

Ludovico Silva

EL PROBLEMA DE LA ALIENACIÓN EN LA “IDEOLOGÍA ALEMANA”, DE MARX *

Biblioteca Libre
OMEGALFA

*Érase un hombre listo al que le dio por pensar
que los hombres se hunden en el agua y se
ahogan simplemente porque se dejan llevar
de la idea de la gravedad...*

Marx

Giro de 180 grados y fundación de una ciencia

Marx había tratado el problema de la alineación abiertamente en los *Manuscritos de 1844* y en *La sagrada familia*. Ahora nos encontramos frente a un texto diferente, en el que la alienación aparece recubierta de diversas escamas teóricas, entreverada en medio de una larga discusión que se suscita al contacto de nuevos y gigantescos problemas. La verdad es que los nuevos problemas son enormes. Marx ataca de frente y de modo global su concepción materialista de la historia; la expone y la propone como un ácido corrosivo frente a las especulaciones académicas e “ideológicas” de las universidades alemanas, repletas de falsos neohegelianos, más hegelianos (y, por tanto, menos) que Hegel. Este pontífice, que mereció siempre el respeto de Marx por su aplicación de la racionalidad a la historia, es también atacado. Hegel había sido criticado por Marx en los *Manuscritos de 1844*, especialmente en lo que respecta a la *Fenomenología del Espíritu*, obra central, según Marx, del pensamiento hegeliano. Pero ahora, en *La ideología alemana*, se trata más bien de hacer la crítica –y burla sangrienta– de los neohegelianos. Entre 1842 y 1845, dice Marx en la Introducción, ocurrió en Alemania un hecho tremebundo, aunque se tratase de algo ocurrido en la esfera del “pensamiento puro”. ¿Qué hecho era este? “Trátase

–dice Marx– de un acontecimiento importante: del proceso de putrefacción del Espíritu Absoluto”.¹

Utilizando un curioso vocablo de Duns Scoto, podemos decir que en las *Tesis sobre Feuerbach* se hallaban ya presentes las primalidades de la nueva concepción materialista de la historia. Exagerando este punto de vista, autores como Goldmann² han llegado a afirmar enfáticamente una presunta superioridad absoluta de las *Tesis* con respecto a *La Ideología Alemana*. La importancia de estos dos textos, dice Goldmann, “es inversamente proporcional a su longitud”. Esta es una afirmación falsa y tendenciosa. Es falsa, porque aunque redujésemos *La Ideología Alemana* a su parte primera y esencial, de unas cien páginas, todavía nos quedaría una exposición de la nueva doctrina mucho más amplia y profunda que la expuesta en las *Tesis*, pese a ser éstas unos diamantes teóricos. Es tendenciosa, porque quiere limitar a la nueva doctrina presentándola como lo que es en las *Tesis*: una mera lucha antiideológica o, más concretamente, anti-religiosa. Por el contrario, el campo teórico de *La Ideología Alemana*, aunque orientado inicialmente a caracterizar y criticar la ideología neohegeliana y la ideología en general, funde este tema a todo un diorama de variables que hacen posible, y fundamentan, la existencia misma de la ideología. La crítica irreligiosa o antimetafísica no aparece aquí planteada, en el terreno mismo de la filosofía, sino en el de la economía política. Reaparece la variable ya utilizada en los *Manuscritos de 1844*, a saber, la propiedad privada; y aparecen con creces otras dos grandes variables: la división del trabajo y la producción mercantil. Pero hay más. Estas variables constituyen, en *La Ideología Alemana*, las matrices del fenómeno histórico de la alienación del cual la alineación ideológica no es más que un aspecto. En lo esencial, este será también el cuadro de la teoría de la alienación en las grandes obras económicas de Marx, aunque, por

¹ Karl Marx, *Die Deutsche Ideologie*, MEW, Dietz Verlag, Berlín, 1962, vol.III, p. 17. Cfr. *La Ideología Alemana*. Trad. de Wenceslao Roces, edit. Pueblos Unidos, Montevideo, 1968, p. 15. En adelante citaremos por estas ediciones.

² Lucien Goldmann, “L’idéologie allemande et les thèses sur Feuerbach”, en la revista *L’homme et la société*, Nº .7, París, 1968, p. 37.

supuesto, en éstas aparecerá entroncada en un análisis socioeconómico más fino y complejo. ¿Cómo puede entonces, Goldmann sugerir que *La Ideología Alemana* nada añade de esencial a las *Tesis*? De lo que sí podría hablarse es de algo muy distinto y que es demostrable estilísticamente: que *La Ideología Alemana* es una profundización de lo expuesto en las *Tesis*. Todo el vocabulario de éstas sobrenada en el de aquellas, en particular en los pasajes en que Marx hace la crítica de la crítica feuerbachiana a Hegel.

Con lo anterior no pretendo negar el hecho notorio de que la mayor parte del enorme manuscrito se compone de farragosas polémicas que hoy tienen un interés muy escaso, si se hace excepción de uno que otro pasaje.

Pero sí me interesaba notar que en esta obra se produce un giro teórico de 180 grados. En lo que respecta al problema de la alienación se da igualmente este giro, no tanto por una formulación novedosa cuanto por una novedosa y más sólida fundamentación del problema. La alienación ya no se presenta como un juego de sutilezas de corte hegeliano; no se habla ya, por ejemplo, de “alienación de la esencia humana” o del ser “genérico”. Por el contrario, como dije antes, el problema queda ya encuadrado, de una vez por todas, en una perspectiva socioeconómica.

Según Rubel,³ el temario metódico de *La Ideología Alemana* contiene los siguientes puntos básicos: 1) Método historiográfico; 2) Modos de producción: fuerzas de producción y relaciones sociales de producción; 3) División del trabajo; 4) Formas de propiedad; 5) Clases sociales; 6) El Estado; 7) Sociología de la revolución; 8) Ideologías; 9) La sociedad comunista. Esta caracterización de Rubel, aunque completa en lo esencial, merece ser ajustada. Por ejemplo, en vez de “ideologías” en general, es tema de esta obra una teoría general de la ideología, que constituye, por cierto, uno de sus aportes fundamentales. Por otra parte, Rubel prescinde del problema específico de la alienación, que, según ensayaré demostrar más adelante, es también un punto básico. Finalmente, Rubel, en su em-

³ M. Rubel, Kart Marx: Essai de biographie intellectuelle. Ed. Cit., pp. 175–176.

peño no disimulado de hacer de Marx fundamentalmente un “sociólogo”,⁴ no hace ningún énfasis en las aportaciones económicas de *La Ideología Alemana*.

De las teorías de la ideología y de la alienación hablaré más adelante. Haré ahora una breve alusión a las aportaciones económicas. *La Ideología Alemana*, hay que reconocerlo, no abunda en pasajes propiamente económicos. “En general –escribe el economista Ernest Mandel– repiten lo que Marx había desarrollado ya en *Zur Kritik der Nationalökonomie* (Manuscritos de 1844), pero a veces con detalles y aclaraciones valiosísimas”.⁵ Por otra parte, señala Mandel algo muy importante: en esta nueva obra, Marx pasa del análisis “fenomenológico” del desarrollo histórico social a un análisis “genético”. En efecto, basta recordar la magistral caracterización del mercado mundial como génesis de un tipo de sociedad que, fundada en la gran industria, creó por primera vez la *Weltgeschichte* o historia universal;⁶ creó los nuevos medios de comunicación; convirtió todo el capital en capital industrial; creó una historia universal en la que todo individuo depende del mundo entero para la satisfacción de todas sus necesidades; “colocó la ciencia de la naturaleza bajo la férula del capital”; eliminó todo vestigio de régimen natural a la división del trabajo; creó las grandes ciudades industriales modernas; creó una clase internacional regida por intereses comunes; creó, en fin, un proletariado situado ante la disyuntiva de alienarse en el trabajo asalariado o, fuera de él, morir de hambre. Por otra parte, caracteriza al comunismo, no como un ideal, sino como el movimiento real; define, dialécticamente, a las fuerzas productivas capitalistas como fuerzas de destrucción, y a las relaciones de producción como relaciones de destrucción; hace una caracterización de las formas de propiedad que nada tiene que envidiar a la que hiciera un año antes en sus manuscritos parisinos; y realiza un cuadro genético de la división del trabajo, como fuente primordial de la

⁴ Véase, además de la obra antes citada, *Pages de Karl Marx pour une éthique socialiste*, vol.I “Sociologie critique”, París, Payot, 1970.

⁵ E. Mandel, *La formación del pensamiento económico de Marx*, ed. Cit., p. 34.

⁶ Karl Marx, *Die Deutsche Ideologie*, ed. cit., p. 60; trad. Esp., p.69.

alienación, sólo superado por el que realiza posteriormente en *El Capital* (Vol. I, Cap. XIV). En su obra antes citada, Mandel aísla ciertamente “tres aportaciones reales del progreso del pensamiento económico de Marx y Engels”, contenidas en *La Ideología Alemana*.⁷

La primera de estas aportaciones puede caracterizarse con las palabras de un pasaje de los *Grundrisse*: “el gran aspecto histórico del capital”.⁸

En efecto, dice Mandel, hay en *La Ideología Alemana* “una concepción más dialéctica del capitalismo y del comercio mundial”. Las relaciones mercantiles invaden todos los campos, y cambian las viejas perspectivas localistas de los individuos, que ahora se organizan internacionalmente de acuerdo a los intereses del enriquecimiento cada vez mayor, que, por supuesto, trae aparejado el incremento de la miseria y la explotación de las clases dependientes del capital. Mandel no lo hace notar, pero es evidente que hay en *La Ideología Alemana* (y así lo han reconocido varios economistas africanos y latinoamericanos) algunos de los presupuestos esenciales para una teoría del subdesarrollo. El puntal de esta teoría, genéticamente considerada el fenómeno, es la creación, gracias al mercado mundial, de grandes centros financieros y tecnológicamente desarrollados, frente a su contraparte dialéctica: grandes zonas depauperadas, proletariados externos dependientes del capital central, países repletos de materias primas que fueron engrosando cada vez mas la “acumulación originaria” de capital. El oro y plata americanos eran explotados por España, y de España pasaba generalmente a la gran potencia capitalista: Inglaterra. Por otra parte, la insistencia de Marx en la universalización de las relaciones entre capital y trabajo contiene en germen nociones tan importantes como la de internacionalismo proletariado y la del internacionalismo burgués.

⁷ E. Mandel, op. Cit., pp. 34–36.

⁸ K. Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen ökonomie*, Marx Engels – Lenin Institut, Moscú, 193, p. 231.

