

Dialéctica de lo concreto

Capítulo III - filosofía y economía

Karel Kosik

Páginas: ◀ [1](#) - [2](#) - 3 - [4](#) - ▶

La problemática de "El Capital", de Marx

La interpretación del texto

El lector de *El Capital*, que se ve obligado a leer varias veces su texto para poder comprender su sentido económico específico, y esclarecer asimismo el significado de diversos conceptos (valor, tendencia decreciente de la cuota de ganancia, plusvalía, proceso de producción y valorización del capital, etcétera), ya no se plantea por lo general el significado del problema total de la citada obra de Marx. Esta cuestión no le pasa siquiera por la mente, o bien pretende resolverla dándose por satisfecho con consideraciones generales, que no ven nunca un *problema* en el texto ni en su comprensión. Es más—por tratarse de una obra difícil-, el lector medio sigue el texto de Marx con 105 ojos de un *manual* de economía política que tuviera la tarea de divulgar una materia compleja. Pero, ¿en qué consiste y se manifiesta la dificultad del texto de Marx, y, por tanto, en qué se basa la necesidad de divulgarlo? En primer lugar, el prolijo texto de Marx debe ser abreviado. En segundo lugar—como demuestra la práctica corriente—el texto es corregido mediante la eliminación, o reducción al mínimo, de todo aquello que pudiera entorpecer el desarrollo de la problemática puramente económica; se suprime el análisis de los datos ya envejecidos del siglo XIX, que pueden ser sustituidos por otros más recientes, y *del mismo modo* se eliminan los pasajes que desde un punto de vista "rigurosamente específico" producen la impresión de ser mera especulación o, consideraciones filosóficas innecesarias, no vinculadas directamente con la problemática económica. Desde el momento en que el manual representa un *encauzamiento* de la lectura del texto, el lector concede mayor o menor importancia a las distintas partes de *El Capital* en función del manual mismo. Ahora bien, mediante *esa* lectura se introduce en el texto una problemática, sin que el lector—y con frecuencia tampoco los propios autores del manual—se percate de ello. *Esa* lectura no es la lectura de una obra cuyo autor es Carlos Marx, sino de otro texto, un texto modificado. La divulgación que a primera vista parecía *sólo* un modo de hacer accesible el texto, se revela por tanto como una *interpretación* del mismo. Todo manual destinado a facilitar la comprensión de un texto tiene sus propios límites, rebasados los cuales deja de cumplir su función auxiliar introductoria o explicativa, y comienza a ejercer una función contraria, es decir, la de oscurecer y deformar el texto. Si la divulgación no es consciente de su propia limitación, y no se considera a sí misma críticamente como *determinada* interpretación del texto, como una interpretación que por razones de divulgación abarca solamente *determinados* aspectos del texto a la vez que prescinde *conscientemente* de otros, en ese caso la divulgación traspone *inconscientemente* toda su

actividad a otra esfera: deja de ser una interpretación del texto para convertirse en alteración de éste, porque con su proceder acríptico ha dado al texto un sentido distinto.

Pero ¿por qué es necesaria una interpretación del texto? ¿Acaso no habla éste por sí solo y no se expresa en lenguaje bastante claro? ¿Quién mejor que el propio autor podría exponer más claramente y con más precisión el pensamiento que debe ser expresado? ¿Qué significa el hecho de que el autor fije en el texto determinado significado? (Debemos advertir que entendemos por texto en un sentido amplio no sólo un texto literario, sino también una imagen, una figura plástica, en suma, toda estructura significativa). La interpretación del texto debe captar su auténtico *significado*. Pero ese significado coincide forzosamente con el *propósito* que el autor ha inscrito en el texto? ¿En qué podemos basarnos para caracterizar la intención subjetiva de los autores? En la inmensa mayoría de los textos que han llegado a nosotros nos vemos remitidos al texto mismo y no siempre estamos suficientemente informados de las opiniones subjetivas de los autores. Y cuando disponemos de testimonios de ese género, nuestra tarea no queda resuelta por el simple hecho de que contemos con ellos, ya que la relación entre los textos y las noticias acerca de las opiniones de 106 autores no es inequívoca: los testimonios pueden ilustrar más de cerca el significado de los textos, que, por otra parte, son, en esencia, asequibles sin testimonios directos, y, por tanto, 106 "documentos" desempeñan con respecto al texto (a la obra) un papel complementario de segundo orden. Pero el texto puede decir algo distinto de los testimonios: puede decir más o menos, la intención puede no cumplirse o ser rebasada y en el texto (en la obra) hay "más" de lo que el autor se proponía. Para la mayor parte de los textos y, como regla, vale la norma de que la intención coincide con el texto y de que, por tanto, la intención se *expresa* en él y por medio de él: el lenguaje del texto habla exclusivamente de la intención del autor. El texto es el punto de partida de la interpretación. La interpretación parte del texto para retomar a él, es decir, para explicarlo. Si tal retorno no se realiza, se produce el notable equívoco por el cual una tarea se confunde inconscientemente con otra, y en vez de una interpretación del texto tendremos una investigación acerca de él como testimonio de una época o de las condiciones.

En un cierto sentido, la historia del texto es la historia de su interpretación; cada época y cada generación subrayan en el texto distintos aspectos, atribuyendo a unos mayor trascendencia que a otros y, de acuerdo con ella, descubre en él distintos significados. Diferentes épocas, generaciones, clases sociales e individuos pueden permanecer ciegos ante determinados aspectos (valores) del texto, ya que no encuentran en él ningún significado, y se concentran en otros aspectos que por el contrario no parecen importantes a sus sucesores. La vida del texto transcurre, pues, como *atribución de significados* a éste. Ahora bien, esa atribución de significados ¿es una concreción de los sentidos que contiene *objetivamente* la obra, o es la introducción de nuevos sentidos en ella? ¿Existe un significado objetivo de la obra (del texto) o ésta sólo es comprensible en los diversos modos subjetivos de aproximarse a ella? Al parecer, estamos encerrados en un círculo vicioso. ¿Es posible una interpretación auténtica de un texto de tal manera que capte el significado objetivo de la obra? Si no existiese tal posibilidad, cualquier intento de interpretación sería absurdo, ya que el texto únicamente podría ser captado en una aproximación subjetiva a él. Pero, si existe la posibilidad de una interpretación auténtica, ¿cómo se conjuga esta posibilidad con el hecho de que todo texto es interpretado de diversas maneras, y que su historia no es sino la historia de sus diversas interpretaciones?

La interpretación del texto se basa en el hecho de que es posible distinguir sustancialmente la exposición motivada del texto, de sus alteraciones o modificaciones.

De la interpretación se requiere:

- 1) que no deje en el texto puntos oscuros, no explicados o "casuales";
- 2) que explique el texto en sus distintas partes y como un todo; es decir, tanto en los pasajes aislados como en la estructura de la obra;
- 3) que sea íntegra y no permita contradicciones internas, momentos ilógicos o inconsecuencias;
- 4) que conserve y capte el carácter *específico* del texto y haga de su especificidad un elemento constitutivo de la construcción y comprensión del texto.

Si la interpretación parte de la posibilidad de una *auténtica* comprensión del texto, pero, *al mismo tiempo*, concibe *cada* interpretación de él como una forma histórica de su existencia, la crítica de las interpretaciones precedentes se convierte en parte indispensable de la interpretación misma. Las interpretaciones parciales o unilaterales se revelan, pues, bien como estratificación del tiempo sobre el texto o como forma *histórica* de su existencia—de la que, sin embargo, el propio texto es *siempre* separable e independiente—, bien como manifestación de determinadas concepciones, a cuya luz es interpretado: concepciones de la filosofía, de la ciencia, del arte, de la realidad, etc. *Toda* interpretación es *siempre una valoración* del texto, ya sea inconsciente, y por tanto infundada, o bien consciente y motivada: la indiferencia (que varía históricamente) hacia determinados pasajes o frases del texto considerados poco importantes o poco significativos, o bien la simple incompreensión de algunos pasajes (relacionados con la época, la cultura y la atmósfera cultural) y, en consecuencia su "neutralización", constituyen ya una valoración implícita en cuanto distingue en el texto lo significativo y lo menos significativo, lo actual y lo ya superado, lo importante y lo secundario. La historia de la interpretación de *El Capital* de Marx demuestra que tras toda interpretación se oculta una u otra concepción de la filosofía, de la ciencia, de la realidad, de la relación entre filosofía y economía, etc., a cuya luz se efectúa tanto la explicación de los diversos conceptos e ideas, como de la estructura y el conjunto de la obra.

