rugían las tormentas provocadoras de las formas de enajenación más cercanas a la piel de la vida: la religión, la ideología filosófica y la política, como instrumentos de control sobre la libertad, unidos al más agobiante de todos, la alienación económica, desenmascarada ya, en principio, desde el *Manifiesto Comunista* (Marx y Engels, 1848): alienación que desvirtúa en su raíz, como se dijo ya, la “verdad” (la praxis) del ser humano para convertirla en mentira; acción sobre la naturaleza, sí, pero despojada de su libertad. Es innegable que las expresiones de tales vivencias en las obras de madurez de Marx, así como en su actividad en épocas clave de la Internacional Comunista, y en el horizonte del trabajo en la economía

del mundo, han dejado una huella indeleble y, son, además, parte central de una nueva dinámica espiritual de la humanidad en su camino hacia la conciencia del cuidado del planeta Tierra.

Menos conocida resultó, en cambio (casi hasta el último cuarto del siglo xx), la notable y rica aportación del pensamiento de Marx a la mejor comprensión de la ciencia ecológica, de complejidad enorme (algo preludiado en el tratamiento que hace Marx del “metabolismo social” en la última parte del volumen I de *El Capital*, a propósito de los trabajos pioneros del químico Julius Liebig –“ciclo del Nitrógeno” – y sus consecuencias para el trabajo industrial, a lo que antes se había aludido ya brevemente). Esa impresionante labor de Marx sobre temas de ecología es hoy indiscutible; ha avanzado mucho y con firmeza desde el último cuarto del siglo xx, en especial en terrenos de la biología. Basta consultar las bibliografías pertinentes y las revistas científicas más respetables, comenzando por las de biología (con Gould, Margulis y otros a la cabeza) y siguiendo con las de antropología, sociología y economía, con las obras de un gran número de académicos y pensadores de un nuevo “marxismo crítico” que inspira programas de prestigio internacional (v.gr., entre muchos más, J. Bellamy Foster y colegas de trabajo en la Universidad de Oregon y la *New Review*; D. Ruccio y los artículos de la revista *Rethinking Marxism*, etc.). Pero una mirada de conjunto sobre ese campo sería objeto de otros estudios.

EL EJE VITAL: LA TEORÍA INSEPARABLE DE LA PRAXIS

Según algunos de sus estudiosos, además de su clásico biógrafo Mehring (Calvez, 1956: 28; Bigo, c.1), desde el comienzo de su destierro en Francia, Marx llega a un periodo de profunda reflexión y cae en la cuenta que hasta entonces, su pensamiento crítico había sido, sobre todo, ¡negativo! Prácticamente, ya había “probado de todo”, en reciente pasado, con los amigos hegelianos; con Feuerbach, de cuyo pensamiento dijo: “se queda un materialismo contemplativo y estéril”. Ahora, según algunos estudiosos, el materialismo histórico, le aparece algo así como “plan maestro de la teoría”; una ruta intelectual que hay que formular bien. Pero también, el materialismo histórico, como “algo que no hay que pensar como un deter-

minismo económico o social; ni tampoco simplemente como un proceso lineal cuyo sentido último está en el porvenir” (ap. Calvez, 1956: 143).

Hemos visto que Marx llega así a la concepción (filosófica) de un mundo del hombre cuya verdad es la realidad: realidad de la materia en la que se revela la “naturaleza” (y la acción del ser humano con ella) como parte integral de un todo. Una naturaleza que conocemos siempre y únicamente en su devenir, esto es, en proceso –en algún momento de ese proceso–. Esa realidad conocida es la verdad; “la praxis” (la acción humana) participa de esa verdad. Podemos legítimamente decir que la praxis, para Marx, es también la prueba epistemológica de su materialismo: el criterio de su verdad.

De allí, entonces, que la historia sea la expresión de la praxis de las distintas culturas de la humanidad: el registro de su verdad sobre el mundo. Y esto completa la doble visión de lo que es camino y estructura de la vida del ser humano. Así, por la comunidad de la naturaleza –y de la acción humana como proceso con ella–, la persona reconoce su verdad (la verdad de otras personas o de las cosas) también como proceso: eso es el materialismo dialéctico. A lo largo de nuestra vida, los humanos forjamos nuestra verdad, por la praxis en intimidad con la naturaleza entera. Ese registro y forja, esa energía inconmensurable del mundo y nuestra intimidad-acción con ella (también energía), son el materialismo histórico. Así llegamos al esbozo de una cosmovisión en el pensamiento de Marx. Sí, pero es cosmovisión que implica una lucha por la justicia, por la superación de aquello que desvirtúa la praxis genuinamente humana: la que conlleva justicia en la existencia de las personas y justicia en la acción con la naturaleza.