La segunda de las aportaciones económicas “tiene que ver explica Mandel— con el desarrollo universal de las necesidades humanas que la gran industria moderna ha preparado ya y que el comunismo debe realizar”.⁹ En una sociedad comunista primitiva, pese a no existir factores alienantes como la división del trabajo, la propiedad privada y, mucho menos, la producción mercantil, había sin embargo una peculiar alienación de las necesidades, que consistía, paradójicamente, en la ausencia casi total de necesidades. La naturaleza se transformaba, así, en un gigantesco alienum o poder extraño erigido como una potencia monstruosa frente a los endeble productores comunistas. Con la gran industria moderna surge una nueva alienación de las necesidades, pero en sentido inverso: el mercado mundial las multiplica y las universaliza con impresionante celeridad. Este fenómeno tiene dos signos, uno positivo y otro, negativo. El lado negativo es el ya intuído por Marx en los Manuscritos de 1844 y que he analizado (ver supra, II. 3. 5., Secc. 3). Consiste, esencialmente, como lo corrobora con creces el capitalismo actual, en una superproducción de necesidades que no son, en el fondo, necesidades reales humanas, sino necesidades creadas para el mercado. El lado positivo es el que, dialécticamente, señala Marx en *La Ideología Alemana*: la universalización de las necesidades, así como la universalización de las relaciones sociales, son precondiciones objetivas para el surgimiento de una sociedad comunista, en la que, eliminados todos los factores de alienación, no subsista el factor que sí había en el comunismo primitivo. La ampliación de las necesidades se convierte en ampliación de la conciencia o, para hablar como los *Grundrisse*, en el “desarrollo universal de los individuos”, contrapartida de la allseitige Entäusserung o “alienación universal”. Al desarrollar, aunque sea en el sentido de la alienación, todas las posibilidades humanas, el capitalismo cumple su gran misión histórica.

La tercera aportación, que se refiere al modo de distribución de la sociedad futura, viene especificada en estas palabras de *La Ideología Alemana*: “...la regla falsa, fundada en nuestras condiciones existen-

⁹ E. Mandel, op. cit., p. 35.

tes, “a cada uno según sus capacidades”, en la medida en que se refiere al disfrute en el sentido más estrecho, debe transformarse en la regla: “a cada uno según sus necesidades”...; en otras palabras, la diferencia de actividad, de trabajo, no justifica la desigualdad, ni los privilegios de propiedad o de disfrute”.¹⁰ Ciertamente comenta Mandel: “Será necesario esperar a la *Crítica del Programa de Gotha* (se refiere a la parte I, 3 de la Crítica) para volver a encontrar esta advertencia que casi no se cita ahora en la literatura de propaganda llamada marxista...”

Comienza a aclararse ahora lo que he llamado el “giro de 180 grados” que se da en *La Ideología Alemana*. En esta obra, Marx establece, como condición *sine qua non* para el advenimiento de una sociedad comunista, la superación de la división del trabajo, de la propiedad privada y, sobre todo, de la producción mercantil. Este será un pensamiento hasta su muerte. Es necesario refrescarlo ahora, cuando hay teorías que conciben la supervivencia de la producción mercantil inclusive en la sociedad socialista. Teorías que, como dice Mandel, “son, en todo caso, extrañas al sistema marxista”.

Por otra parte, numerosos autores están de acuerdo en señalar *La Ideología Alemana* como el punto real de partida de lo que hoy llamamos, siguiendo a Engels, “materialismo histórico”. Henri Lefebvre caracteriza a esa obra agudamente: “El contacto con los hechos económicos y sociales y la crítica de la economía política, esbozada por Engels, fueron decisivos. De este modo, *la filosofía idealista pero ya objetiva de la alienación pasó a la ciencia naciente del hombre histórico, al igual que el materialismo filosófico más audaz*. En esta ciencia, la filosofía se supera, se transforma, pierde su abstracción y se realiza a un nivel superior. El filósofo se convierte en historiador, en economista, en sociólogo, y deja de creer en el poder de los filósofos, deja de pensar que una modificación de la conciencia provocará el hundimiento del mundo existente”. Y añade:

¹⁰ K. Marx, *Die Deutsche Ideologie*, pp. 34–35; Cfr. Mandel, p.36

“...constituye la primera exposición del materialismo histórico”.¹¹ Maximilien Rubel escribe, a su vez: “Este volumen contiene la exposición más completa de la historia social fundada por Marx: ignorada hasta 1932, habría podido cortar por lo sano numerosas confusiones y malentendidos referentes a la interpretación de esta teoría.”.¹²

Esta obra, en verdad, constituye un punto crucial en la historia del pensamiento occidental, así como el *Manifiesto Comunista* constituye un punto crucial en la historia de las luchas sociales. Con *La Ideología Alemana* quedó siempre marcada, con una cruz roja, la ya maldita omnipotencia de la filosofía sobre el pensamiento científico. Y, en materia de ciencia social, quedó inaugurada la modernidad.

Noticia sobre La Ideología Alemana y su circunstancia histórico-cultural

La Ideología Alemana fue redactada entre septiembre de 1845 y mayo de 1846. Marx había prometido al editor Leske un volumen titulado *Crítica de la economía política*; en febrero de 1845 había incluso firmado el contrato y había recibido un adelanto por sus derechos de autor. Ya para finalizar el año de 1846, el editor presiona a Marx para que éste le envíe el manuscrito prometido o, en caso contrario: “devuélvame el dinero”. De nuevo, Marx promete enviar el manuscrito. Sin embargo, se embarca junto con Engels en un trabajo distinto, que ambos acometen enfiebradamente y que dará como resultado un enorme manuscrito –“dos gruesos volúmenes en octavo”, dice Engels– que hoy conocemos como *La Ideología*

¹¹ Henri Lefebvre, *Pour mieux connaître la pensée de Karl Marx*, Bordas, París, 1966, cap. X.

¹² M. Rubel, *Karl Marx, Essai de biographie intellectuelle*, p. 172. Véase también lo que afirma Mario Dal Pra: “En La Sagrada Familia queda ya determinado el esquema de la concepción materialista de la historia, pero no es sino en *La Ideología Alemana* donde se exponen todos sus elementos esenciales y se definen sus caracteres distintivos” (Mario Dal Pra, *la dialéctica en Marx*, edic. Martínez Roca, Barcelona, España, 1971, p. 235).

Alemana y que originalmente se titulaba así: *DIE DEUTSCHE IDEOLOGIE – Kritik der neuesten deutschen Philosophie in ihren Repräsentanten Feuerbach, B. Bauer und Stirner, und des deutschen Sozialismus in seinen verschiedenen Propheten*. Es decir: “LA IDEOLOGÍA ALEMANA – Crítica de la nueva filosofía alemana, en sus representantes Feuerbach, B. Bauer y Stirner, y del socialismo alemán en sus diversos profetas”.

El texto alemán sólo fue publicado en su integridad en 1932, en MEGA, I, 5. Utilizo aquí el texto de las Marx–Engels Werke, vol. III, al que ya he hecho referencia bibliográfica. Antes de 1932, tan sólo se conocían algunos fragmentos publicados por Bernstein en *Dokumente des Sozialismus* (1902–1903), y el fragmento titulado *Feuerbach*, publicado por Riazanov en 1926. Debieron ser muy poco conocidos estos fragmentos, pues los autores de la época no hacen referencia a ellos. Por ejemplo, para Lukács hubiera sido importante, a la hora de escribir *Historia y conciencia de clase* (1923), considerar los fragmentos publicados por Bernstein. Y para Karl Mannheim, a la hora de publicar su *Ideología y utopía* (1929). Incluso después de publicarse el texto íntegro de *La Ideología Alemana*, Mannheim no hizo alusión a esa obra en las posteriores ediciones de su libro, lo que constituye por cierto, una grave omisión, como lo he probado en otra parte.¹³ La verdad es que sólo recientemente ha prosperado el estudio analítico a fondo de esta obra de Marx y Engels. Sobre todo, en Italia, a través de importantes textos, como los de L. Colletti, N. Badaloni, C. Luporini, G. della Volpe y otros,¹⁴ e incluso la revista específicamente llamada *Ideología*. En Francia, país grafómano por excelencia, ha corrido mucha tinta sobre la alienación, pero muy poco sobre el texto específico de *La Ideología Alemana*. La discusión, sobre todo a partir de las interpretaciones althusserianas, se ha centrado preferentemente en los

¹³ Cfr. mi libro *Teoría y prácticas de la ideología*, ed. Nuestro Tiempo, México, 1971, pp. 82–109.

¹⁴ Ver, p. eje., C. Cuporini, *la Introduzione a L'ideologia tedesca*, Roma, 1967; N. Badalona, *Alienazione e libertà nel pensiero de Marx*, en “Crítica Marxista”, VI, 1968; G. Della Volpe, *La libertà comunista*, Milán, 1963.

Manuscritos de 1844. Igual cosa ha ocurrido en Alemania, Inglaterra y en los Estados Unidos.

Cabe preguntarse: ¿por qué Marx, habiendo prometido a un editor un volumen de la economía política, dejó de lado este compromiso y se sumergió con Engels en la crítica de la ideología? El interés fundamental de Marx no era ciertamente polemizar con los neohegelianos; su interés básico era la construcción de una Economía. La razón es que Marx era hijo de su tiempo y de su país. Dijo Goethe una vez que toda verdadera poesía era poesía de circunstancias. Lo mismo ocurre, como explicó Marx una y otra vez, con todos los productos del espíritu humano, sean ideológicos o no. Pues bien ¿cuál era la circunstancia de Marx? Por un lado, estaban los residuos que la exportación de la Gran Revolución Francesa había dejado en el “espíritu” alemán, espíritu que, a través de cabezas como Hegel, habían intentado incorporar al orden de las ideas aquella Revolución que, aunque no exenta de ideas, había tenido lugar en el plano más crasamente material de la historia, a saber, la lucha de clases, el desplazamiento de una clase por otra y la definitiva insurgencia de un nuevo modo de producción: el capitalismo. En materia de cambio social, Alemania andaba a la zaga; pero la filosofía alemana realizó un gigantesco esfuerzo –cuyo producto más notable es Hegel– para ponerse a la altura de los tiempos. Para Hegel, en uno de sus penetrantes escritos juveniles, la Revolución equivalía a la “reconciliación de lo divino con el mundo” y, en la *Fenomenología del Espíritu* trazó un cuadro categorial de aquel gran movimiento social (véase por ejemplo, el párrafo sobre el “Terror”) que le ha valido, por parte de modernos intérpretes como Ritter, el calificativo de “filósofo de la revolución”. Así también lo interpretó Marx, pero éste supo ver desde un comienzo que, si a Hegel le cuadraba ese calificativo, no era precisamente por sus concretas previsiones históricas (realización de la Idea en el Estado prusiano), sino porque, en la médula de su dialéctica, funcionaba la idea persistente de un cambio radical y revolucionario en la historia de las luchas humanas: un cambio que traería consigo la “reconciliación” de los opuestos, la identificación de sujeto y objeto (recuérdese al Lukács de *Historia y*

conciencia de clase) o, para decirlo en otros términos, el cese de la alienación, o sea, de la separación o desgarradura que hasta entonces la historia había sufrido en sus vanos intentos –Grecia, Roma, occidente cristiano– por reconciliar la marcha de la Idea Absoluta con la marcha del mundo relativo. Para Marx, esta reconciliación tendría como supuesto una nueva y gigantesca desgarradura o alienación: la sociedad capitalista, y un objetivo final: el cese de la lucha de clases como motor de la historia. Marx, en 1845, tenía que plantearse este problema (en realidad, ya se lo había planteado en 1844), porque su circunstancia era alemana, y porque el pensamiento de Hegel había sido desfigurado por los neohegelianos.