Una parte considerable de las exposiciones acerca de *El Capital* ha violado la regla fundamental de interpretación, según la cual ésta—si quiere ser auténtica—no puede dejar en el texto lugares "oscuros" o no aclarados, es decir, que la interpretación no puede dividir el texto en una parte que es explicable de acuerdo con cierto principio y otra que queda fuera de la interpretación y es, por tanto, desde el punto de vista de ese principio, opaca y carece de significado. Por cuanto que muchas de las exposiciones de *El Capital* no saben como arreglárselas con los "pasajes filosóficos" y consideran que la problemática filosófica de *El Capital* es una magnitud superflua o bien no llegan a descubrirla (porque *sólo* la ven en algunos lugares explícitos, que desde el punto de vista de la problemática económica parecen irrelevantes), la violación de la regla formal de interpretación se convierte en el principal obstáculo que impide absolutamente comprender la *naturaleza* del texto. En semejante interpretación un texto único se escinde de hecho en dos, uno de los cuales es explicado conforme a determinado

principio, mientras que el otro, sobre la base de ese mismo principio, es inexplicable, y por ello resulta incomprensible y carente de significado.

Consideramos que una interpretación es auténtica cuando en el principio mismo de su explicación entra la *especificidad* del texto como un elemento constitutivo, que es explicado en toda la exposición ulterior. El elemento específico del texto es motivado por la interpretación. El texto, sin embargo, puede desarrollar y cumplir varias funciones, en las que no esté presente su elemento específico. Los dramas históricos de Shakespeare pueden considerarse y gozarse como testimonios de su tiempo. Se puede examinar el poema "Mayo", de Macha, desde el punto de vista de la biografía de su autor. Es posible incluir en la historia de la ideología, dramas, poesías, novelas y cuentos, abstraer todas estas producciones literarias del carácter específico de sus géneros, y verlas exclusivamente como manifestaciones de diversas concepciones del mundo. En todos estos modos de proceder es común el hecho de que se suprime o elimina lo específico del texto como obra lírica, o como novela, cuento, tragedia, poema épico, etc. Lo específico del texto no es un marco universal abstracto, ni la sistematización en un determinado género, sino que es el principio específico de la *estructura* de la obra. No es, pues, algo conocido antes del examen del texto, sino que representa su resultado. No repite, por tanto, banalidades, ni impone al texto un principio abstracto, sino que busca lo específico en el texto mismo.

Cuando se trata de textos como *La riqueza de las naciones*, *Principios de tasación*, *Teoría general de la ocupación*, etcétera, nunca se pone en tela de juicio que se trata de obras económicas y específicamente económicas. Por lo que se refiere a *El Capital*, esta obra ha dado origen desde el primer momento a una grave confusión en diversos intérpretes, confusión en la que sólo un punto era completamente cierto: que no se trata de una obra económica en el sentido habitual de la palabra; que la economía se concibe en esta obra de un modo particular; que la economía se entrelaza aquí de manera especial con la sociología, con la filosofía de la historia y con la filosofía. Si nos basamos en la historia de las interpretaciones de *El Capital* veremos que el problema de la relación entre la ciencia (economía) y la filosofía (dialéctica), se presenta como el problema cardinal de esta obra. La relación entre economía y filosofía no es uno de los ángulos visuales que considera ciertos aspectos particulares de la obra de Marx (se han escrito útiles estudios sobre el empleo de la estadística, la elaboración del material histórico, la utilización de obras literarias, etc., en *El Capital*), sino que dicha relación entre economía y filosofía prepara el acceso a la *esencia* y a lo *específico* de *El Capital*.

Podemos observar una interna escisión de la ciencia y la filosofía en algunas variantes de la interpretación de *El Capital*, cada una de las cuales separa en cierto modo la ciencia de la filosofía y la investigación científica especializada de los supuestos filosóficos, de manera que todas esas variantes, por distintos caminos, llegan al mismo resultado: la indiferencia mutua de la ciencia y la filosofía.

En un caso, la ciencia (economía) y la filosofía son *recíprocamente* superfluas, la una para la otra, ya que la interpretación transforma el movimiento económico en movimiento lógico, y *El Capital* de Marx es presentado de manera que las conclusiones científicas son traducidas al lenguaje filosófico. El contenido económico es indiferente a las categorías lógicas, y las categorías lógicas son independientes del contenido económico. En semejante concepción la obra de Marx es considerada principalmente y ante todo como una lógica *aplicada* que se sirve de la economía para ilustrar su

movimiento. El contenido económico es absolutamente exterior a la filosofía, porque sólo él es el portador del movimiento lógico. En su movimiento específico, expresa el movimiento lógico como su verdad que respecto a él es ajena e independiente, ya que el movimiento lógico hubiese podido ser expresado también mediante el movimiento de otras categorías científicas particulares. En su relación con la economía, la filosofía es concebida también como una trama lógico-metodológica, o como lógica aplicada. La tarea del intérprete estriba en extraer una lógica pura de 'esa lógica aplicada, y tras el movimiento de la categoría de tendencia decreciente de la cuota de beneficio, de la transformación de la plusvalía en ganancia, de la determinación de los precios, etc., descubrir y elaborar las categorías lógicas del movimiento, de la contradicción, del desarrollo autónomo, de la mediación, etc. Pero también podemos, legítimamente, considerar *El Capital* como una gramática aplicada, ya que la expresión verbal del contenido económico se efectúa de acuerdo con determinadas reglas de composición lingüística, reglas que también en este caso pueden abstraerse del texto. Si se ve la conexión de ciencia y filosofía en la estratificación del texto (el texto tiene un significado económico y, al mismo tiempo, lógico-metodológico) no existe diferencia alguna entre *El Capital* de Marx, y la *Historia* de Palacky. [1] Igual que en el caso de Marx, podemos considerar también los textos de las obras de Palacky como lógica aplicada. Si el intérprete se plantea tal tarea y la cumple, debe, además, contestar a la pregunta de por qué Marx escribió una obra económica y Palacky una obra histórica, y por qué ambos en vez de "lógicas aplicadas" no prefirieron escribir una "lógica pura". Si en su interpretación el texto económico o histórico es considerado como "lógica aplicada", de la cual debe abstraerse la "lógica pura", una vez cumplida tan exigente labor, queda aún la tarea más importante: demostrar que las categorías lógicas y metodológicas, aplicadas ya por el científico al análisis de la realidad específica— económica o histórica—, tienen una validez general y pueden ser utilizadas también fuera del ámbito de la realidad examinada. Las interpretaciones logizantes y metodologizantes no se plantean la tarea de examinar críticamente el contenido económico de *El Capital* ni se esfuerzan por desarrollar o profundizar la problemática económica. Los resultados ya dispuestos y acabados de los análisis económicos se consideran exactos sin necesidad de examen alguno, y la interpretación demuestra cual es el camino, lógico o metodológico, que ha llevado a esos resultados, cuya legitimidad no ha sido comprobada en lo esencial.

En otros casos, se defiende la legitimidad del contenido económico de *El Capital* contra los modernos críticos burgueses, pero, al mismo tiempo, se llega a la conclusión de que a este contenido económico le falta una fundamentación filosófica, que puede serle prestada por la fenomenología. [2]. *El Capital* es, pues, un auténtico análisis económico sin fundamento filosófico propio. Pero en cuanto *El Capital* es completado con esta filosofía, se modifica el significado del texto, y la economía política marxista se convierte en una vasta fenomenología de las cosas, y el análisis materialista de la economía capitalista se transforma en una descripción fenomenológica del mundo de las cosas.

En una tercera concepción, la interpretación de *El Capital* se plantea esta cuestión: ¿"Tenemos ante nosotros una pura economía política, un análisis de mecanismos, o bien esta economía es un análisis existencial y posee un significado metafísico que trasciende la economía? [3]. Este modo de plantear la cuestión se basa esencialmente en verdades a medias. ¿Tenemos en *El Capital* una mera economía política, una teoría de los mecanismos, es decir, una ciencia entendida en un sentido *cientifista*? Y puesto que la

interpretación no considera la economía política marxista como una ciencia de *ese género*, llega a afirmar que Marx no es un economista en la verdadera acepción de la palabra.[4]. A su vez, como el marxismo no pertenece al género de la ciencia empirio-cientifista, y no es una economía *vulgar*, tampoco es en absoluto una ciencia. Entonces ¿qué es? La economía política marxista es una filosofía existencial que concibe las categorías económicas como vacuos signos o símbolos de una esencia oculta, de la situación existencial del hombre.[5].