EN RETROSPECTIVA: A MODO DE INQUIETUDES...

Debo comenzar los últimos párrafos del ensayo con un reconocimiento de gratitud y deuda a la inspiración y no pocos textos (referencia documentada) de tres renombrados estudiosos y críticos del pensamiento de Karl Marx: Henri de Lubac, Pierre Bigo y Jean Yves Calvez, todos jesuitas, reconocidos como estudiosos muy serios de su obra. Los dos últimos, entre los católicos más prominentes citados por la *Enciclopedia Soviética* como

autoridades en materia de pensamiento marxista. A otro jesuita más, G. Wetter (ver la *Enciclopedia Soviética*), se le atribuye gran influencia en la formulación del “diamat” (Dialektische Materialismus”) o Resumen del Marxismo, oficialmente divulgado por la URSS hasta la segunda mitad del siglo XX. La deuda con De Lubac no es de alguna referencia, sino de reflexivo recuerdo por lugares de interés común sobre el humanismo ateo y el humanismo cristiano.

Para varios biógrafos y estudiosos del pensamiento de Marx, en su legado no se encuentra tanto un sistema (o cuerpo totalmente elaborado y probado de ideas sobre la naturaleza del fenómeno social, sus causas profundas, sus estructuras claves, etc.), sino más bien un (gran) movimiento social y un método para el análisis de la realidad sociopolítica y económica del presente. Sin duda, para muchos, también la semilla de una mística de trabajo y activismo a favor de todas las causas de justicia social. Es manifiesto que todo lo anterior implica la presencia de alguna cosmovisión personal.

Inevitablemente, ese pensamiento, si se mira como una cosmovisión, nos enfrenta hoy a un problema grave: el objetivo final del movimiento comunista/socialista. ¿Será tal movimiento, con la inevitable lucha de clases, en resumidas cuentas, el fin de la historia? Parece obvio un “sí” cuando seguimos la inercia de las premisas: la naturaleza de un doble materialismo (dialéctico e histórico); necesarios (según la visión epicúrea) y finitos, tanto en sí mismos y también como vivencias humanas, ¡al fin y al cabo! Lo que en realidad ignoramos es si ese legado de Marx sería lo que él suscribiría hoy acerca de una propuesta de cosmovisión que, por sus escritos y pensamiento, le atribuimos como propia con alguna justicia.

La misma pregunta parece tener otra inmediata respuesta: la lucha común, concebida así en la dictadura del proletariado, es utópica: porque el poder de la voluntad y de la inteligencia humana no se circunscribe a una sola fórmula, por más geniales que hayan sido sus exponentes. Pero, además, bien miradas las cosas, porque parece que la visión del humanismo de Karl Marx nos enfrenta, más bien, a un vacío de respuestas ante la sed interior de utopías que albergan y han albergado siempre los ingenios más ilustres de la historia de todas las civilizaciones. ¿Qué sería

de la humanidad sin el genio interior, sin la energía espiritual de la utopía? Tratar de decir “la última palabra” sobre algo está más allá del alcance de nosotros, afortunada o desafortunadamente.

Esa visión humanista de la libertad y de la lucha más profunda —esa “agonía” (*agone*, gr., del combate por excelencia) ante toda enajenación— por la vida en libertad y justicia, puede haber creado en Marx su íntima batalla personal, la de una vida de sacrificio, hasta el fin, por una causa: la de hacer un mundo más justo y más humano en medio de las condiciones muy adversas como, sin duda, lo son y en extremo, la pérdida de la vida de dos hijitas pequeñas... por falta de medios para proporcionarles un cuidado médico suficiente. Lucha de una vida de intelectual muy serio, insobornable ante razones fáciles o de conveniencia personal. Y lucha, al fin, de un activista responsable. Con ello, una vida plenamente humana, con las contradicciones y dudas que no caben en la mente de un fanático y, sí, de un ser humano realmente noble, que no podemos imaginar con una mente dogmática que cree en su palabra como la última o definitiva.

Si, como piensan algunos marxistas “ortodoxos”, Marx elaboró y propuso un sistema de plena explicación científica (por ende, un sistema de ideas lógicamente unidas y epistemológicamente blindado, por decirlo así) del mundo social de los humanos y con validez perenne (cosa que tal vez muy pocos estén dispuestos a defender), sus dimensiones serían sobrehumanas. No. Pienso que Marx tiene muchos y enormes méritos intelectuales y de luchador social, comenzando por el de señalar y analizar con precisión la herida mayor de la modernidad a la dignidad humana: la explotación de los trabajadores en todo el mundo y su pauperización ignominiosa. De ahí, a pensar que la lucha de clases explique cabalmente la historia de las civilizaciones y los cambios culturales, o que la revolución a sangre y fuego sea la panacea de los males de la humanidad, hay un abismo todavía no franqueado por ningún genio de las ciencias.