Esta es la segunda razón que obligaba a Marx a hablar “el lenguaje de los filósofos”: la proliferación de los epígonos de Hegel, que no se caracterizaban precisamente por su pasividad. Habían cumplido “la putrefacción del Espíritu Absoluto” y, de paso, habían tergiversado completamente el benéfico influjo que el movimiento social francés había dejado en mentes como Hegel. En Max Stirner, por ejemplo, había sufrido una transfiguración la crítica francesa de la propiedad, y no se había en general rescatado lo rescatable de los utopistas franceses como Saint-Simon. Había que hacer, entonces, la crítica de todo este ambiente intelectual, más preocupado de hacer frases y de criticar la religión que de transformar la sociedad y superar la mera crítica de la religión (que ya el propio Marx había hecho en 1843, a propósito de Hegel), esto es, de la *Sagrada Familia*, por una crítica de la familia humana, que es la sustentadora de la familia sagrada y de la alienación que ésta representa. Estos neohegelianos, al decir de Marx, independizaban la conciencia, la hipostasiaban, lo cual es una manera sutil de devolverla al plano de la teología, que es el plano por excelencia hipostático. Todas las determinaciones humanas reales dependían de la conciencia; había, pues, para ellos, que “cambiar de conciencia” (dass Bewusstsein zu verändern). No se les había ocurrido pensar que la conciencia es determinada, en definitiva, por el ser social, y no al revés. Comenta Marx: “Este postulado de “cambiar de conciencia” viene a ser lo mismo que el de interpretar de otro modo lo existente, es decir, de reconocerlo por

medio de otra interpretación. Pese a su fraseología supuestamente “revolucionaria”, los ideólogos neohegelianos son, en realidad, los perfectos conservadores. Los más jóvenes entre ellos han encontrado la expresión adecuada para designar su actividad cuando afirman que sólo luchan contra “frases”. Pero se olvidan de añadir que a estas frases por ellos combatidas no saben oponer más que otra frase y que, al combatir solamente las frases de este mundo, no combaten en modo alguno el mundo real existente”.¹⁵ Se reconoce aquí fácilmente el mensaje de la Tesis XI sobre Feuerbach. Aparece una conjetura para el investigador sobre Marx: las *Tesis sobre Feuerbach* no son sino un esbozo para la primera parte de *La Ideología Alemana*, lo cual es comprobable incluso desde el punto de vista filológico (por ejemplo, la utilización del verbo verändern: cambiar, transformar). Y aparece, también, para Marx, una imperiosa necesidad, que lo llevó a combatir primero contra filósofos que contra economistas: la necesidad de estructurar una teoría de la ideología, que explicase a ésta como un universo no autónomo, dependiente del universo material. En el mismo pasaje antes citado, añade muy claramente: “A ninguno de estos filósofos se les ha ocurrido siquiera preguntar por el entronque de la filosofía alemana con la realidad de Alemania, por el entronque de su crítica con el propio mundo material que la rodea”.

Hay un tercer motivo histórico que obliga a Marx en esta época a “aclararse las ideas”, como dirá en 1859. Había que criticar a los alemanes que deformaban a los franceses; pero había también que criticar a los franceses que deformaban a Francia y, al mismo tiempo, había que rescatar todo lo que de genuinamente revolucionario tuvo el pensamiento francés (y también el inglés de los empiristas) en los años pre y post revolucionarios del siglo XVIII y comienzos del XIX. En resumen, había que deslastrar y aprovechar la rica tradición del sensualismo filosófico francés, desde Condillac hasta Destutt de Tracy, pasando por autores como Helvétius y Holbach y, naturalmente, por la Enciclopedia y su padre Diderot. Inspi-

¹⁵ K. Marx, *Die Deutsche Ideologie*, ed.cit., p. 20; *La ideología alemana*, ed. cit., p. 18.

rados en el Bacon del *Novum Organum* que había desarrollado una impecable crítica contra los idola, “ídolos”, fetiches o prejuicios intelectuales de la Edad Media en la medida en que entorpecían el claro entendimiento del mundo y la adopción de una metodología científica basada en la experiencia, los sensualistas y enciclopedistas franceses desarrollaron una teoría de los prejuicios (préjugés), patente en Helvétius, Holbach, Voltaire, Diderot. Helvétius, en especial, llegó a formulaciones que, con ligeros retoques, podrían ser suscritas por Marx. Como discípulo de Condillac, sostenía el origen sensual, material, de todas nuestras representaciones e “ideas”; pero añadía algo fundamental, que no vio bien su maestro: ese origen era de carácter eminentemente social. Ahora bien, dentro de nuestro universo de representaciones, hay una especie, la de los prejuicios, que juega un papel fundamental en la conducta social del hombre y en las diferentes posturas que asume frente a su situación histórica. Esta zona de nuestro psiquismo nos gobierna mucho más de lo que pensamos. En el plano social, “los prejuicios de los grandes son los deberes de los pequeños”, lo que es una clara anunciación de la teoría marxista de la teoría dominante, que es la ideología de los “grandes”, o sea, la de los dueños del poder económico. Los prejuicios, como ya lo indicara Voltaire en su *Dictionnaire Philosophique* (diez años después de que Helvétius publicara su *De l'Esprit*), pueden ser de diversos tipos: físicos, históricos, religiosos, etc., y consisten en une opinion sans jugement, una opinión sin juicio, inducida por la sociedad en el individuo: *Ainsi dans toute le terre on inspire aux enfans toutes les opinions qu'ont veut, avant qu'ils puissent juger*, esto es: “Así, en todo el mundo, se inspira en los niños cuantas opiniones se quiera, antes de que ellos puedan juzgar”. (Cfr. *Dictionnaire Philosophique*, artículo Préjugés). No está muy lejos esto de la moderna concepción (de inspiración marxista) de la ideología como sistema de representaciones inducido en el psiquismo, desde la más tierna infancia, por los medios de comunicación y el ambiente social. Por esto, Marx beberá de fuentes como Helvétius, Voltaire y Diderot para la elaboración de su teoría de la ideología, añadiéndoles algo sustancial: la teoría materialista de la historia que implica el estudio de todas las condiciones materiales

de una época para poder entender el sentido que en la misma tenían los prejuicios, la ideología. Y por tanto, para poder comprender los verdaderos resortes materiales que convierten a la ideología dominante (los prejuicios de los “grandes”, de Helvétius) en una alienación particular que es aliada esencial de la alienación general, cuyo centro, dentro de la sociedad capitalista, es la alienación del trabajo. En este sentido, Marx prestó mucha más atención (como se demuestra en *La Sagrada Familia*, donde cita con entusiasmo a Helvétius) a las formulaciones de los prerrevolucionarios franceses que a las de aquellos que fueron producto de la revolución. Aunque toma el vocablo “ideología” de Destutt de Tracy, no le interesa el contenido que este “beato” (como lo apostrofa en *El Capital*) dio a ese término. Por el contrario, le interesa la psicología sensualista en la medida en que, como en Helvétius, se hizo énfasis en los factores sociales que determinan la conciencia prejuiciada, “ideologizada”; no le interesa la ideología como “ciencia de las ideas”, según el esquema naturalista de Destutt de Tracy; prefiere los denuestos de Napoleón cuando, ante el Consejo de Estado, en 1812, denunció a los “ideólogos” (Destutt y sus amigos) como filósofos carentes de sentido histórico; y prefiere, por supuesto, la teoría de los prejuicios según la cual éstos no se explican sino en función de la sociedad donde nacen y se hacen poderosos, donde se convierten, por decirlo así, en capital ideológico.

Tales fueron, a nuestro juicio, las tres razones históricas fundamentales que obligaron intelectualmente a Marx a “saldar cuentas” con los filósofos y a postergar la construcción de su tratado de Economía. Es decir: la exportación del movimiento revolucionario francés y su conversión al “espíritu” hegeliano, la proliferación de los neohegelianos y su ideologización de la historia, y, por último, la influencia indudable que ejerció en el pensamiento de Marx la teoría de los prejuicios, del iluminismo francés.

Este último punto, en especial, debería ser estudiado con mucho mayor detenimiento del que hasta ahora se le ha acordado, si se quiere tener una idea clara acerca de la arqueología de la teoría marxista de la ideología. Así como para los pensadores franceses del

siglo XVIII Bacon fue un gran predecesor con su teoría de los idola,¹⁶ el gran predecesor de la moderna teoría de la ideología –y en particular la de Marx– es el pensamiento francés del siglo XVIII. Pues, al luchar contra los intereses y prejuicios dominantes de su época, este pensamiento ¿qué otra cosa hacía sino luchar contra la ideología dominante? El dato curioso, historiográficamente hablando, es que el nombre de la ciencia inventada por Destutt de Tracy para combatir los prejuicios, esto es, el nombre de “ideología” o ciencia de las ideas (que pretendía ser una psicología científica, sensualista) resultó a la postre ser el nombre usado por Marx para designar precisamente aquellos prejuicios e intereses que pasaban por ser “el interés general de la sociedad”, siendo, sin embargo, tan sólo el interés de una determinada clase. Marx, por otra parte, hizo una doble crítica a los sensualistas franceses. Aunque celebra el interés de Helvétius por las determinaciones sociales del espíritu humano, le reprocha dos cosas: a) no haber hecho un análisis materialista de las condiciones económicas de su tiempo, y b) haber pensado, como muchos de sus contemporáneos, que el progreso lo decide tan sólo la política. Por otra parte, el materialismo histórico, nada psicologizante de Marx, no podía conformarse con postulados como este: *Tout se réduit donc à sentir*, esto es: “Todo, en definitiva, se reduce a sentir”¹⁷ No es que ello sea falso, como tampoco sería falso reducirlo todo, en última instancia, a la alimentación y al sexo; pero no constituye explicación científica de la historia humana.

Finalmente, quedaría por mencionar la circunstancia histórico-social tal vez más importante para Marx, y que lo obligaba a emplear aún “el lenguaje de los filósofos”. Esta razón no era otra que la confusión que todos aquellos ideólogos creaban en el incipiente movimiento obrero alemán. En lugar de dedicarse al análisis de la situación material de Alemania, una nación que no había superado la fragmentación feudal de la tierra y el poder y cuyo movimiento obrero necesitaba urgentemente de una dirigencia enérgica,

¹⁶ En el artículo “Préjugé” de la *Encyclopédie*, se dice de Bacon que es “l’homme du monde qui a le plus médité sur ce sujet”, y también

¹⁷ Helvétius, *Oeuvres Complètes*, 1/II, G. Olms Verlag, Hildesheim, 1969, p. 207.

pragmática y con sentido histórico, los ideólogos se dedicaron a combatir “frases”, a hacer frases, a interpretar el mundo (y no a transformarlo) según las ideas religiosas y teológicas, según evoluciones del “espíritu” o, en casos como el de Max Stirner, según una filosofía del más craso individualismo, que se transparenta en títulos como *“El único y su propiedad”*. ¿Por qué no hablar de las masas y su propiedad? En esto, nuevamente, Marx prefería a los filósofos del siglo XVIII. Prefería, por ejemplo, a aquel literal y metafórico tallador de diamantes que era Spinoza, a quien cita varias veces – siempre elogiosamente– a lo largo de su obra. Spinoza no pensaba en el individuo, sino en las masas. Así lo demuestra, por ejemplo, un pasaje de su *Ethica* (Parte I, Apéndice), donde responde a un viejo discípulo convertido al catolicismo: “Conozco todas las ventajas del orden político que instaura la Iglesia Romana y que tanto alaba Ud; no conocería otra más apta para engañar a las masas y dominar las almas”. Y a los sostenedores de prejuicios les recrimina, en el lugar citado, que “os hayáis refugiado en la Voluntad de Dios, ese asilo de la ignorancia”.