Una cuarta interpretación afirma, en cambio, que en la obra de Marx hay que distinguir la parte positiva, específicamente económica, de las especulaciones filosóficas (de la dialéctica); reconoce que Marx es un gran economista al que hay que defender del Marx filósofo. Sus análisis económicos los lleva a cabo sobre la base del método científico político-social, método que no sólo es distinto de la dialéctica, sino también por completo independiente de ella, de suerte que los análisis de Marx conservan un valor científico, *a pesar* del lastre metafísico-especulativo en que se hallan envueltos.[6]. En este caso, poco nos interesan las benévolas afirmaciones de que Marx fue un auténtico talento científico, lo que ya en los años de la primera guerra mundial sonaba a ingenuo y grotesco; nos interesa mucho más el sentido y el contenido que se atribuye aquí al concepto de "ciencia". En esta interpretación, la ciencia es separada radicalmente de la filosofía porque la concepción de ella tiene por base la imagen de su modelo empírico, es decir, la ciencia como observación de los hechos y su análisis sin premisa alguna, lo que es un simple prejuicio, que la práctica misma de la ciencia refuta diariamente.[7].

¿Abolición de la filosofía?

Tratemos de considerar el problema en cuestión desde otro aspecto. ¿Puede explicarse la relación entre filosofía y economía en *El Capital* por el análisis de la evolución espiritual de Marx? En este caso, no nos interesa tanto un análisis detallado de su historia intelectual como—y en mayor grado—, el estudio de su lógica interna. Pero si cada lógica de las cosas es distinta de las construcciones subjetivistas o de las representaciones de ella, su formulación debe ser *resultado* del examen crítico del material *empírico* que constituye el punto de partida y la meta de la indagación: sólo en la medida en que el material empírico es recopilado en su máxima plenitud y la "lógica interna" descubierta es capaz de captar esa plenitud en su concreción, es decir, puede darle un significado objetivo y explicarla, sólo en esas condiciones la investigación puede abrigar la pretensión de ser crítica y científica. El significado objetivo y la problemática interna del texto se manifiestan mediante su integración en la "atmósfera espiritual" y en la realidad histórico-social. Por ello, el estudio de la evolución espiritual de un pensador, o de un artista no puede llevarse a cabo mediante el relato irreflexivo de la vida y las acciones, o mediante un "comentario" problemático de los hechos y opiniones.

Dentro de nuestro campo visual se halla la cuestión de si durante el proceso intelectual de Marx se modifica la relación entre filosofía y economía (ciencia), esto es, la cuestión de cómo concebía y formulaba Marx esa relación en las diversas fases de su pensamiento. Esta cuestión ha estado durante bastantes años en el centro de la atención de marxistas y marxólogos durante las conocidas discusiones sobre el "joven Marx". Pero el balance de estas discusiones no ha sido en modo alguno muy confortante. En lugar de una investigación concreta, se hacen advertencias metodológicas generales y los "comentarios" mismos, realizados en la mayoría de los casos con total

independencia de las directrices metodológicas proclamadas, son extraordinariamente estériles. Si es cierto —como se repite generalmente— que la anatomía del hombre constituye la clave de la anatomía del mono, y que la comprensión de la obra del joven Marx debe resultar de la comprensión de la obra del Marx maduro, y del marxismo revolucionario ya en desarrollo, habría que esperar que todos los defensores de ese principio lo respetasen también y nos dieran una interpretación de los *Manuscritos* sobre la base del análisis de *El Capital*. En realidad, los *Manuscritos* son interpretados aisladamente, al margen de la evolución general de pensamiento de Marx (lo que constituye también una de las causas de que decenas de artículos sobre el joven Marx resulten estereotipados, tediosos y superficiales), y el modo de abordar la problemática presupone una idea confusa de la dinámica del desarrollo intelectual de Marx. Esta confusión —equivalente a una falta de sentido crítico— es la tumba de la ciencia y de la explicación científica, ya que la indagación se mueve con ingenua seguridad en un terreno que es intrínsecamente problemático. La ingenuidad acrítica no se imagina que para comprender una evolución espiritual y su problemática se requieren medios conceptuales específicos, sin los cuales el material empírico resulta incomprensible e inaccesible, o bien dice cosas carentes de sentido y esconde su "verdad oculta". Gracias al estudio de un número suficientemente elevado de "casos", es posible construir algunos modelos básicos o esquemas de la dinámica del desarrollo espiritual. La función de esos modelos es doble: en primer lugar, constituyen una *representación intuitiva* del desarrollo espiritual en su *conjunto*, y de su dinámica (dirección, curva, retrocesos, complicaciones, bifurcaciones y vueltas) (en segundo lugar, constituye un medio conceptual *para comprender* las diversas obras, etapas y opiniones particulares. Sin pretender llegar a una caracterización exhaustiva, creemos que, en su gran mayoría, los "casos" pueden ser incluidos en uno de los siguientes modelos fundamentales de la dinámica del desarrollo espiritual:

1) *Modelo de desarrollo empírico-evolutivo*, en el cual, partiendo de una determinada base elemental, bajo la influencia de los acontecimientos y como reacción a ellos, la concepción del mundo se enriquece, se ahonda, se universaliza, se libera de elementos superados o erróneos, y los sustituye por elementos adecuados.

2) *Modelo de desarrollo crítico-evolutivo* que se distingue por la brusca separación de las diversas etapas, y que significa el paso de una concepción del mundo a otra, la transformación de un "credo" en otro, y en el cual, se niega el pasado, o la etapa anterior, como algo unilateral, erróneo o aberrante.

3) *Modelo de desarrollo concretizante en sentido íntegro*, en el cual, al comienzo de la reflexión creadora se formula una rica concepción del mundo, cuyos problemas y motivos *fundamentales* no serán ya abandonados o superados, sino precisados, desarrollados y formulados exactamente sobre la base del estudio y de la práctica.

El esquema inconsciente y no analizado de la mayoría de las interpretaciones del desarrollo espiritual de Marx presupone que la evolución de los *Manuscritos* a *El Capital* equivale al paso de la filosofía a la ciencia. Tanto si este proceso se valora positiva o negativamente, como progreso o decadencia,^[8] su rasgo característico sigue siendo el gradual abandono de la filosofía y de la problemática filosófica en beneficio de la ciencia, y de la problemática científica exacta.^[9] En el desarrollo espiritual de Marx se encarna y realiza la exigencia radical de la izquierda hegeliana: *la supresión de la filosofía*.

¿Cómo puede suprimirse la filosofía y cómo es abolida en la obra de Marx?

La filosofía es suprimida por el hecho mismo de realizarse.

La filosofía queda abolida al transformarse en una teoría dialéctica de la sociedad.

La filosofía es abolida por el hecho de disgregarse y sobre vivir como residuo de la ciencia. como lógica formal y dialéctica.

La filosofía se suprime al realizarse. Esta formulación es, ante todo, una expresión *idealista* de la relación entre la filosofía y la realidad: la realidad con sus contradicciones encuentra en la filosofía una expresión histórica adecuada, y la expresión filosófica de las contradicciones reales se convierte en forma ideológica de la praxis, que es precisamente la que resuelve las contradicciones. Con respecto a la realidad, la filosofía desempeña un doble papel: la época, la sociedad y las clases se desarrollan en ella, y en sus categorías la propia *autoconciencia*; a la vez en la filosofía y en sus categorías, hallan las formas categoriales su propia práctica histórica. La filosofía *no se realiza*, sino que la realidad *filosofa*; esto es, encuentran en la filosofía tanto la forma histórica de una toma de conciencia, como la forma ideológica de la praxis, es decir, de su propio movimiento práctico y de solución de las contradicciones. "La supresión de la filosofía a través de su realización" significa que el movimiento social pasa por la conciencia y crea en la conciencia las formas categoriales de su realización. En segundo lugar, la "realización de la filosofía" es una expresión invertida para indicar la realización de las *posibilidades* contenidas en estado latente en la realidad.

En la concepción idealista estas relaciones se hallan cabeza abajo, y la relación entre el original (la realidad) y su "fotografía" (la filosofía) se invierte. La realidad se concibe como filosofía realizada o no realizada; desde el momento que el original es superior a la copia, la verdad de la realidad debe ser concebida *en función* de la filosofía como original. En la formulación radical de la supresión de la filosofía a través de su realización, no se expresan ni la verdad de la filosofía ni la verdad de la realidad, sino únicamente la contradicción de un utopismo que quiere realizar un *reflejo* de la realidad. [10]. Puesto que la filosofía es la concentración de la realidad o de la época en *pensamientos*, la conciencia filosófica puede hacerse la ilusión de que la realidad es un reflejo de la filosofía y de que, por tanto, la realidad con respecto a la filosofía es algo que será, o debe ser, realizado. En esta perspectiva idealista la filosofía se convierte en realidad no realizada. Pero la filosofía no sólo debe ser realizada, sino que debe ser realizada a través de su realización, puesto que su existencia es expresión de una realidad no racional. La propia existencia de la filosofía es la expresión enajenada de una realidad enajenada. Suprimir la enajenación significa: suprimir la realidad irracional perpetuada hasta hoy, crear una realidad racional como realización de la filosofía; al mismo tiempo, mediante esta realización, abolir la filosofía, porque su existencia denuncia la irracionalidad de lo real. [11].