Pero, a fin de cuentas, el propósito de este ensayo no ha sido discutir un marxismo (que no comparto), sino de ofrecer algunas líneas de reflexión sobre el paralelismo impresionante que existió entre los mayores momentos existenciales del joven Marx y los pasos del desarrollo de su pensamiento y de su obra entera. Así, esperando poder iluminar algo

mejor su humanismo... entendido como la estatura y nobleza de una vida genuinamente apasionadamente ocupada por el bien y la justicia en el mundo que nos rodea.

Hay en el camino de toda persona una carga enorme de experiencias, sentimientos y pensamientos de aquellos que nos han precedido y sobre todo, de los que hemos tenido más cerca de nuestros pasos. Constituyen, junto a las propias vivencias, la ciencia y la sabiduría: la de “nuestras” verdades personales (las que no necesitan prueba alguna). Ambas, sabiduría y conocimientos de ciencia, se expresan en lo que cada persona deja como huella de su vida. Los grandes genios no son excepción. La herencia intelectual de S. Agustín no existiría sin las huellas profundas de Plotino, Platón y Pablo de Tarso; ni las de Hegel sin Spinoza, Kant, Platón y Lutero. Como velando los pasos de Marx, vemos aquí las sombras de Hegel, Epicuro y Feuerbach reflejadas en su obra.

Pero algo más en particular viene a la mente al finalizar este ensayo: la pasión de Marx por la libertad del ser humano como expresión de una afectividad simplemente volcánica, muy precisamente reflejada en el interés por el desvalido, el marginado, el explotado... En breve, por las causas de quienes menos preocupan a “los amos del planeta” ante el horizonte de ese gran indefinible omnipresente a la vida de las clase sociales que vivimos en él con relativa seguridad: eso que llamamos “nuestro mundo”. Allí hay, innegablemente algo cercano al evangelio de Cristo, sin el cual, tampoco se explican ni Kant, ni Hegel, Nietzsche o Marx, ni algún otro pensador grande en Occidente...

Hegel llamó “vida del espíritu” al sufrimiento por el amor (*Philosophie der Religion*):

La vida del espíritu no es la que se resiste a la muerte y se mantiene limpia de la destrucción, sino la que la sobrelleva y la resiste en sí. El Espíritu gana su verdad únicamente encontrándose a sí mismo en el desgarrar absoluto. Él es esta fuerza, no en cuanto a lo positivo, que triunfa sobre lo negativo, como cuando de algo decimos “esto es nada o es falso y se acabó, pasemos a otra cosa”; sino que él (espíritu o realidad suprema) representa este poder mirando

a la cara a lo negativo, deteniéndose en él. Este detenerse es la fuerza mágica que cambia el ser (ap. Moltmann, 2010: 293).

¿No hay allí, acaso, un eco de aquello de S. Agustín y de Lutero?: “Donde sufrimos porque amamos, Dios sufre con nosotros”; porque “quien permanece en el amor, permanece en Dios (Jn. 4,17)” (ap. Moltmann, OC, 282). ¿Qué otra cosa es la hermandad con el que sufre por lo más íntimo y noble del ser humano, la libertad perdida?

Parece, salvo mejor opinión, que en la experiencia personal de Marx y en sus expresiones sobre la alienación humana hay una incuestionable inquietud religiosa, por más que su ateísmo (respetable, como toda posición histórica y social de un ser humano) y el ateísmo de muchos, lo niegue o lo ponga en tela de juicio. La razón es sencilla: el descubrimiento de la alienación sería ilusorio sin el reconocimiento de la dignidad invulnerable de la persona humana, lo mismo que de toda la naturaleza. Y la persona humana es capaz de abrirse a lo numinoso, a la plenitud del Ser.

Epicuro mismo, en su visión del materialismo clamaba por la “sacralidad” de la libertad del ser humano: por eso se burla de los adoradores de ídolos de piedra que criticaban su irreligiosidad (Marx, 1982, Tesis Doctoral: 841, Prol. I-II). Esa dignidad está en la materia: nadie (en su sano juicio y con mediana cultura) puede hoy atacar con algún motivo válido esa premisa del hombre actual... algo compartido, por lo demás, por la inmensa mayoría de los seres humanos y en muchísimas culturas desde las edades del conocimiento mitológico: “la era de las visiones compactadas” del ser (Voegelin, 1926: II, c.1). Y esa sacralidad de la naturaleza –y de la persona– es de cuño esencialmente religioso; apela a lo Absoluto y, si en nuestro conocimiento el Absoluto se liga a la materia, también está ligado a lo numinoso (Berry, 1990: 112-13).