El contenido de *La Ideología Alemana*

La tesis central de *La Ideología Alemana* es la construcción (hecha siempre al calor de la crítica, como en todas las obras de Marx) de una teoría de la ideología, su aplicación en el caso concreto de Alemania y otros países centroeuropeos, y su fundamentación a través de una teoría general de la historia, que es lo que posteriormente se llamó “materialismo histórico”, término que Marx nunca empleó a la letra. Un pasaje de la primera parte resume apropiadamente esta intención o programa intelectual: “La producción de las ideas, de las representaciones, de la conciencia, está directamente implicada en la actividad material y el comercio material de los hombres; es el lenguaje de la vida real (el lenguaje en que ésta encuentra su expresión o Ausdruck, L. S.). La actividad de la imaginación y del pensamiento, el comercio intelectual de los hombres, aparecen aquí como la emanación directa de su comportamiento material. Igual ocurre

con la producción espiritual (geistigen Produktion) tal como se manifiesta en el lenguaje político de un pueblo, de las leyes, de la moral, de la religión, de la metafísica, etc. Los hombres producen sus ideas, sus imaginaciones, etc., pero lo hacen en cuanto hombre reales actuantes y en cuanto dependen de un desarrollo determinado de sus fuerzas productivas y del comercio que les corresponde, hasta en sus más extendidas formas. La conciencia no puede nunca ser otra cosa que la existencia consciente y la existencia de los seres humanos, y este es su proceso real de vida”.¹⁸

De una manera o de otra, todas las formulaciones metodológicas que hicieron tanto Marx como Engels del “materialismo histórico”, funcionan en torno a este eje: para entender a una sociedad, así como para entender y explicar su producción espiritual, es imprescindible conocer científicamente su nivel material de producción: sus medios de producción, sus fuerzas productivas, su modo de producción, sus relaciones de producción. Entendiendo, claro está, lo contrario de lo que entienden los manuales de marxismo, que tanto hablan de “superestructura” y de “estructura”, a saber, que la producción espiritual “está directamente implicada en la actividad material”, y que en modo alguno se supone, dentro de esta doctrina, una separación real de “niveles”, aunque sí una separación metafórica o, en todo caso, analítica (Marx no habló sino tres o cuatro veces de *Super-struktur*, y siempre como metáfora, según es pero haber demostrado en otra parte).¹⁹

Este es el tema central, de fondo, de *La Ideología Alemana*; todos los otros temas, que son muy variados, no son sino apéndices de este, según lo expresamos antes (Cfr. supra, V.I.). Es una lástima que Marx no volviese a poner la mano en su enorme manuscrito (la parte de Engels es mínima, como en *La Sagrada Familia*) para someter a tórculo literario su teoría de la ideología. Habría tenido el efecto, según escribió Engels en carta a Mehring de Julio de 1893, de aclarar las numerosas tergiversaciones de que fue objeto la con-

¹⁸ K. Marx, *Die Deutsche Ideologie*, ed. Cit., p.26

¹⁹ Cfr. Mi libro *El Estilo Literario de Marx*, Siglo XXI, México, 1971, II.3.1.

cepción marxista de la ideología. La principal de esas tergiversaciones, como apunta Engels, era confundir la determinación de las ideas por los hechos económicos y materiales en general, con el proceso mismo de génesis de estas ideas. La teoría de 1845 aparecía, así, como un típico determinismo del siglo XIX; se olvidaba, por no conocer el manuscrito de Marx, el estudio que éste había hecho acerca de la especificidad de las ideas, y hasta de la ideología misma, lo que hoy se bautiza una y otra vez como su “autonomía relativa”, término que no acaba de convencerme.

Este tema central está claramente expresado en la primera parte de la obra: el resto de la misma no consiste sino en variaciones más o menos sutiles que, desde el punto de vista teórico, no añaden nada sustancial, salvo, quizá la parte dedicada a la polémica con “San Max”.

Para poder hacer la crítica de *la ideología alemana* se imponía hacer una crítica de la ideología en general, que en primer término diese cuenta de los rasgos propios de toda ideología. En un esfuerzo de síntesis, y basándome fundamentalmente en *La Ideología Alemana*, he escrito en otro libro una caracterización que aspira a decir lo esencial, no sólo acerca de la teoría de la ideología en los términos de Marx, sino del contenido profundo de aquel enorme manuscrito de 1845–46. Decía yo:

“En toda la historia, humana, las relaciones sociales más elementales y básicas, que son aquellas que los hombres contraen en la producción de sus medios de vida y de su vida misma, engendran en las mentes una reproducción o expresión (Ausdruck) ideal, inmaterial, de aquellas relaciones sociales materiales. En la historia conocida, que no por azar Marx llamaba ‘prehistoria’, desde el momento en que hacen su aparición la división del trabajo (cuya primera manifestación es la división en trabajo físico y espiritual, con lo que surge “La primera forma de los ideólogos, los sacerdotes”),²⁰ la propiedad privada y, posteriormente, la producción mercantil, aquellas relaciones materiales adquieren el carácter de un antagonismo social

²⁰ K. Marx, *Die Deutsche Ideologie*, ed. cit., p. 31

entre poseedores y desposeídos, entre propietarios y expropiados: son *los factores histórico-genéticos de la alienación*. Este antagonismo encuentra también su expresión ideal en las mentes de los hombres: la alienación material adquiere *su expresión y su refuerzo justificador en la alienación ideológica* (caso de la ideología alemana frente a la realidad material alemana; caso de la Política aristotélico-platónica frente a la realidad esclavista, etc.). Así como en el plano de las relaciones materiales el antagonismo cristaliza en la formación de una capa social dominante –propietaria de los medios de producción y administradora de la riqueza social según sus intereses–, del mismo modo y como expresión ideal (metafóricamente, como “reflejo”) de aquel dominio se constituye una *ideología dominante*. ‘Las ideas dominantes –escribe Marx– no son otra cosa que la expresión ideal (*ideelle Ausdruck*) de las relaciones materiales dominantes, las mismas relaciones materiales dominantes concebidas como ideas; por tanto, las relaciones que hacen de una determinada clase la clase dominante son también las que confieren el papel dominante a sus ideas’.²¹ Se trata así de una formación específica cuya función, históricamente considerada, ha consistido hasta ahora en justificar y preservar el orden material de las distintas formaciones económico-sociales. Estas segregan, por ejemplo, su propia ideología jurídica, para justificar idealmente, mediante un lenguaje casuístico, fenómenos como la propiedad privada, o los derechos provenientes de la “nobleza de sangre”. La propiedad privada, que constituye en sí misma un factor de alienación, es ideológicamente declarada como “inalienable”. La oposición de la ciencia a la ideología proviene, así, de que si la ideología tiene un papel encubridor y justificador de intereses materiales basados en la desigualdad social, el papel de la ciencia –y así entendió Marx la suya en el programa de 1845 y en sus realizaciones posteriores– debe consistir en lo contrario; esto es, en analizar y poner al descubierto la verdadera estructura de las relaciones sociales, el carácter histórico y no “natural” de aquella desigualdad social. “La estructura de la sociedad es *comparable* a los cimientos que soportan un edificio,

²¹ Ibidem, p. 46; versión castellana en La Ideología Alemana ed, cit., pp. 50–51.

y la ideología de la sociedad es comparable, a su vez, al edificio mismo, o mejor dicho, a su fachada, a lo que está afuera y a la vista. El ideólogo, deslumbrado por la fachada social, se olvida de que son los cimientos los que soportan todo ese edificio jurídico, religioso y político, todo ese “Estado” (metafóricamente, toda esa ‘superestructura’), es más, declara inexistentes a los cimientos o, en todo caso, *invierte* las relaciones y dice que es el edificio el que soporta a los cimientos y no los cimientos al edificio; es decir, según el ideólogo, la ideología de una sociedad –su fachada jurídico-política, filosófica y religiosa– es la que determina el carácter de la estructura socioeconómica. Y no al revés. En suma, piensa que es la conciencia social la que determina al ser social, y juzga a los pueblos por lo que éstos dicen de sí mismos, que es más o menos como juzgar un producto comercial por la propaganda que de él se hace. Marx criticaba la economía clásica –pese a los méritos científicos que le reconocía, especialmente a Ricardo– el que careciese de una teoría de la explotación y fuese, por tanto, una ciencia *ideológicamente fundada* y formulada, encubridora indirecta de la explotación. El arma principal del proletariado no es hacerse de una “ideología” revolucionaria por el estilo de los socialismos utópicos; por el contrario, su arma fundamental es adquirir conciencia de clase, una conciencia real que sustituya a esa *falsa conciencia* que es la ideología.²²

²² Dado que se trata aquí de una exposición de la teoría de la ideología tal como fue formulada por Marx y Engels, no podemos entrar a profundizar el concepto de la falsa conciencia utilizando armas teóricas que sólo la psicología posterior a Engels y Marx pudo fraguar. En mi libro *La plusvalía ideológica* (cap.V) he intentado explicar ese concepto acudiendo no a Hegel, sino a la teoría freudiana del inconsciente y el preconscious. No obstante, es preciso dejar constancia de que Engels (por coincidencia, en los mismos años en que Freud descubría su teoría) dejó algunas indicaciones reveladoras que son como el puente entre la teoría marxista y la freudiana. Así, por ejemplo, en su Ludwig Feurbach y el fin de la filosofía clásica alemana (secc.IV), al hablarnos del viejo materialismo feuerbachiano, aún no desprendido de adherencias ideológicas, en lo tocante al campo de los estudios históricos “se hace traición a sí mismo, puesto que acepta como últimas causas los móviles ideales que allí actúan, en vez de indagar detrás de cuáles son los móviles de esos móviles. La inconsciencia no estriba

De ahí que deba nutrirse de ciencia revolucionaria y no de catecismos ideológicos. Marx oponía “conciencia de clase” a “ideología”. La ideología no ve más allá de los fenómenos o apariencias sociales; no ve, por ejemplo, por detrás de las ‘ganancias’ capitalistas la estructura oculta de la *plusvalía*; confunde el valor de las mercancías, que es determinado por la cantidad de trabajo socialmente necesario para producirlas, con su precio, que es algo determinado por el mercado.

“Finalmente, la ideología es un fenómeno *histórico* y en modo alguno perteneciente a la ‘naturaleza’ o ‘esencia’ del hombre; lo mismo que la alienación, es un fenómeno *históricamente superable*.

precisamente en admitir móviles ideales, sino en no remontarse, partiendo de ellos, hasta sus causas determinantes. Y en un texto más conocido –pero muy mal interpretado– la carta a Mehring del 14 de Julio de 1893, nos dice: “La ideología es un proceso que se opera en el llamado pensador conscientemente, en efecto, pero con una conciencia falsa. Las verdaderas fuerzas propulsoras [los “móviles” de la cita anterior, L. S.] que lo mueven permanecen ignoradas por él; de otro modo, no sería tal proceso ideológico. En un plano individual, nos dirá Freud, lo ‘reprimido’ se caracteriza por ser un móvil inconsciente, algo que ignoramos y que atribuimos erradamente a otros factores. Del mismo modo, en el plano social, la estructura económica de la sociedad es el móvil real de cuanto ocurre en las relaciones sociales, y el ideólogo se caracteriza por ignorar ese móvil real y sustituirlo por móviles ideales. La ‘represión social’ representada por la ideología consiste, pues, en confundir los móviles reales (estructura socioeconómica) con móviles aparentes. Así, el ideólogo de la Revolución Francesa nos dirá que el triunfo de aquel movimiento se debió a las ideas de los enciclopedistas, a los ‘principios’ de igualdad, etc. El antiideólogo, en cambio (o sea, el científico, en el sentido de Marx), dirá que todas estas ideas y principios fueron movidos y determinados por una conmoción socioeconómica: la liquidación burguesa del orden feudal. El ideólogo, deslumbrado por la fachada jurídico-política del edificio social, ‘olvida’ o ‘reprime’ la existencia de los cimientos económicos que soportan todo ese edificio y esa fachada. (El ‘olvido’ remite en Freud a la preocupación; la “represión”, a la inconsciencia). Un ejemplo. En los países latinoamericanos es típica actitud ideológica en los gobiernos que, buscando ‘sanear el orden moral’ de la población, emprenden una transformación de la base social destinada a liquidar la pobreza y el subdesarrollo o, en todo caso, las condiciones materiales de la pornografía. Atender sólo a las ‘superestructuras’ es, por eso, puro reformismo, pura ideología. Lo revolucionario es atacar los móviles reales.