Considerada desde este punto de vista la consigna de la supresión de la filosofía a través de su realización es una ficción escatológica. Ante todo, no es verdad que la filosofía sea sólo una expresión enajenada de una situación enajenada y que tal calificación exprese totalmente su carácter y su cometido. En un sentido absoluto, puede ser falsa conciencia, determinada filosofía histórica que, no obstante, desde el propio punto de

vista de la filosofía, de la filosofía en el sentido auténtico de la palabra, *no es* filosofía, sino sólo una sistematización o una interpretación doctrinaria de los prejuicios y las opiniones de la época, es decir, un ideologismo. La idea de que la filosofía *debe ser* la expresión enajenada de un mundo trastocado, porque siempre ha tenido un carácter de clase, puede surgir de una errónea lectura del *Manifiesto Comunista*. Esta idea se mantiene bajo el supuesto de que debe leerse: "la historia de la humanidad no existe, sólo existe la historia de la lucha de clases". Pero en realidad el texto dice: "hasta hoy la historia de la humanidad ha sido la historia de la lucha de clases". De lo que se deduce: "por tanto, toda filosofía solamente es *siempre* una filosofía de clase". En la realidad, en la historia hasta nuestros días, el elemento clasista y el elemento humano siempre han formado y forman una unidad dialéctica; cada etapa histórica de la humanidad fue conquistada y representada por una determinada clase social, y la humanidad y el humanismo tuvieron y tienen un contenido histórico concreto, que constituye tanto su concreción como su límite histórico. La historicidad de la realidad es sustituida periódicamente por la historicidad de las condiciones, y la filosofía es concebida vulgarmente como expresión de la situación, y no como la verdad de la realidad.

El lema de la "realización de la filosofía" tiene muchos significados. ¿Cómo es posible reconocer que se ha realizado efectivamente la filosofía, y sólo la filosofía, o bien que se "realiza" algo que no es filosofía, algo que la sobrepasa, o que no llega a la filosofía? Y si la filosofía se realiza efectivamente, ¿significa ello que se realiza plenamente y sin residuos, y que la realidad es absoluta identidad de la conciencia y el ser? ¿O bien la filosofía "sobrepasa" con algunas ideas la realidad y, gracias a ellas, entra en contradicción con la realidad? ¿Qué quiere decir que la sociedad burguesa es la realización del pensamiento de la Ilustración? ¿Coincide la filosofía de la época burguesa en su totalidad con la totalidad de la sociedad burguesa? Y si la sociedad burguesa es la encarnación de la filosofía de la época burguesa, la desaparición del mundo capitalista pondrá fin a esa filosofía? ¿Quién debe juzgar, y quién juzgará en el futuro si a través de la abolición de la filosofía se ha realizado la *razón* y si la realidad es efectivamente racional? ¿Qué instancia de la conciencia humana puede saber si la realidad se halla no sólo racionalizada, y si la razón no actúa nuevamente en *forma* de la sin razón? El fundamento de toda la oscuridad mencionada está en la profunda contradictoriedad del concepto mismo de razón y realidad, propia de toda concepción escatológica; hasta ahora la historia existía, pero la historia llega a su fin en el momento crítico. En la *terminología* dinámica se oculta un contenido *estático*; la razón es histórica y dialéctica *solamente hasta determinada* fase histórica, hasta el momento del viraje decisivo, después del cual se transforma en una razón suprahistórica y no dialéctica.

En la formulación escatológica de la supresión de la filosofía a través de su realización, permanece en la sombra el *auténtico problema* de la época moderna: el hombre ¿necesita *aún* la filosofía? ¿Han cambiado el lugar y la tarea de la filosofía en la sociedad? ¿Qué papel desempeña la filosofía? ¿Está cambiando la naturaleza de la filosofía? Estas cuestiones no afectan naturalmente al hecho empírico de que la filosofía existe aún y se profesa, al hecho de que se escriben libros sobre temas filosóficos, y de que la filosofía constituye una rama y una ocupación particulares. El problema es otro: ¿sigue siendo la filosofía una forma específica de la conciencia, que el hombre necesita *absolutamente* para captar la verdad del mundo y para la exacta comprensión de su lugar en el mundo? ¿En la filosofía se da aún la realidad y la filosofía se considera todavía como el campo donde tiene lugar la distinción entre la verdad y la opinión, o

por el contrario, la filosofía, después de la mitología y la religión, se atribuye la misión mistificadora universal, el papel de necesario medio espiritual, merced al cual se efectúa la mistificación? ¿O bien, la filosofía se ve privada incluso de estos honores, porque la técnica moderna proporciona con los "mass media" formas de mistificación más eficaces, y, por tanto, con su existencia sólo testimonia que la tantas veces anunciada realización de la razón *aún* no ha comenzado? ¿O tal vez el periódico alternarse del milenarismo con la desilusión escéptica y la permanente discordancia entre la razón y la realidad testimonian que la razón y la realidad son efectivamente dialécticas y que su anhelada identidad absoluta equivaldría a la *eliminación* de la dialéctica?

Otra forma de supresión de la filosofía es su transformación en "teoría dialéctica de la sociedad", o su disolución en la ciencia social. Es posible observar la supresión de la filosofía bajo este aspecto en dos fases históricas: la primera durante el proceso de génesis del marxismo, cuando Marx se presenta con respecto a Hegel como "liquidador" de la filosofía y fundador de la teoría dialéctica de la sociedad; [12], la segunda en la evolución de la doctrina de Marx, que en los círculos de sus seguidores se concibe como ciencia social o sociología.[13].

El nacimiento del marxismo se explica sobre el trasfondo de la *disolución* del sistema hegeliano como fase culminante de la filosofía burguesa. La síntesis y la totalidad de la filosofía de Hegel se descompone en sus elementos, cada uno de los cuales es absolutizado y sienta las bases de una *nueva* teoría: el marxismo y el existencialismo. La indagación histórica ha demostrado justamente [14], que la desintegración del sistema hegeliano no se produjo en un vacío intelectual; el propio término de desintegración esconde, o enmascara, una gran actividad filosófica en la que nacieron dos importantes tendencias filosóficas: el marxismo y el existencialismo. La insuficiencia de estos descubrimientos consiste en que la filosofía hegeliana es concebida como cumbre y síntesis, en comparación con la cual Marx y Kierkegaard representan necesariamente concepciones unilaterales. Este modo de ver las cosas es incoherente. Desde un punto de vista abstracto es posible aceptar cualquiera de las tres concepciones filosóficas citadas, considerarla absoluta, y desde su punto de vista criticar a las dos restantes como encarnación de la unilateralidad. Desde la posición absolutizada del sistema hegeliano, el desarrollo ulterior se manifiesta como disgregación de la verdad total y las distintas tendencias filosóficas, como elementos de esta disgregación, permanecen autónomas. Según Kierkegaard, la filosofía hegeliana es un sistema inerte, en el que no queda lugar para el individuo y su existencia, pues si es cierto que Hegel construyó palacios para las ideas, dejó a los hombres en las chozas. El socialismo es la continuación del hegelianismo.[15]. El marxismo critica a éste y al existencialismo como dos variedades del idealismo, como idealismo objetivo y subjetivo. ¿Pero dónde está el criterio objetivo del carácter "absoluto" de la concepción propia? ¿En qué condiciones una hipótesis se convierte en verdad? La opinión se torna verdadera si demuestra la verdad de su propia opinión, si ofrece una prueba de su verdad. Condición *sine qua non* de esta demostración es la capacidad de comprender mediante una actividad filosófica las otras concepciones, de saber explicar tanto su legitimidad histórica como, al mismo tiempo, las condiciones históricas de su superación, de realizar en su propia existencia *la verdad* de las concepciones criticadas y, con ello, demostrar su unilateralidad, limitación y falsedad. Pero, desde el momento en que la verdad de tal demostración es una verdad histórica, es decir, una verdad que siempre se constituye de nuevo y siempre de nuevo *demuestra su propia verdad*, el desarrollo histórico de esa verdad comprende también las etapas en las que la "verdad

absoluta" o la verdad de la "posición absoluta" *se descompone* prácticamente en los elementos que históricamente ha superado e incluido en sí misma. En determinadas etapas históricas, la filosofía materialista puede descomponerse en filosofía del "espíritu absoluto" (Hegel), cuyo complemento crítico integrante es la filosofía de la existencia y el moralismo. Por lo demás, esto es también una prueba indirecta de que Hegel y Kierkegaard pueden ser comprendidos sobre la base de Marx, y no al contrario.