¿Cómo se explica eso en el materialismo? La cuestión está y ha estado ya por siglos, ante la ciencia y más importante aún, ante muchas personas de gran talento y estatura intelectual y moral, y en muchísimos círculos de muy variados intereses. El genuino ateísmo nunca ha implicado la desaparición del horizonte cultural/religioso de la humanidad; y ante él estamos todos, quiérase o no, Marx incluido.

En su laureado estudio sobre el antisemitismo y la Iglesia católica, profunda y estructuralmente marcada por la herencia del emperador Constantino, James Carroll escribió: “Mirando el mapa de su pasado humano, me pregunto cómo podría Marx saber cuánto pesaría sobre sus hombros la pesadilla de esa experiencia (*judaísmo/antisemitismo hasta el holocausto!*). Pero, una vez que él volvió su espalda, sin afecto alguno por ese pasado, ¿cómo podría no haber quedado perturbado por él profundamente? (Carroll, 2002: 405).

Su pasión por la justicia fue el sello distintivo de su humanismo: el materialismo que él concebía nunca lo explicó con rigor filosófico: sabemos que sus intereses de trabajo estaban lejos de la metafísica. Pero su praxis no estaba fuera, sino muy dentro y delante del horizonte de la sacralidad o inviolabilidad de la dignidad del ser humano: su libertad.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Bellamy-Foster, John. 2000. *Marx's Ecology*. New York: *Monthly Review*.
- Berry, Thomas. 1990. *The Dream of Earth*. S. Francisco: Sierra Club.
- Bigot, Pierre. 1957. *L'Humanisme de Karl Marx*. Paris: Seuil. Madrid: 1964.
- Bochenski, Josep y Gerhart Niemeyer. 1958. *Handbuch des Weltkommunismus*. Alber, München.
- Burkett, Paul. 1999. *Marx and Nature: a Red and Green Perspective*. New York: St. Martin Press.
- Calvez, Jean Yves. 1956. *La Pensée de Karl Marx*. Paris: Seuil.
- Carroll, James. 2002. *The Constantine Swword*. Boston-New York: Mariner.
- De Lubac, Henri. 1949. *El Drama del Humanismo ateo*. Madrid: Espasa.
- Epicuro. 1926. *The Extant Remains*, Ed. Cyril Bailey, Oxford University Press.
- Hegel, G.W. 1935. *Fenomenología del Espíritu*, X. Zubiri, 1935, Madrid; 1949(5me) Paris.
- Lasson, *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, 1952, México, FCE, pp. 261-313.
- Marx, Karl. 1983. *Die Jugende Schriften*, Escritos (Tr. W. Reces). México: FCE. *Theorien über den Mehrwert*, en *Werken* (Vierter Band des “Kapital”), Dietz, Berlin, 1959, Trad. W. Roces, 1989, México: FCE.

- _____. *Teorías de la Plusvalía* (3 tomos), vol. IV de *El Capital*. 1980, México: FCE.
Trad. W. Rocés.
- _____. *Grundrisse 1857-1858, Lineamientos Fundamentales para la Crítica de la Economía Política* (trad. W. Rocés), 1985, México: FCE.
- _____. *El Capital* (III vols.) 1990-92, México, Siglo XXI Editores. Ed. en inglés: 1981, New York: Vintage Press.
- _____. *Escritos de Juventud* (trad. W. Rocés). 1982. México: FCE.
- _____. *Le dixhuit Brumaire de Louis Bonaparte*. 1928 (trad. française). Paris.
- Mehring, Franz y Karl Marx. 1918. *Historia de su Vida* (trad. esp.). 1933. Leipzig.
- Moltmann, Jurgen. 2010. *El Dios Crucificado* (3ª ed.). Salamanca: Sígueme.
- Penrose, Roger. *El Camino a la Realidad* (trad.). 2007. México: Mondadori.
- Schumpeter, Joseph. 1974. *Historia del Análisis Económico*. México: FCE.
- Voegelin, Erik. 1964. *Order and History*. Baton Rouge, LSU Press.
- Wetter, Gustav. 1948. *El Materialismo Dialéctico Soviético*. Roma (trad. esp.).
Id. (trad. esp.) – J. W. Leonhart. 1973. *La Ideología Soviética*. Barcelona: Herder.