En la fase superior de la sociedad comunista, dice la Crítica del programa de Gotha, cuando sea verdad aquello: ‘De cada cual según sus capacidades; a cada cual según sus necesidades’, habrá desaparecido para siempre la necesidad dominante de una ideología justificadora. Igualmente, desaparecerá, como motivo dominante en el orden espiritual, el conflicto entre la ideología de la sociedad, que proclama la bondad de una situación social degradante, y la sociedad misma. Con la desaparición de la explotación como signo *dominante* de la sociedad, desaparecerá la ideología *como motivo dominante* de su orden espiritual. Toda ideología es, por definición, justificación de una explotación. En la medida en que ésta desaparezca, desaparecerá la ideología”.²³

Tal es el esquema, a nuestro juicio, de la teoría de la ideología contenida en el manuscrito de Marx. Para el lector avisado resultará obvio que hemos, aquí y allá, condimentado la formulación de 1845–46 con algunos rasgos provenientes de textos posteriores. Pero no son fundamentales, si exceptuamos la distinción entre ideología y ciencia, que hemos extraído de *El Capital*. En lo fundamental, el Marx maduro seguirá siendo fiel, durante toda su vida, a la caracterización de la ideología que he transcrito antes. Ella constituye la formulación de la alienación ideológica, que juega un papel central en *La Ideología Alemana*, y que jugará un importante papel en *El Capital*, sobre todo cuando Marx identifica a las “formas de aparición” (*Erscheinungsformen*) de la estructura social, como ideología parecerá allí como uno de los términos de la contraposición Apariencia/Estructura.

La alienación en “La Ideología Alemana”

El problema de la alienación aparece en esta obra ligado a otros problemas diferentes entre sí. Hay, así, fenómenos como la alienación del Estado, la alienación ideológico–filosófica, la alienación del

²³ Cfr. mi libro *Teoría y práctica de la ideología*, Nuevo Tiempo, México 1971, pp. 15–19.

dinero, la alienación del mercado y otras formas. Comenzaremos con la alienación bajo su forma ideológico–filosófica.

La alienación ideológico–filosófica

Marx viene de una discusión sobre el modo de “apropiación”, que finaliza así: “Con la apropiación de la totalidad de las fuerzas productivas por los individuos asociados, termina la propiedad privada. Mientras que en la historia anterior se manifestaba siempre como fortuita una especial condición, ahora pasa a ser fortuita la disociación de los individuos mismos, la adquisición privada particular de cada uno”.²⁴

Es decir, que en el momento en que el pueblo se apropie de la totalidad de las fuerzas productivas, se producirá uno de los pasos esenciales para la desalienación humana: la abolición de la propiedad privada. Es claro que no es ésta la única condición para la desalienación. En efecto, en los países “socialistas” de hoy se ha abolido la propiedad privada de los medios de producción, pero se ha olvidado demasiado a menudo que los factores históricos de la alienación son también otros: está la división del trabajo y la producción mercantil y monetaria, sin cuya abolición es imposible superar toda “la historia anterior”, esto es, lo que Marx llamó en una ocasión “la prehistoria humana”. Por otra parte, cuando se habla de abolición de la propiedad privada, también hay que entender esto al nivel de la conciencia: en los países socialistas sigue habiendo propiedad privada de las ideas y, sobre todo, del derecho a la crítica y a la disensión. Y todo ello, sin duda, se debe a la alienación estatal de que hablaré más adelante.

En este momento, Marx escribe: “Los filósofos [es probable que se refiera a Hegel, L.S.] se han representado como un ideal al que llaman ‘el hombre’ (*der Mensch*), a los individuos que no se ven ya absorbidos por la división del trabajo, concibiendo todo este pro-

²⁴ La ideol, alem.; p. 80

ceso que nosotros acabamos de exponer como el proceso de desarrollo ‘del hombre’, para lo que bajo los individuos que hasta ahora hemos visto actuar en cada fase histórica se desliza el concepto ‘del hombre’, presentándolo como la fuerza propulsora de la historia (*treibende Kraft der Geschichte*, p. 69), que de antemano hace caso omiso de las condiciones reales, es lo que permite convertir toda la historia en un proceso de desarrollo de la conciencia”.²⁵

Es evidente el ataque anti-hegeliano. Los filósofos conciben un reino ideal donde habría desaparecido la división del trabajo; pero en este reino quien habrá triunfado no es lo que Marx llama los productos asociados, sino una entidad hipostática: el Hombre, o la Humanidad, concebida como parte de la idea Absoluta y de su desarrollo. Es “el Hombre” y no la lucha de clases el verdadero motor de la historia. Es el Hombre, y no la división del trabajo de los hombres, lo que ha causado el proceso de “autoalienación”, ese mismo proceso del cual ya nos hablara Marx en los *Manuscritos de 1844*, a propósito de la “alienación de la actividad productiva” o Segunda determinación” de la alienación del trabajo. Esta inversión típicamente ideológica hace que la historia humana, en lugar de desarrollarse en “su verdadero escenario, la Sociedad Civil”, se desarrolle tan sólo en el nivel de la conciencia. De lo cual se infiere que para revolucionar el mundo y transformarlo, para acabar con la alienación, bastará con atacar los problemas de la conciencia social. Es lo que muchos, todavía hoy, piensan: que basta con el “comunismo pensado” y no con el comunismo real para acabar con la alienación. Para Hegel, el hombre y toda su historia no son sino un momento de “alienación de la Idea en el tiempo” (así como la Naturaleza es la alienación en el espacio). Pero todo esto sigue siendo un proceso ideal, al nivel de la conciencia. Del mismo modo, para Hegel y para los neohegelianos, la desalienación del hombre tendrá que ocurrir en un nivel ideal. Esto es precisamente lo que Marx critica. Esta crítica estaba ya presente cuando hablaba de Feuerbach a quién Marx reprochaba el atacar la alienación religiosa quedándose en el mero nivel de la alienación ideológica; para Marx se trataba, como

²⁵ La ideol, alem., pp. 80–81

espero haber demostrado en el capítulo sobre *La Sagrada Familia*, de buscar los resortes materiales o “familia humana” que soportan toda esa alienación ideológica. Del mismo modo, ahora reprocha duramente a los hegelianos el pretender un socialismo puramente al nivel de la conciencia o de la Idea. Se trata de un típico fenómeno de inversión ideológica y, por tanto, de alienación ideológico-filosófica.

En otra parte de esa obra de Marx nos encontramos con una nueva forma de alienación ideológica: concebir al dinero como “necesario” y pensar que “siempre” tiene que haber un “cambio” o intercambio. En cita de Marx, dice Sancho: “El dinero es una mercancía; es, además, un *medio* esencial a o un poder, pues impide que el patriotismo se fosilice, lo mantiene líquido y lo hace circular. Si conoces un medio de cambio mejor, perfectamente, pero pronto se convertirá también en dinero”.

Y comenta Marx: “Hasta qué punto se halla Sancho prisionero de las concepciones burguesas lo revela su búsqueda en pos de un medio de cambio mejor. En primer lugar, presupone, pues, que es necesario un medio de cambio [presupuesto ideológico, L.S.], cualquiera que él sea, y en segundo lugar no conoce más medio de cambio que el dinero”.²⁶

Este reproche es el mismo que hará Marx posteriormente a la economía clásica: considerar el intercambio monetario, capitalista como algo congénito a la “naturaleza o esencia humana”. En 1844 ya lo había entrevisto, pero los *Manuscritos* no lo ven con tanta claridad como ahora, por la sencilla razón de que para 1844 Marx aún no rechazaba la teoría clásica del valor-trabajo, y hablaba él mismo también de “alienación de la esencia humana” y de “ser genérico” según hemos visto en el capítulo correspondiente. Pero en *La Ideología Alemana*, de una vez y ya para siempre, Marx rechazará este vocabulario filosófico y hará de él descarnadas burlas, como en el caso del adversario Sancho.

²⁶ *La ideología alemana*, p. 471.

Hay que decir, a este respecto, para evitar equívocos, que aunque en esta obra hay una teoría de la alienación, Marx mismo empleará el vocabulario (*Entfremdung*) para hacer burla del “lenguaje de los filósofos”. En efecto, “alienación” es término central del sistema hegeliano, sobre todo en la *Fenomenología del Espíritu*. Pero este menosprecio por ese vocabulario no impedirá a Marx más tarde, en 1857–58 (en los *Grundrisse*) retomarlo y darle un sentido científico–social. El término a la larga, pese a su pasado hegeliano, le resultó útil a Marx, así como le resultaron útiles algunas fórmulas de la Lógica hegeliana.

Hay otro pasaje donde Marx se refiere a la típica concepción burguesa del dinero como un *alienum* hispostático. Dice Sancho: “Has de saber que tendrás tanto dinero como poder tengas, pues valdrás lo que tú sepas hacerte valer”. Y comenta Marx: “En el poder del dinero, en la sustantivación (*Verselbständigung*, p.380) del medio general de cambio tanto frente a las sociedad como frente a los individuos, se manifiesta con la mayor claridad la sustantivación de las relaciones de producción y de intercambio en general”.²⁷

Hay en esta crítica de Marx una clara anticipación de lo que en *El Capital* se llamará “fetichismo”, esto es, “la personificación de las cosas y la cosificación de las personas”. En efecto, es típico de la mentalidad burguesa concebir el dinero como una “cosa” y no como lo que es: una *relación social* de producción. Concebido como una cosa, el dinero aparece como dotado de propiedades misteriosas: se multiplica, se acrecienta en ganancias, y todo por su propio poder. Es evidente que en semejante concepción no puede entrar una teoría como la de la plusvalía. Esto es lo que nos dice el Marx de *El Capital*. El Marx de *La Ideología Alemana* no posee aún la teoría de la plusvalía, pero ya enfila sus ataques contra las “sustantivaciones” del dinero. Ya sabía Marx que el dinero es una relación, y que su presentación burguesa como “cosa” es una forma ideológica de la alienación generalizada, representada en su adversario Sancho.

²⁷ 27 La ideol. alem., p. 472

Decía antes que en esta obra Marx hace burla de todo vocabulario filosófico, en especial el que habla de la “esencia humana”. En un pasaje, Marx cita a Kart Grün, quien hace la alabanza de Feuerbach y de su resultado: “el Hombre”. Según Grün, “por este camino *marchamos con mayor seguridad, porque marchamos más concienzudamente* que poniendo sobre el tapete el salario, la competencia y los defectos de las constituciones ...”