Uno de los argumentos de la supresión dialéctica de la filosofía en la ciencia social es la afirmación de que la inversión materialista de Hegel no representa el paso de una posición filosófica a otra, y, por tanto, una continuación de la filosofía. Tal afirmación es sumamente inexacta ya que enmascara el *carácter específico* del paso de Hegel a Marx. Desde el punto de vista de la dialéctica materialista, la historia de la filosofía no puede ser explicada, ya sea en su conjunto o en sus distintas etapas, como "paso de una posición filosófica a otra", ya que tal explicación presupone un desarrollo inmanente de la idea, cosa que el materialismo niega. Si la evolución de Hegel a Marx *no es* el paso de una posición filosófica a otra, de ello no se deduce en modo alguno la necesidad de la "supresión de la filosofía de la misma manera que la evolución de Descartes a Hegel no liquidó la filosofía, aunque aquello no fuese (*sólo*) el paso de una posición filosófica a otra. Igualmente confuso es el segundo argumento, que afirma que "...todos los conceptos filosóficos de la teoría marxista son categorías sociales y económicas, mientras que las categorías sociales y económicas hegelianas son conceptos filosóficos".[\[16\]](#). También en este caso lo general se presenta como particular y, por ello, se oscurece lo específico.

La crítica materialista descubre en *todas* las filosofías, incluso en las más abstractas, un contenido social y económico, puesto que el sujeto que elabora la filosofía no es un "espíritu" abstracto, sino un hombre histórico concreto que refleja en su pensamiento la totalidad de la realidad que comprende también su propia posición social. En cada concepto, este "contenido social y económico" se halla como un elemento de *relatividad*, pues relatividad significa, tanto grado de aproximación e inexactitud, como *al mismo tiempo* capacidad de *perfeccionamiento* y de precisión del conocimiento humano. Si un concepto cualquiera incluye siempre un elemento de relatividad, ello significa que *cada* concepto es tanto un grado histórico del conocimiento humano como un elemento de su *perfeccionamiento*. Pero en la teoría de la "supresión de la filosofía", el "contenido económico y social" de los conceptos es concebido en forma subjetiva. En el paso de la filosofía a la teoría dialéctica de la sociedad no se realiza sólo el paso de la filosofía a la no-filosofía, sino que, ante todo, *se transforman* el sentido y el significado de los conceptos descubiertos por la filosofía. En la afirmación de que todos los conceptos filosóficos de la teoría marxista son categorías sociales y económicas se expresa la *doble metamorfosis* a que se ve sometido el marxismo ya en el momento del "paso de la filosofía a la teoría social". En primer lugar, se deja en la sombra la realidad histórica que constituye el *descubrimiento* de la naturaleza de la economía. En segundo lugar, el hombre es empujado a la prisión de la subjetividad: si todos los conceptos son por su esencia categorías sociales y económicas, *solamente* expresan el ser social del hombre, se convierten en formas de autoexpresión del hombre y toda forma de objetivación es únicamente un tipo de cosificación.

Con la disolución de la filosofía en teoría dialéctica de la sociedad, el *significado* del descubrimiento histórico del siglo *XIX* se transforma en todo lo contrario: la praxis no es ya la esfera de la humanización del hombre, de la creación de la realidad humano-

social y, al mismo tiempo, de la *apertura* del hombre al ser y la verdad de las cosas, sino que se transforma en clausura: la sociabilidad es una gruta en la que el hombre queda recluido. Las imágenes, las representaciones y los conceptos que el hombre considera como reproducción espiritual de la naturaleza, de los procesos materiales y de las cosas que existen independientemente de su conciencia, son en "realidad" una proyección social, la expresión de la posición social del hombre en *forma* de ciencia u objetividad; o dicho en otros términos son imágenes falsas. El hombre está enclaustrado tras los muros de su propia sociedad.[\[17\]](#). La praxis que en la filosofía de Marx hacía posible tanto la objetivación y el conocimiento objetivo como la apertura del hombre al ser, se convierte en subjetividad social y clausura: el hombre es prisionero de la sociedad.[\[18\]](#).

Estructura de "El Capital".

El Capital, de Marx se inicia con este párrafo: "La riqueza de las sociedades en que impera el modo capitalista de producción se nos presenta como un <inmenso arsenal de mercancías>, y la mercancía como su *forma elemental*. Por eso, nuestra investigación arranca del análisis de la mercancía". El capítulo LII, inconcluso, del Libro III con que se cierra la obra, está dedicado al análisis de las clases. ¿Existe una conexión entre el comienzo y la conclusión de *El Capital*, entre el análisis de la mercancía, y el análisis de las clases? Esta cuestión despierta recelo y duda. ¿No se ocultará bajo la capa de una cuestión sutil el hecho banal de que toda obra tiene principio y fin? ¿No se oculta tras esta pregunta la arbitrariedad más despótica, que después de leer casualmente el comienzo y el fin del libro, los pone uno junto al otro y presume de haber hecho un descubrimiento "científico"? ¿Adónde iría a parar la ciencia si tuviera que investigar la "conexión interna" entre las frases con que se abre y concluye una obra? Viene también a reforzar esta duda el hecho de que la tercera parte de *El Capital* fue publicada póstumamente, y que el citado capítulo LII no es sino un fragmento. No puede excluirse la idea de que dicho capítulo sea sólo una conclusión *casual* y que toda la tesis de una conexión "más profunda" entre el principio y el final de la obra, entre la mercancía y las clases, esté construida sobre arena.

No es nuestra intención indagar en qué medida la edición de Engels del tomo III de *El Capital* responde en todos sus detalles a los propósitos de Marx, y si efectivamente él consideraba terminada su obra con el capítulo sobre las clases sociales. Las conjeturas y suposiciones de este género son tanto más superfluas cuanto que no concebimos la conexión entre el comienzo y el fin de *El Capital* como un mero vínculo entre la primera y la última frase, entre el capítulo inicial y el final, sino como la estructura inmanente, o como el principio sobre el que descansa la estructura de la obra.

Podemos, por tanto, formular con mayor precisión la pregunta inicial: ¿cuál es la relación entre la estructura inmanente de *El Capital* y su configuración externa? ¿Cuál es la conexión entre el *principio estructural* y la expresión literaria? ¿Los análisis de la *mercancía* y de las *clases* son sólo el punto de partida y la conclusión de una distribución externa de la materia, o en su conexión se manifiesta la *estructura* de la obra? Aunque *estas* cuestiones no se habían planteado hasta hoy en la literatura existente, su problemática no es nueva, aparece, por ejemplo, en la búsqueda y hallazgo de puntos de contacto entre *El Capital* y la *Lógica* de Hegel y en los famosos aforismos según los cuales es imposible comprender perfectamente *El Capital* sin haber estudiado y comprendido *toda* la *Lógica* de Hegel, y que si bien Marx no nos ha dejado una

Lógica (con mayúscula), sí nos ha dejado en cambio la lógica de *El Capital*.[\[19\]](#) Esta problemática se halla contenida asimismo en el supuesto de que *El Capital* es a la vez la *Lógica* y la *Fenomenología* de Hegel.[\[20\]](#) Y, por último, se manifiesta en algunos aspectos, en la discusión—suscitada en cierta medida artificialmente—en torno a por qué Marx modificó "en 1863" el plan original de *El Capital*, sustituyéndolo por otro nuevo, sobre la base del cual procedió a la elaboración definitiva de su obra.[\[21\]](#)

En todos los casos se destacan como rasgos llamativos de *El Capital* la meditada *arquitectónica* y la *estructura* interna de la obra, minuciosamente distribuida. El propio Marx destacó como una cualidad de su obra el hecho de "constituir un todo artístico" (cin *artistisches Ganzes*). De aquí podría alguien deducir que la estructura de *El Capital* es un hecho "artístico", que se refiere a la elaboración literaria de la materia. De acuerdo con ello el autor habría dominado la materia científica y para plasmarla literariamente habría escogido la *forma* de un "todo artístico" o de la "articulación dialéctica". Los cambios introducidos en el plan podrían explicarse fácilmente como etapas de la elaboración literaria de una materia científica ya dominada y analizada. Pero en el mismo lugar donde habla de *El Capital* como de un "todo artístico", Marx subraya la diferencia entre su *método* dialéctico y los procedimientos analítico-comparativos de Jakob Grimm.[\[22\]](#) La arquitectura de *El Capital* como "todo artístico" o "articulación dialéctica" se halla, pues, en conexión *tanto* con la elaboración literaria de la materia *como* con el método de exposición científica. Generalmente, al llegar a este punto las interpretaciones se detienen, porque han descubierto un terreno en el que se puede llevar a cabo una útil investigación a propósito de la estructura lógica de *El Capital* de Marx, comparar la coincidencia y la divergencia entre los conceptos lógicos y su uso en Marx y en la *Lógica* de Hegel, o plantearse una tarea aún más ambiciosa y extraer de *El Capital* todo el *sistema* de categorías de la lógica dialéctica.