Y Marx comenta mordazmente: “A él no le preocupan los pequeños problemas. Pertrechado con la fe inquebrantable en los resultados de la filosofía alemana, tal y como aparecen plasmados en Feuerbach, a saber con la conciencia de que “el Hombre”, el “hombre puro y verdadero”, es la meta final de la historia, de que la religión es la esencia humana alienada (*dass die Religion das entäusserte menschlichen Wesen sei*, p. 475), de que la esencia humana es la esencia humana y la pauta y medida ²⁸ de todas las cosas; pertrechado con las demás verdades del socialismo alemán (...), de que también el dinero, el salario, etc., son enajenaciones de la esencia humana (*Entäusserungen des menschlichen Wesens*, p. 475), de que el socialismo alemán es la realización de la filosofía alemana y la verdad teórica del socialismo y del comunismo extranjero, etc., el señor Grün se pone de viaje hacia Bruselas y París con toda la infatuación del verdadero socialismo”. ²⁹

Se ve a las claras, pues, cómo Marx ha superado el vocabulario filosófico que aún lastraba su pensamiento en 1844. Para el filósofo, lo que se aliena es la “esencia humana”, y todos los demás detalles: el dinero, el salario, la explotación, no son sino “detalles” molestos para el análisis. Es de notarse cómo se corresponde, en Marx, este cambio de vocabulario con la inauguración de su nueva teoría del materialismo histórico, expuesta por primera vez en *La Ideología Alemana*. Algún tiempo después, en 1848, volverá a burlarse, en el *Manifiesto Comunista*, de la famosa “esencia humana” de los filó-

²⁸ Esto es sin duda reminiscencia de la célebre sentencia protagónica citada por Platón en el Teeteto, 161 c: παντων χρηματων ανθρωπον μετρον ειναι

²⁹ La ideol. alem., p. 590–91.

sofos. Tal vez por esto decidió Marx no publicar nunca sus notas de lectura de 1844: porque estaban lastradas de vocabulario filosófico.

Y así como critica a Grün por declarar como “detalles” insignificantes el dinero y el salario, también critica a Max Stirner, quien remite todas las relaciones humanas al egoísmo y a la utilidad: “La aparente futilidad que resuelve toda la diversidad de las relaciones humanas en esa única relación de la utilidad, esa abstracción de apariencia metafísica viene del hecho de que en el marco de la sociedad burguesa todas las relaciones se confunden de manera práctica en la sola relación del dinero y el tráfico comercial”.³⁰

No podía faltar en esta obra referencias a la religión como alienación. “En la religión –escribe Marx– los hombres transforman su mundo empírico en un ser pensado, representado, que se opone a ellos como un ser extraño”.³¹

Esta referencia a la alienación religiosa es en Marx muy antigua, y lo acompañará durante toda su vida. Ya hay referencias a ella en 1843, en la *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, donde se estigmatiza a la religión como *Opium des Volks*. En 1844, en los *Manuscritos*, hace diversas referencias a este fenómeno. Ya tuvimos la oportunidad de ver en su correspondiente capítulo cómo la alienación religiosa era el perfecto punto de comparación de la alienación del trabajo. Y si ello era así, era porque la alienación religiosa es un dominio peculiar que necesita de un análisis también peculiar. Marx hacía su análisis valiéndose del vocabulario de Feuerbach, quien hablaba de la conversión del sujeto en predicado, y del predicado en sujeto. En *las Tesis* y en *La Ideología Alemana*, Feuerbach será rebasado plenamente, cuando Marx busca los resortes de la “sagrada” familia en la familia humana, la familia real y material. La referencia a la alienación religiosa la volveremos a encontrar en los *Grundrisse*, cuando Marx equipara la “conversión del predicado en sujeto” que ocurre en la religión, con la dominación que el producto (mercancía)

³⁰ Citado en M. Rubel, *Essai de biographie intellectuelle*, ed. cit., pp. 197–98.

³¹ *Ibid.*, p. 202

ejerce sobre los productores en el régimen capitalista de producción.

En general, y para finalizar este punto, hay que decir que el análisis que hace Marx de la alienación ideológico–filosófica, está hecho al calor de la disputa con los neohegelianos, los que habían realizado “la putrefacción del espíritu absoluto”. Marx los calificaba curiosamente de “industriales de la filosofía”, y hablará en general de la “pequeñez provinciana de todo este movimiento neohegeliano”,³² Precisamente refiriéndose Marx a estos ideólogos, llevará a cabo un interesante análisis de la alienación proyectada en el *lenguaje* y el pensamiento. Dirá Marx: “Es una tarea de las más difíciles para los filósofos descender del mundo del pensamiento al mundo real. La realidad inmediata del pensamiento es el lenguaje. Del mismo modo que los filósofos *independizaron* el pensamiento, hubieron de independizar el lenguaje en un reino propio. Ese es el secreto del lenguaje filosófico en que los pensamientos en cuanto palabras tienen un contenido propio. El problema de bajar del mundo de las ideas al mundo real se transforma en el problema de descender del lenguaje a la vida. Hemos mostrado que la independización de las ideas y pensamientos es una consecuencia de la independización de las relaciones personales entre los individuos. Hemos mostrado que la ocupación sistemática exclusiva con esos pensamientos por parte de los ideólogos y los filósofos y, por consiguiente, la sistematización de esos pensamientos, es una consecuencia de la división del trabajo, y concretamente la filosofía alemana es una consecuencia de las relaciones pequeño burguesas alemanas. Los filósofos deberían diluir su lenguaje en el lenguaje corriente, del que es abstracción el primero, y reconocerían y verían que ni los pensamientos ni el lenguaje en sí mismos constituyen un reino, que no son sino manifestaciones de la vida real”.³³

Esta es una crítica al lenguaje general de la filosofía, y en particular al de los ideólogos alemanes de la época. Coincide aquí Marx, en

³² La ideol. alem., p. 15.

³³ Citado en Adam Schaff, *Marxismo e individuo humano*, Grijalbo, México 1967, p. 147.

impresionante intuición, con las críticas que los lógicos matemáticos del siglo XX han hecho al lenguaje de los filósofos especulativos. Especialmente recuerda el ataque de Carnap a Heidegger, cuando Carnap asegura que en el lenguaje de Heidegger no existe propiamente proposiciones, pues de sus frases no se puede predicar ni la verdad ni la falsedad: son frases “poéticas” o vergonzantemente poéticas. Tal es la alienación del lenguaje de los filósofos, que se manifiesta con la constitución del lenguaje y los pensamientos como un reino independiente que termina por hacerse extraño al hombre y dominarlo, lo mismo que ocurre con los productos del trabajo o mercancías.

Reificación de las fuerzas productivas, propiedad privada, división del trabajo y alienación

Así como en los *Manuscritos de 1844* Marx había puesto el acento en la propiedad privada como factor histórico genético de la alienación, en *La Ideología Alemana* aparecerán la producción mercantil y la división del trabajo. La conjunción de estos tres factores, histórica y lógicamente considerados, es lo que llamo “la alienación como sistema”. Hay que tener en cuenta dos cosas. En primer lugar, el *orden histórico* de aparición de esos fenómenos. Primero apareció la división del trabajo y, como consecuencia de ese fenómeno, apareció la propiedad privada; y posteriormente, la producción mercantil, que es históricamente reciente. Ahora bien, hay que tener en cuenta, cuando se piensa en el análisis u orden lógico de estos factores, la observación metodológica que hace Marx en la Introducción a los *Grundrisse*, a saber: “En la anatomía del hombre está la clave de la anatomía del mono”, y no al revés. Del mismo modo, desde un punto de vista *lógico*, para analizar la alienación a partir de la sociedad capitalista, hay que empezar por la producción mercantil, para luego llegar a la propiedad privada y a la división del trabajo. Es un proceso que se hace, como dice Marx, *durch Analyse* o por análisis. Por eso Marx partió, en 1844, de la producción mercantil como factor primario de la alienación del trabajo. Luego, también

en 1844, puso el acento en la propiedad privada, y en 1845–46, en la división del trabajo. De modo, pues, que el orden *lógico* resulta aquí inverso al orden *histórico*, tal como ocurre con el método de *El Capital*, que empieza por una categoría históricamente más reciente que las otras: las mercancías. ¿Por qué? Porque, como nos dice Marx en 1857–58, la categoría mercancía ha alcanzado en el capitalismo su máximo desarrollo, y hay que partir de ella para encontrar, por la vía del análisis, formas anteriores de producción, tales como el esclavismo y la servidumbre, históricamente anteriores al modo capitalista de producción.

Nos dice Marx: “La propiedad privada, en la medida en que [como capital acumulado, L.S.] se enfrenta al trabajo, dentro de éste se desarrolla partiendo de la necesidad de la acumulación y, aunque en sus comienzos presente cada vez más marcada la forma de la comunidad, va acercándose más y más, en su desarrollo ulterior, a la moderna forma de la propiedad privada. La división del trabajo sienta ya de antemano las premisas para la división de las condiciones de trabajo (*Arbeitsbedingungen*, p. 66), las herramientas y los materiales y, con ello, para la diseminación del capital acumulado entre diferentes propietarios y, por consiguiente, también para la diseminación entre el capital y el trabajo y entre las diferentes formas de la misma propiedad. Cuanto más se desarrolle la división del trabajo y crezca la acumulación, más se agudizará también esa diseminación”.³⁴

Nos encontramos aquí ante dos hechos fundamentales para el fenómeno de la alienación, histórica y lógicamente considerado. En primer lugar, las fuerzas productivas adquieren *sustantividad*, se separan o alienan del individuo, se enfrentan a él como entes hostiles. En segundo lugar, el individuo se convierte en un individuo abstracto, y el trabajo pierde toda apariencia de actividad propia.

En épocas precapitalistas, el trabajador no se hallaba separado de sus medios de producción, y por lo tanto las fuerzas productivas no se separaban o alienaban de él, como ocurre en el capitalismo,

³⁴ La ideol. alem., pp. 77–78

donde el obrero está completamente alienado o separado de sus medios de producción. El obrero “libre” asalariado entra al taller de la producción totalmente desasistido, contando sólo con una mercancía peculiar, su *fuerza de trabajo*: todo lo que representan los medios de producción y las propias fuerzas productivas, le son ajenas. Esto ha sido posible en la producción mercantil altamente desarrollada, gracias al desarrollo de la división del trabajo y de la propiedad privada.

Las relaciones de producción se presentan así, dice Marx en estilo dialéctico, como relaciones de destrucción, y las fuerzas productivas aparecen como fuerzas destructivas, por el mismo hecho de haberse sustantivado frente al productor como fuerzas extrañas a él e independientes.

Aquí, Marx hace la comparación con el modo de producción comunista, que es en Marx lo que hoy llamaríamos una “utopía concreta”. Lo dice con las siguientes palabras: “... con la destrucción de la base, de la propiedad privada, con la regulación comunista de la producción y la abolición de la actitud en que los hombres se comportan ante su propio producto como ante algo extraño a ellos (*Vernichtung der Fremdheit, mit der sich die Menschen zu ihre, eigenen Produkt verhalten*, p. 35), el poder de la relación de la oferta y la demanda se reduce a la nada y los hombres vuelven a hacerse dueños del intercambio, de la producción y del modo de su mutuo comportamiento”.³⁵

Hay que advertir que en el texto precedente Marx menciona sólo a la abolición de la propiedad privada como condición para el advenimiento de la sociedad comunista. Pero en otros textos también vincula ese advenimiento a la desaparición o “superación” de la división del trabajo y de la economía mercantil y monetaria. Es importante tener esto en cuenta, porque los “socialismos” actuales han basado su socialismo en la mera abolición de la propiedad privada de los medios de producción, con lo cual sólo logran una tercera o cuarta parte de la desalienación.

³⁵ La ideol. alem., p. 37

La noción de fuerzas productivas se presenta directamente relacionada con la de la división del trabajo: “Hasta dónde se han desarrollado las fuerzas productivas de una nación lo indica del modo más palpable el grado hasta el cual se ha desarrollado en ella la división del trabajo”. En la sociedad capitalista (pensemos en el siglo XX, aunque Marx ya lo veía claro) la división del trabajo ha llegado a extremos alucinantes y, por consiguiente, también las fuerzas productivas, lo que hace su contradicción interna más “explosiva”. La primera forma de la división del trabajo en una nación es la separación entre trabajo industrial–comercial y trabajo agrícola, es decir, entre ciudades y campo. Luego, la división se acentúa y se dividen el trabajo industrial y el comercial, y éstos a su vez se subdividen. Y ¿cuál es la relación de la división del trabajo con la propiedad privada? Marx responde: “Las diferentes fases de desarrollo de la división del trabajo son otras tantas formas distintas de la propiedad privada: o dicho en otros términos, cada etapa de la división del trabajo determina las relaciones de los individuos entre sí, en lo tocante al material, el instrumento y el producto del trabajo”.

En cuanto a la propiedad privada, esta reviste históricamente tres formas fundamentales. Su *primera forma* es la propiedad de la tribu: es una fase incipiente de caza, pesca, ganadería y agricultura. La división del trabajo es aquí sólo algo más que una extensión de la división del trabajo natural en la familia. Lo social es una extensión de lo familiar. La “esclavitud latente en la familia” se desarrolla con el desarrollo de las necesidades.

La *segunda forma* es la antigua propiedad comunal y estatal: una fusión de tribus que da lugar a lo que en Grecia se llamó la pólis o ciudad–estado. Es un régimen donde impera la esclavitud como modo de producción. Hay todavía propiedad comunal, pero se desarrolla paralelamente la propiedad privada mobiliaria y, luego, la inmobiliaria. El trabajo esclavo es propiedad comunal, en la “propiedad privada en común”. De ahí que la organización social se debilite a medida que se desarrolla la propiedad privada inmobiliaria. Hay un mayor desarrollo de la división del trabajo. A la contradicción ciudad–campo se une la contradicción entre ciudades que re-

presentan intereses urbanos o rurales. Hay un pleno desarrollo de las clases polarizadas entre los ciudadanos y los esclavos. En Roma, en especial, hay un profundo desarrollo de la propiedad privada, patente desde los tiempos de la ley agraria *licinia* (366a.C).

La *tercera forma* es la propiedad feudal, o por estamentos. La Antigüedad partía de la *pólis*; el Medioevo parte del campo. El desarrollo está condicionado por la escasez de población. Por otra parte, el desarrollo feudal se da en un terreno más extenso que el de la vieja Roma. Se difunde la agricultura. El final del Imperio Romano había acarreado la involución de muchas fuerzas productivas: el mercado languidecía. Por influencia de la estructura del ejército germánico – además de otros factores – se desarrolla la propiedad feudal. Se basa, como las otras, en una comunidad, pero a ésta no se enfrentan, ahora, como clase, los esclavos, sino los pequeños campesinos siervos de la gleba. Se produce así una nueva contraposición campo-ciudad. El poder armado lo llevan las mesnadas de nobles. La propiedad privada se jerarquiza. La organización es feudal es, como las otras, “una asociación frente a la clase productora dominada”.³⁶ En las ciudades se da la propiedad corporativa, a través de los gremios artesanales. La propiedad es el trabajo de cada uno. Los gremios surgen como la necesidad de asociarse frente a la nobleza rapaz. La forma fundamental de la propiedad feudal es la propiedad territorial, aunada al trabajo de los siervos y el de los gremios. Hay escaso desarrollo de la división del trabajo: “fuera de la separación entre príncipes, nobleza, clero y campesinos, en el campo, y maestros, oficiales y aprendices, y muy pronto la plebe de los jornaleros, no encontramos ninguna otra división importante”.³⁷ Hay poca división del trabajo en el campo, por la existencia de parcelas. Y hay poca división del trabajo en la ciudad, por los oficios independientes. El régimen político generalizado es la monarquía.

La división del trabajo aparece como factor alienador por excelencia: “...estos tres momentos, la fuerza productiva, el estado social y

³⁶ La ideol. alem., p. 24.

³⁷ La ideol. alem., p. 33

la conciencia, pueden y deben necesariamente entrar en contradicción entre sí, ya que, con la división del trabajo, se da la posibilidad, más aún, la realidad de que las actividades espirituales y materiales, el disfrute y el trabajo, la producción y el consumo, se asignen a diferentes individuos, y la posibilidad de que no caigan en contradicción reside solamente en que vuelva a abandonarse (*weieder aufgehoben wird*, p. 31) la división del trabajo”.³⁸

La trabazón de estas categorías históricas la expresa Marx de esta forma: “La división del trabajo y la propiedad privada son términos idénticos: uno de ellos dice, referido a la esclavitud, lo mismo que el otro, referido al producto de ésta”.

En cuanto al tercer factor, la producción mercantil, Marx lo analiza en relación al desarrollo genético del mercado mundial capitalismo (o generador del capitalismo). El mercado mundial es presentado como un *alienum*. Marx lo contrapone al desarrollo de los individuos en una sociedad comunista: “En la historia anterior es, evidentemente, un hecho empírico el que los individuos concretos, al extenderse sus actividades hasta un plano histórico– universal, se ven cada vez más sojuzgados bajo un poder extraño a ellos (*unter ihnen fremden Macht*, p. 37) (cuya opresión llega luego a considerar como una perfidia del llamado espíritu universal, etc.), poder que adquiere un carácter cada vez más de masa y se revela en última instancia como el mercado mundial”. Con el derrocamiento del orden social existente “se disuelve ese poder tan misterioso” de la propiedad privada. En cuanto al individuo: “... la liberación de cada individuo se impone en la misma medida en que la historia se convierte totalmente en una historia universal (...) La verdadera riqueza espiritual del individuo depende totalmente de la riqueza de sus relaciones reales. Sólo así se liberan los individuos concretos de las diferentes trabas nacionales y locales, se ponen en contacto práctico con la producción (incluyendo la espiritual) del mundo entero y se colocan en condiciones de adquirir la capacidad necesaria para poder disfrutar esta multiforme y completa producción de toda la tierra”. La

³⁸ Ibid., p. 34

dependencia total, forma natural de la cooperación histórico-universal de los individuos, se convierte gracias a la revolución comunista, en el control y la dominación consciente sobre estos poderes que, nacidos de la acción de unos hombres sobre otros, hasta ahora han venido imponiéndose a ellos, aterrándolos y dominándolos, como potencias absolutamente extraña (*als durchaus fremde Mächte*, p. 37). ³⁹

Veamos así como la magistral descripción que hace Marx en esta obra de la génesis del mercado mundial y sus consecuencias inmediatas, desemboca en una teoría de la alienación. El mercado mundial se convierte en un poder extraño frente a los hombres por varias razones. En primer lugar porque por primera vez se crea con él la *historia universal* (que hoy vivimos con creces) y se independiza de los individuos que la hacen posible. En segundo lugar, porque ese mercado mundial crea unas relaciones de “dependencia total” según la cual unos países aumentan su riqueza a costa de otros que les ceden sus materias primas y aumentan con ello su pobreza. Dicho sea de paso, y contra los que sostienen lo contrario, en esta obra de Marx existen los fundamentos para una teoría moderna del subdesarrollo, así como también en el estudio que se hace en los *Grundrisse* sobre las formas precapitalistas de producción. ⁴⁰

La alienación “originaria” y del Estado

Marx nos habla de una alienación originaria del hombre con respecto a la naturaleza. Pero hay que advertir enérgicamente que esto no implica la alienación como un rasgo antropológico del hombre o perteneciente a su esencia. Históricamente, el hombre comienza por enfrentarse a la naturaleza como un *alienum*.

Oigamos las palabras de Marx: “El lenguaje es tan viejo como la conciencia: el lenguaje es la conciencia práctica, la conciencia real,

³⁹ La ideol. alem., p. 39.

⁴⁰ Contra esta posición está por ejemplo, Carlos Rangel en su libro *Del buen salvaje al buen revolucionario*, ed. Monte Ávila, Caracas, 1976.

que existe también para los otros hombres y que, por tanto, comienza a existir también para mí mismo; y el lenguaje nace, como la conciencia, de la necesidad, de los apremios del intercambio con los demás hombres. [Nota de Marx: Los hombres tienen historia porque se ven obligados a producir su vida y deben, además producirla de un *determinado* modo: esta necesidad está impuesta por su organización física, y otro tanto ocurre con su conciencia]. Donde existe una relación, existe para mí, pues el animal no se ‘comporta’ ante nada, ni, en general, podemos decir que tenga ‘*comportamiento*’ alguno. Para el animal, sus relaciones con otros no existen como tales relaciones. La conciencia, por tanto, es ya de antemano un producto social (*ein gesellschaftliches Produkt*, p. 31), y lo seguirá siendo mientras existan seres humanos. La conciencia es ante todo, naturalmente, conciencia del mundo inmediato y sensible que nos rodea y conciencia de los nexos limitados con otras personas y cosas, fuera del individuo conciente de sí mismo; y es, al mismo tiempo, conciencia de la naturaleza, que al principio se enfrenta al hombre como un poder absolutamente extraño, omnipotente e inexpugnable (*die dem Menschen anfangs als eine durchaus fremde, allmächtige und unangreifbare Macht gegenübertritt ...*, p. 31), ante el que los hombres se comportan de un modo puramente animal y que los amedrenta como al ganado; es por tanto, una conciencia puramente animal de la naturaleza (religión natural). ⁴¹ La naturaleza se enfrenta, pues, al hombre, en medio de la indigencia primitiva de éste, como un gigantesco *alienum* originario. Por esto Marx nos hablaba en los *Manuscritos de 1844* de la naturaleza como de un “reservorio vital” o “cuerpo inorgánico” del hombre, cuyo “ser genérico” se alienaba respecto de la naturaleza por creer que le debía todo a ésta, o a los dioses naturalistas. De ahí la erección de templos al servicio de los dioses naturales, y la adopción de ciertos animales. El hombre dependía totalmente de la naturaleza, era como un apéndice de ella. Su economía de subsistencia carecía aún de un sobreproducto social, un excedente; el hombre suministraba directamente trabajo social, y la propiedad del suelo no era aún

⁴¹ La ideol. alem., p. 31.

propiedad privada, sino propiedad genérica. Parecería que en este “comunismo primitivo” no existe la alienación, pero sí existe bajo dos formas. En primer lugar, hay alienación, con respecto a la naturaleza, pues el hombre dependía tanto de ella que llega a concebirla en términos de divinidad. En segundo lugar, hay alienación de las necesidades, pues la misma pobreza de necesidades hace que el desarrollo de la conciencia sea muy escaso. Por esto Marx nos dice en otra parte que una condición positiva de la creación artificial de necesidades en el capitalismo es que ello origina una expansión de la conciencia; pero esto, nos advierte, tiene también su aspecto negativo dentro de la sociedad capitalista, pues el hombre se convierte en un esclavo de apetencias inhumanas, artificiales, antinaturales.