Pero *El Capital* es una obra económica y, por tanto, su estructura *lógica* debe estar vinculada, en cierto modo, con la estructura de la *realidad* analizada. La estructura de *El Capital* no es una estructura de categorías lógicas, a las que estén subordinadas la realidad indagada y su elaboración, sino que la *realidad* científicamente analizada expresada adecuadamente en la "articulación dialéctica" y conducida y realizada en la estructura lógica *correspondiente*.

La naturaleza propia de la *realidad* es el punto de partida sobre cuya base fue creada la estructura de *El Capital* como "*articulación dialéctica*", y partiendo del cual dicha estructura puede ser comprendida y explicada. La elaboración literaria en "forma" de un todo artístico, el método dialéctico de "desarrollo" y el descubrimiento del carácter específico de la *realidad* indagada, constituyen los componentes fundamentales de la estructura de *El Capital*, donde los dos primeros *dependen* del tercero y derivan de éste. En la articulación exterior, y en la elaboración literaria de la materia, se expresa adecuadamente la *naturaleza* de la *realidad* examinada, es decir, comprendida y científicamente explicada. De aquí se depende que la estructura de *El Capital* no está *ni puede* estar construida con arreglo a *un sólo* y único esquema. Si el esquema universal de la estructura de *El Capital* fuese el proceso de la esencia al fenómeno, del núcleo interno y oculto a las apariencias fenoménicas,[\[23\]](#) la articulación *total* de la obra, realizada conforme a *este* esquema, se diferenciaría esencialmente de las exposiciones detalladas, basadas (con frecuencia) en el proceso, diametralmente opuesto, que va del fenómeno a la esencia. La forma social más simple del producto del trabajo bajo el capitalismo, la mercancía, es analizada primero por Marx en su forma *fenoménica*, es

decir, como valor de cambio, y sólo después se procede al examen de su esencia: el valor.

Marx inicia su obra con el análisis de la *mercancía*. ¿Qué es la mercancía? La mercancía es un objeto *exterior* y, a primera vista, una cosa simple. Es una "magnitud" con la que el hombre que vive en la sociedad capitalista tiene un contacto cotidiano y muy frecuente. Es la evidencia de este mundo. Pero, en el curso de su análisis, Marx demuestra que la mercancía *sólo* aparentemente es una cosa banal y trivial, pues en realidad es algo místico y misterioso. Es no sólo un objeto sensiblemente evidente, sino también, y a la vez, una cosa suprasensible.

¿Cómo sabe Marx que la mercancía es la "forma concreta del producto del trabajo", "lo concreto económico más simple", la "forma celular" en la que están contenidas, *de modo oculto, no desarrollado y abstracto*, todas las determinaciones fundamentales de la economía capitalista? La idea de que la mercancía es la forma económica elemental del capitalismo únicamente puede convertirse en punto *de partida* del planteamiento científico en el caso de que todo el desarrollo de la exposición *demuestre* la legitimidad y la necesidad de ese punto de partida. Para que Marx pudiese *partir* de la mercancía, como totalidad de las determinaciones abstractas y no desarrolladas del capitalismo, debía conocer *ya* el capitalismo como totalidad de determinaciones desarrolladas. La mercancía podía ser el punto de partida de la exposición científica porque ya se conocía el capitalismo en su conjunto. Desde el punto de vista metodológico esto significa el descubrimiento de una conexión dialéctica entre un elemento y la totalidad, entre un embrión no desarrollado y el sistema desarrollado y en funciones. La legitimidad y la necesidad de la mercancía como punto *de partida* del análisis del capitalismo se demuestra en los tres primeros tomos de *El Capital*, es decir, en su parte *teórica*. La segunda cuestión es la siguiente: ¿por qué precisamente Marx llega a este conocimiento a mediados del siglo XIX? La respuesta es el cuarto tomo de *El Capital*, "La teoría de la plusvalía", [24] esto es, la parte histórico-literaria en la que Marx analiza las etapas decisivas del desarrollo del *pensamiento* económico moderno.

De la forma elemental de la riqueza capitalista y del análisis de sus elementos (doble carácter de la mercancía como unidad de valor de uso y de valor; valor de cambio como forma fenoménica del valor; doble carácter de la mercancía como expresión del doble carácter del trabajo) la investigación pasa al movimiento *real* de la mercancía (intercambio de mercancías) y configura el capitalismo como un sistema *creado* por el movimiento de un "sujeto automático" (el valor), de suerte que el sistema en su conjunto se manifiesta como un sistema —que se reproduce continuamente en proporciones cada vez más amplias— de explotación del trabajo ajeno, es decir, como mecanismo de dominio del trabajo "muerto" sobre el trabajo "vivo", de la cosa sobre el hombre, del producto sobre el productor, del sujeto mistificado sobre el sujeto real, del objeto sobre el sujeto. El capitalismo es el sistema de la total cosificación o enajenación, sistema dinámico, cíclico, que se dilata y reproduce en las crisis; sistema en el que los hombres se presentan bajo las máscaras características de funcionarios o agentes de este mecanismo, es decir, como partes o elementos suyos.

La mercancía, que en un principio se manifiesta como objeto exterior o cosa trivial, desempeña en la economía capitalista la función de *su jeto* mistificado y mistificante, con cuyo movimiento *real* crea el sistema capitalista. Y tanto si el sujeto real de este movimiento social es el valor como si lo es la mercancía, [25] queda en pie el hecho de

que los tres tomos teóricos de la obra de Marx siguen la "odisea" de este sujeto, es decir, *describen la estructura del mundo (de la economía) capitalista tal y como la crea su movimiento real*. Analizar el movimiento real de este sujeto significa: 1) fijar las leyes que rigen su movimiento; 2) analizar *las distintas apariencias reales o formas (Gestalten)* que el sujeto crea en el curso de su movimiento o al final de su movimiento; 3) ofrecer un cuadro del movimiento mismo en su conjunto.

Sólo ahora hemos llegado a un punto en que se dan ya las premisas necesarias para proceder a una comparación científica y a un análisis crítico de *El Capital* de Marx y la *Fenomenología del espíritu* de Hegel. Marx y Hegel, al estructurar sus obras, parten de un motivo simbólico intelectual *común*, que era corriente en la atmósfera cultural de su época. Este motivo del tiempo de la obra literaria, filosófica y científica es la "odisea". El sujeto (el individuo, la conciencia individual, el espíritu o la colectividad) debe *peregrinar* por el mundo y conocerlo para conocerse a sí mismo. El conocimiento del sujeto sólo es posible sobre la base de la actividad de este sujeto en el mundo; el sujeto únicamente conoce el mundo en cuanto que interviene activamente en él, y sólo mediante una activa transformación del mundo se conoce a sí mismo. El conocimiento de *quién* es el sujeto, significa conocimiento de la actividad de este sujeto en el mundo. Pero el sujeto que después de haber peregrinado por el mundo vuelve a sí mismo, es distinto del sujeto que emprendió la peregrinación. El mundo que ha recorrido el sujeto es otro, es un mundo transformado, ya que la simple peregrinación del sujeto por el mundo, lo ha modificado al dejar en él sus huellas. Pero, a su vez, a la vuelta de su peregrinación el mundo se manifiesta al sujeto en forma distinta que al comienzo de ella, ya que la experiencia adquirida ha modificado su *visión* del mundo, y, en cierto modo, refleja su posición hacia el mundo, con sus gradaciones desde la conquista del mundo hasta su resignación en él.

La "historia de un corazón humano" de Rousseau (*Emilio, o de la educación*), el *Bildungsroman* germano en la clásica versión del *Wilhelm Meister*, de Goethe, o en la versión romántica del *Heinrich von Ofterdingen* de Novalis, la *Fenomenología del espíritu* de Hegel, y *El Capital* de Marx representan el motivo de la "odisea" en diversas esferas de la creación cultural.[\[26\]](#).

La odisea del *espíritu* o la ciencia de la *experiencia de la conciencia* no constituyen un tipo único o universal, sino sólo uno de los modos de "realización" de la odisea. Si la *Fenomenología del espíritu* es "el viaje de la conciencia natural, que llega a la verdadera ciencia" o "el viaje del alma, que cruza una serie de formas propias como si cruzase una serie de estaciones", para "con plena experiencia de sí misma" poder llegar "al conocimiento de lo que es por sí misma".[\[27\]](#) *El Capital* se manifiesta como la "odisea" de la praxis histórica concreta, la cual pasa desde su *producto* elemental del trabajo, a través de una serie de formas reales, en las que la actividad práctico-espiritual de los hombres se objetiva y fija en la producción, y termina su peregrinación no con el conocimiento de lo que es por sí misma, sino con la acción práctica revolucionaria, que *se basa* en dicho conocimiento. Para la odisea del *espíritu*, las formas reales de la vida son sólo elementos necesarios del desarrollo de la *conciencia*, que se mueve de la conciencia común a la ciencia absoluta, desde la conciencia de la vida cotidiana al saber absoluto de la filosofía. En el saber absoluto, el movimiento, no sólo llega a su culminación, sino que también concluye. El conocimiento de por sí es actividad, pero actividad de un género determinado: actividad espiritual o filosofía que despliega el

Filósofo (o, como sintomáticamente propone un comentario francés contemporáneo: el Sabio).

El carácter materialista de la filosofía, sobre cuya base se desarrolla la investigación científica de la problemática económica, queda afirmado en el párrafo inicial de *El Capital*: la odisea no comienza por la conciencia, *porque* no es una odisea del *espíritu*, sino que *parte* de la mercancía, *porque* es la odisea de la forma concreta histórica de la praxis. La mercancía no es sólo una cosa trivial y mística; no es sólo una cosa simple con un doble carácter; no es sólo un objeto exterior y una cosa sensiblemente perceptible; es, ante todo, una cosa sensiblemente *práctica*, es *creación y expresión* de una determinada forma histórica del *trabajo social*. El problema originario de la relación interna entre el comienzo y el final de *El Capital*, entre la mercancía y las clases, podemos formularlo ahora del siguiente modo: ¿en qué relación se encuentra la mercancía, *como forma histórica del trabajo social de los hombres*, con la actividad práctico-espiritual de 106 grupos sociales en la producción, que son las clases? Marx parte de la forma histórica del *producto social*, describe las leyes de su movimiento, pero todo el análisis *culmina* en la comprobación de que en *estas* leyes se expresan, en cierto modo, las relaciones sociales de los *productores* con su *actividad* productiva. Describir el modo capitalista de producción en su totalidad y concreción significa describirlo como un proceso que tiene en sí mismo su propia ley, es decir, como un proceso que transcurre sin la intervención de la conciencia e independientemente de la conciencia del hombre, pero también como un proceso entre cuyas leyes figura asimismo el modo como los hombres *toman conciencia* del proceso mismo y de su posición en el interior de éste. [28]. *El Capital* de Marx no es una *teoría* sino una *crítica* teórica, o una teoría *crítica* del capital. No es sólo una descripción de las formas objetivas del movimiento social del capital y de las correspondientes formas de *conciencia* de sus agentes, sino que, en indisoluble unidad con la búsqueda de las leyes objetivas del *funcionamiento* del sistema (que incluye interrupciones y crisis), investiga también la génesis y la configuración del *sujeto* que lleva a cabo la destrucción *revolucionaria* del sistema. El sistema es descrito en su totalidad y concreción si se descubren las leyes inmanentes de su movimiento y destrucción. *El conocimiento* o la *toma de conciencia* de la naturaleza del sistema como sistema de explotación es condición ineludible para que la odisea de la forma histórica de la praxis se cumpla en la praxis revolucionaria. [29]. Marx define esta toma de conciencia como una enorme toma de conciencia. [30].

El hombre y la cosa o la naturaleza de la economía

El análisis crítico ha demostrado que los diversos aspectos cosificados de la economía son elementos reales de la realidad; de otro lado, ha demostrado que éstos aspectos cosificados se fijan en las teorías o ideologías, y se manifiestan como "cura" o "preocupación", "homo oeconomicus" y "factor económico" en las diversas etapas del desarrollo intelectual. En esos aspectos de la economía, subjetivos y objetivos al mismo tiempo, que no sólo existen para la conciencia sino que en cierto modo son manifestaciones de la economía hemos hallado también los medios que nos permiten penetrar en la propia naturaleza de la economía. El análisis no sólo ha sido una crítica de las *concepciones* y de las configuraciones reales *cosificadas* de la economía, sino que, al mismo tiempo, ha revelado bajo determinados aspectos la naturaleza de la economía misma. El análisis ulterior debe mostrar la naturaleza propia de la economía, lo que a su vez arrojará nueva luz sobre sus distintos elementos cosificados.

El ser social y las categorías económicas.

Si las categorías económicas son "formas del ser", "determinaciones existenciales" del sujeto social, el ser social se descubrirá en su análisis y sistematización dialéctica en el desarrollo dialéctico de las categorías económicas el ser social se reproduce espiritualmente. Aquí se demuestra nuevamente por qué la sistematización de las categorías económicas en *El Capital* no puede ser presentada en la progresión histórica de la facticidad histórica, o en la coherencia de la lógica formal, y por qué el desarrollo dialéctico es el único modo posible de estructura lógica del ser social.

Es injusto afirmar que cada categoría económica de *El Capital* de Marx es, al mismo tiempo, una categoría filosófica (H. Marcuse), pero es verdad que sólo un análisis filosófico, que rebasa el ámbito de la ciencia especializada, y revela *qué es la realidad y cómo se forma la realidad humano-social*, permite comprender la esencia de las categorías económicas, y, por tanto, facilita la clave de su análisis crítico. Las categorías económicas no dicen por sí mismas lo que son. En la vida social producen más bien la impresión de misteriosos jeroglíficos. Así, pues, la afirmación de que el ser social está constituido por el interés, el salario, el dinero, la renta, el capital y la plusvalía, suscita también una justificada impresión de arbitrariedad y de cosa absurda. Mientras que la ciencia económica sólo observa el *movimiento* de las categorías económicas, nunca se planteó la cuestión de qué son estas categorías y, por tanto, ni siquiera se le ocurrió buscar una relación interna entre las categorías económicas y el ser social. Por otro lado, para que esa relación hubiera podido ser descubierta habría tenido que existir otra *concepción de la realidad* distinta de la que presupone la economía clásica. El análisis de determinada realidad, en este caso la economía del capitalismo, es tarea de la ciencia, de la economía política. Pero para que tal ciencia sea una verdadera ciencia, y no se sitúe a extramuros de ésta, como un mero filosofar acerca de los fenómenos económicos (Moses Hess), o como la sistematización doctrinaria de las representaciones de la realidad económica (economía vulgar), debe partir de un concepto adecuado de la realidad social, que no es ni puede ser el cometido de una ciencia especial.

Del mismo modo las categorías económicas no son categorías filosóficas, pero el descubrimiento de qué son las categorías económicas, y por tanto su análisis crítico, parte necesariamente de una concepción filosófica de la realidad, de la ciencia y del método. El análisis crítico que demuestra que las categorías económicas no son lo que aparentan ni lo que la conciencia acrítica pretende que sean, a la vez que revela el núcleo oculto interno existente en ellas, debe demostrar al mismo tiempo—si quiere permanecer al nivel de la ciencia—que su apariencia categorial es una manifestación *necesaria* de su esencia interna. Este procedimiento, gracias al cual se destruye la pseudoconcreción y se demuestra que ella es una *necesaria* forma fenoménica, no desborda aún en modo alguno el marco de la filosofía (hegeliana). Sólo la demostración de que las categorías económicas son formas históricas de la objetivación del hombre, y que, como productos de la praxis histórica, pueden ser superadas únicamente por la actividad práctica, indica los límites de la filosofía, y el punto en que se inicia la actividad revolucionaria. (Si Marx sigue las huellas de la ciencia clásica y rechaza el romanticismo aunque a simple vista sería más lógico lo contrario, ello se debe a que la ciencia clásica ofreció un análisis del mundo objetual, mientras que el romanticismo era sólo una protesta contra lo inhumano de ese mundo, y en este sentido era al mismo tiempo su producto, y, por tanto, algo derivado y secundario). El análisis de las categorías económicas no prescinde de todo supuesto. Su supuesto es la concepción de

la realidad como proceso práctico de producción y reproducción del hombre social. Un análisis de este género revela en las categorías económicas las formas fundamentales o elementales de la objetivación, es decir, la existencia objetiva del hombre como ser social. Es evidentemente cierto —y en este punto la economía clásica tiene razón frente a todas las protestas románticas— que la economía como sistema o totalidad exige y crea al hombre desde el punto de vista del sistema mismo; es decir, integra al hombre en el sistema, en la medida en que posee determinadas características, y en tanto que es reducido al "hombre económico". Pero precisamente porque la economía es la forma elemental de la objetivación, es unidad objetivada y realizada de sujeto y objeto, es actividad práctica objetivada del hombre, y precisamente por ello, en tal relación no sólo se desarrolla la riqueza objetiva social, sino también, y al mismo tiempo, las cualidades y facultades subjetivas de los hombres. "En el acto mismo de la reproducción no sólo se modifican las condiciones objetivas (por ejemplo, un pueblo se transforma en ciudad, un desierto en terreno cultivado etc.), sino que se modifican también los propios productores, en cuanto que surgen nuevas cualidades de sí mismos, se desarrollan y transforman ellos mismos en el proceso de la producción, crean nuevas fuerzas y representaciones, nuevos modos de relación, nuevas necesidades y un nuevo lenguaje". [\[31\]](#).