A continuación, Marx describe cómo dentro de estas sociedad primitiva surge la conciencia, la conciencia de vivir dentro de una “sociedad”; cómo surge también la primitiva forma de la división del trabajo y cómo, gracias a ésta, surge la primera forma de ideología o alienación ideológica.

Veamos ahora cómo surge, a partir de esa alienación originaria o natural, la forma de alienación que es el Estado. Se me permitirá citar a Marx *in extenso*: “La división del trabajo lleva aparejada, además, la contradicción entre el interés del individuo concreto o de una determinada familia y el interés común de todos los individuos relacionados entre sí, interés común que no existe, ciertamente, tan sólo en la idea, como algo ‘general’, sino que se presenta en la realidad, ante todo, como una relación de mutua dependencia de los individuos entre quienes aparece dividido el trabajo. Finalmente, la división del trabajo nos brinda ya el primer ejemplo de cómo, mientras los hombres viven en una sociedad natural (*naturwüchsige Gesellschaft*, p. 33), mientras se da, por tanto, una separación entre el interés particular y el interés común, mientras las actividades, por consiguiente, no aparezcan divididas voluntariamente, sino por modo natural, los actos propios del hombre se erigen ante él en un poder ajeno y hostil (*einer fremden, gegenüberstehenden Macht wird*, p. 33), que le sojuzga, en vez de ser él el que los domine. En efecto, a partir del momento en que comienza a dividirse el trabajo,

cada cual se mueve en un determinado círculo exclusivo de actividades, que le es impuesto y del cual no puede salirse; el hombre es cazador, pescador, pastor o crítico, y no tiene más remedio que seguirlo siendo, si no quiere verse privado de los medios de vida; al paso que en la sociedad comunista, donde cada individuo no tiene acotado un círculo exclusivo de actividades, sino que puede desarrollar sus aptitudes en la rama que mejor le parezca, la sociedad se encarga de regular la producción general, con lo que hace cabalmente posible que yo pueda dedicarme hoy a esto y mañana a aquello, que pueda por la mañana cazar, por la tarde pescar y por la noche apacentar el ganado, y después de comer, si me place, dedicarme a criticar, sin necesidad de ser exclusivamente cazador, pescador, pastor o crítico, según los casos. Esta plasmación de las actividades sociales, esta *consolidación de nuestros propios productos en un poder erigido sobre nosotros*, sustraído a nuestro control, que levanta una barrera ante nuestra expectativa y destruye nuestro cálculos, es uno de los momentos fundamentales que se destacan en todo el desarrollo histórico anterior, y precisamente por virtud de esta contradicción entre el interés particular y el interés común, cobra el interés común, en cuanto *Estado*, una forma propia e independiente, separada de los reales intereses particulares y colectivos y, al mismo tiempo, como una comunidad ilusoria, pero siempre sobre la base real de los vínculos existentes, dentro de cada conglomerado familiar y tribal, tales como la carne, y la sangre, la lengua, la división del trabajo en mayor escala y otros intereses y, sobre todo, como más tarde habremos de desarrollar, a base de las clases, ya condicionadas por la división del trabajo, que se forman y diferencian en cada uno de estos conglomerados humanos y entre los cuales hay una que domina sobre todas las demás”. ⁴²

Vemos así claramente cómo, a la alienación originaria, sucede la alienación impuesta por la división del trabajo, y como los intereses sociales cobran la forma de Estado, potencia alienante que se erige como un poder independiente sobre las cabezas de los individuos reales, verdadera “comunidad ilusoria” a través de la cual se mane-

⁴² La ideología alemana, pp. 34–35.

jan los intereses de las clases, entre las cuales hay siempre una dominante, con su ideología y con sus aparatos ideológicos como el Estado. También se desprende de aquí la idea de que las luchas políticas, los cambios de estado, etc., no son sino las *formas ilusorias* bajo las que se ventilan las luchas reales entre las diversas clases”.

Va expresado aquí entre líneas el principio materialista de que no es la política, sino la economía, lo que mueve secretamente a las sociedades. Esta economía tiene su aparición en las luchas de clases, que no son sino la manifestación exterior, en la sociedad capitalista, del antagonismo existente entre el capital y el trabajo, o sea, entre la burguesía y el proletariado. Tomar las luchas políticas, que no son sino la espuma social, como los verdaderos motores de la sociedad, es caer en una *inversión ideológica*.

A continuación Marx nos habla más explícitamente de la alienación del Estado constituido en “poder ajeno” sobre las cabezas de los hombres, así como también de las premisas prácticas para destruir esa alienación: “Precisamente porque los individuos *sólo* buscan su interés particular, que para ellos no coincide con su interés común, y porque lo general es siempre la forma ilusoria de la comunidad, se hace valer esto ante su representación como algo “ajeno” (*fremdes*, p. 34) a ellos e ‘independiente’ de ellos, como un interés ‘general’ a su vez especial y peculiar, o ellos mismos tienen necesariamente que enfrentarse, en esta escisión, como en la democracia. Por otra parte, la lucha *práctica* de estos intereses particulares que constantemente y de un modo real se enfrentan a los intereses comunes o que ilusoriamente se creen tales, impone como algo necesario la interposición *práctica* y el refrenamiento por el interés ‘general’ ilusorio bajo la forma del Estado. El *poder social*, es decir, la *fuerza de producción multiplicada*, que nace por obra de la cooperación entre diferentes individuos bajo la acción de la división del trabajo, se les aparece a estos individuos, por no tratarse de una cooperación voluntaria, sino natural, no como un poder propio, asociado, sino como un *poder ajeno* (*fremde*, p. 34) situado al margen de ellos, que no saben de dónde procede ni a dónde se dirige y que, por tanto, no pueden ya dominar, sino que recorre, por el contrario,

una serie de fases y etapas de desarrollo peculiar e independiente de la voluntad y los actos de los hombres y que incluso dirige esta voluntad y estos actos. Con esta ‘alienación’ (*Entfremdung*, p. 34), para expresarnos en términos comprensibles para los filósofos, sólo puede acabarse partiendo de dos premisas prácticas”. ⁴³

Estas dos premisas son las siguientes. En primer lugar, la creación de una masa humana, una parte del mundo que es “desposeída”, gracias a la necesaria contradicción riqueza–miseria, y al incremento de las fuerzas productivas. Y en segundo lugar, el intercambio universal de los hombres empíricamente mundiales. El siglo XX parece darle la razón a Marx. Hoy, el principal problema del capitalismo reside en la contraposición de los países desarrollados y los subdesarrollados, creados necesariamente por la contradicción riqueza–miseria. Y, en segundo lugar, la historia de los países socialistas ha demostrado que no habrá verdadero socialismo hasta que el socialismo sea “empíricamente mundial”, es decir, cuando el mundo deje de girar en la órbita capitalista y en la economía mercantil y monetaria.

Gracias a la propiedad privada y a la división del trabajo, se produce una contradicción entre el interés particular y el interés común, lo cual, a su vez, produce una sustantivación del interés común o “general” que se denomina Estado, que se define por su contenido de clase. Tal es el razonamiento de Marx. A este respecto son muy pertinentes las observaciones de Rubel en su libro sobre el pensamiento de Marx. Refiriéndose a una primera visión sociológica, la de 1844, dice: “El Estado, lo mismo que la religión, el derecho, la moral, etc., es la expresión de un modo determinado de producción fundado sobre la alienación humana. Ese estado de alienación no puede ser superado de manera positiva sino por la reintegración de la vida individual en la esfera social de la existencia, por tanto en la sociedad liberada del Estado”. ⁴⁴

Y, ya refiriéndose a *La Ideología Alemana*, escribe Rubel: “Marx descubre que el Estado, como todas las otras instituciones de la socie-

⁴³ La ideol. alem., pp. 36–37.

⁴⁴ M. Rubel, ob. cit., p.206. ⁴⁵ Ibid., p. 207

dad, reposa sobre la división del trabajo, expresión concreta de la alienación humana, fuente de conflicto entre el interés del individuo y el interés común, opuesto a los verdaderos intereses de cada uno y de todos, comunidad ilusoria tras la cual se disimulan las luchas y los conflictos reales que se libran entre las diversas clases sociales”.

⁴⁵ En el Estado se resume toda la sociedad civil de una época, y a través del Estado, dirigen su poder las clases dominantes, con su ideología dominante. Ahora bien, el Estado no es la creación voluntaria de unos cuantos individuos dominantes, sino que es algo que se deriva necesariamente del modo de vida y de producción material de los individuos.

Marx nunca abandonará esta idea del Estado como alienación, así como tampoco dejará jamás de lado la concepción según la cual el derecho “igual” o derecho burgués tendría que ser superado en una sociedad comunista. En lo que respecta al Estado, lo único que concederá Marx para la fase de transición será la idea de la dictadura del proletariado, que es una forma de Estado en cuanto encierra conflictos de clase. Pero Marx previó estos acontecimientos a muy corto plazo. Nunca imaginó que el desarrollo del socialismo en el mundo daría lugar a lo que ha dado: a la erección de nuevas y totalitarias formas de Estado y, consiguientemente, a una nueva forma de alienación. Es por eso hora de que los estados socialistas actuales mediten sobre el pensamiento de Marx a este respecto, sutilmente ocultado por los regímenes oficiales, o sutilmente sustituido por una nueva ideología justificadora de la existencia de un Estado todopoderoso.

Conclusión

Hemos visto que *La Ideología Alemana*, pese a los aportes económicos que señalamos al comienzo de este capítulo, no es una obra de economía política, sino una obra en la que, al calor de la lucha anti-ideológica, nace la doctrina del materialismo histórico. Por no ser

esta una obra económica, no puede darse en ella un concepto acabado de la alienación, que sólo será posible cuando, pasados diez años, Marx maneje la teoría del valor y de la plusvalía, que son los pilares sobre los cuales se constituirá la teoría madura de la alienación. Sin embargo, hemos visto también que, pese a esta limitación, en *La Ideología Alemana*, Marx traza un cuadro completo de la alienación refiriéndola, correctamente, a sus tres grandes factores históricos genéticos: la división del trabajo, la propiedad privada y la producción mercantil. En este sentido se trata de la primera explicación completa del concepto de alienación, aunque, como dije antes, le falte aún el análisis propiamente económico. La alienación aparece entrapada dentro del cuadro de nacimiento del mercado mundial y de la sociedad burguesa. Como dice Mandel, en esta obra se da lo que no se daba en los *Manuscritos de 1844*: un análisis genético del capitalismo. El análisis de los *Manuscritos* era fenomenológico, y más directamente enfrentado a los problemas que suscita la economía política burguesa. Por el contrario, el análisis de *La Ideología Alemana* es horizontal, lo cual tiene la ventaja, respecto a la alienación, de presentar a ésta como una *categoría histórica*, lo cual a su vez implica una concepción histórica y no antropológica del trabajo. También es de notar, en este mismo sentido, que en esta obra Marx considera a la alienación como un fenómeno históricamente superable: al hablarnos repetidamente de la forma de vida comunista, nos expresa las condiciones para la desaparición de la alienación, o al menos, las condiciones para que surja una sociedad donde la alienación del trabajo no sea la relación económica dominante. Igual ocurre con el problema de la ideología, considerada como una forma de alienación. En la futura sociedad comunista no será la ideología la forma espiritual dominante de la conciencia social. La relación del hombre con sus productos no será de antagonismo, sino de cooperación mutua, y el obrero no estará separado de sus instrumentos de producción. También será superada la división del trabajo en su forma capitalista, y serán abolidas la propiedad mercantil y la propiedad privada. ■