Las categorías económicas sólo expresan las "formas del ser" o las "determinaciones existenciales" del sujeto social en la totalidad, que no es un conglomerado de todas las categorías sino que forma una estructura dialéctica, determinada y constituida por el "poder que todo lo domina", es decir, por lo que crea el "éter del ser", como dice Marx. Todas las demás categorías, consideradas aisladamente, en sí mismas, únicamente expresan lados *suelto*s y aspectos parciales. Por tanto, sólo si las categorías se desarrollan dialécticamente, y su estructura ofrece la articulación interna de la estructura económica de una sociedad determinada, solamente en ese caso *cada una* de las categorías económicas adquiere su verdadero sentido, es decir, se convierte en una categoría concretamente histórica. En cada una de esas categorías se puede descubrir por tanto, ya sea de un modo esencial (cuando se trata de las categorías económicas fundamentales), o ya sea en un aspecto determinado (cuando se trata de categorías secundarias):

1) una determinada forma de objetivación histórico-social del hombre, ya que la producción como señala Marx— es, por su esencia, una objetivación del individuo; [\[32\]](#).

2) un determinado grado, concretamente histórico, de la relación sujeto-objeto, y

3) la dialéctica de lo histórico y de lo suprahistórico; esto es, la unidad de las determinaciones ontológicas y existenciales.

Si sobre la base de la nueva concepción de la realidad (des cubrimiento de la praxis y de la práctica revolucionaria) se revela el carácter de las categorías económicas, y se efectúa su análisis, recíprocamente, partiendo de estas categorías, se puede llevar a cabo la edificación del ser social. En el sistema de las categorías económicas se reproduce espiritualmente la estructura económica de la sociedad. En consecuencia, también es posible descubrir qué es en realidad la economía, y distinguir entre las apariencias cosificadas y mistificadas, o necesarias manifestaciones externas de la economía, y la economía en el sentido propio de la palabra. La economía no es sólo producción de

bienes materiales, sino también la totalidad del proceso de producción y reproducción del hombre como ser humano-social. La economía no es sólo producción de bienes materiales, sino también, y al mismo tiempo, producción de las relaciones sociales en el seno de las cuales se realiza esta producción. [33].

Lo que la crítica burguesa y reformista considera como la parte "especulativa", "mesiánica" o "hegelianizante" de *El Capital*, es sólo la expresión exterior del hecho de que Marx bajo el mundo de los objetos, bajo el movimiento de los precios, de las mercancías y de las diversas formas del capital —*cuyas leyes él expresa en fórmulas exactas*—, descubre el mundo objetivo de las relaciones sociales, es decir, la dialéctica sujeto-objeto. *La economía es el mundo objetivo de los hombres y de sus productos sociales, y no el mundo objetivado del movimiento social de las cosas*. El movimiento social de las cosas, tras el cual se ocultan las relaciones sociales de los hombres y de sus productos, es una determinada forma de economía, históricamente transitoria. En cuanto que existe esta forma histórica de la economía, es decir, en cuanto que la forma social del trabajo crea el valor de cambio, existe también la prosaica mistificación real en virtud de la cual determinadas relaciones—que los individuos contraen en el curso del proceso productivo de su vida social—se presentan en forma invertida como cualidades sociales de las cosas. [34].

En todas estas manifestaciones, la economía en su conjunto y sus diversas categorías económicas se muestran como dialéctica *particular* de la persona y de las cosas. Las categorías económicas, que en uno de sus aspectos son una fijación de las relaciones sociales de las cosas, engloban a los hombres como *portadores* de las relaciones económicas. El análisis de las categorías económicas es una crítica en un *doble* sentido: en primer lugar demuestra la insuficiencia de los análisis realizados hasta entonces por la economía clásica en cuanto atañe a la expresión adecuada del movimiento social mismo, y en este sentido el análisis crítico es una *continuación* de la economía clásica; o sea, elimina las contradicciones y los defectos de la economía clásica y ofrece análisis más profundos y universales. En segundo lugar—y bajo este aspecto la teoría de Marx es una *crítica* de la economía en el verdadero sentido de la palabra—*el movimiento real de las categorías económicas se muestra como forma cosificada del movimiento social de los hombres*. En semejante crítica se *descubre que las categorías del movimiento social de las cosas son formas existenciales, —necesaria e históricamente transitorias— del movimiento social de los hombres*. La economía marxista surge, por tanto, como una doble crítica de las categorías económicas, o bien —para emplear una expresión positiva—, como análisis de la *dialéctica histórica de los hombres y de las cosas en la producción*, la cual se concibe como *producción histórico-social de la riqueza objetiva, y de las relaciones sociales objetivas*

En la economía capitalista se opera un cambio recíproco de personas y cosas, la personificación de las cosas y la cosificación de las personas. Se atribuye a las cosas voluntad y conciencia, es decir, su movimiento se realiza consciente y voluntariamente, y los hombres se convierten en portadores o ejecutores del movimiento de las cosas. La voluntad y la conciencia de los hombres se hallan determinadas por el movimiento objetivo de las cosas: el movimiento de las cosas se realiza a través de la voluntad y la conciencia de los hombres como mediación de un elemento *propio* mediador.

La ley interna de las cosas que deriva de su movimiento social, se traspone a la conciencia humana como intención y fin el fin subjetivo se objetiva e,

independientemente de la conciencia individual, produce la impresión de ser una tendencia o misión de las cosas. Lo que significa para el valor y la producción de mercancías su "misión, instinto interno y tendencia", se manifiesta en la conciencia del capitalista—mediante la cual se realiza esa misión—, como propósito consciente y fin.[\[35\]](#).

Si la ley del movimiento social de las cosas—del que el hombre (*homo oeconomicus*) es sólo el portador o una máscara característica—, se examina y formula, inmediatamente se comprueba que esa realidad es sólo una apariencia real. Si a primera vista la persona (el hombre) sólo se muestra en la relación económico-productiva como personificación del movimiento social de las cosas, y la conciencia se revela como ejecutora o (agente) de ese movimiento,[\[36\]](#). un análisis ulterior *disuelve esta apariencia 'positiva' y demuestra que el movimiento social de las cosas es una forma histórica de la relación entre los hombres y que la conciencia cosificada es sólo una forma histórica de la conciencia humana.*

Las categorías económicas, sobre cuya base se realiza la edificación del ser social y que son formas existenciales del sujeto social, no son, por tanto, expresión del movimiento de las cosas, o de las relaciones sociales de los hombres, separados de los propios hombres y de su conciencia. En las categorías económicas se fijan las relaciones sociales de producción, que pasan por la conciencia humana, pero que son independientes de la conciencia misma, es decir, *se sirven* de la conciencia del individuo como una forma de su propia existencia y de su movimiento. El capitalista es una relación social, dotada de voluntad y de conciencia, mediatizada por las cosas, que se manifiesta en el movimiento de las *cosas mismas*.[\[37\]](#).

El ser social *determina* la conciencia de los hombres, pero de ello no se desprende que el ser social se revele adecuadamente a su conciencia. En la práctica utilitaria cotidiana los hombres suelen tomar conciencia del ser social más bien bajo aspectos sueltos o apariencias fetichizadas. ¿Cómo se revela el ser social del hombre en las categorías económicas? ¿Se revela acaso en cuanto que se traduce a la categoría económica correspondiente, como el capital, la propiedad de la tierra, la pequeña producción, los monopolios, o sea, en la facticidad histórico-económica de las condiciones y de los datos? En esta trasposición el ser social es sustituido por sus apariencias cosificadas o elementos aislados, de manera que al añadirse formas culturales a un ser *así* entendido, no se puede abandonar la esfera de la vulgarización, aunque se jure mil veces que la relación entre "economía" y cultura se concibe de un modo "mediato" y "dialécticamente". La actitud vulgar no consiste en la falta de mediaciones, sino en la concepción misma del ser social. El ser social no es una sustancia rígida o dinámica, o bien una entidad trascendente que exista al margen de la práctica objetiva, sino que *es el proceso de producción y reproducción de la realidad social, es decir, la praxis histórica de la humanidad y de las formas de su objetivación*. Si, por un lado, la economía y las categorías económicas no pueden comprenderse sin la práctica objetiva y sin resolver el problema de cómo está constituida la realidad social, por el otro, las categorías económicas —como formas fundamentales y elementales de la objetivación social del hombre— son los elementos constitutivos, sobre cuya base se opera la edificación del ser social. "Si examinamos la sociedad burguesa en su conjunto —Marx sintetiza así la conexión entre el ser social, la praxis y la economía— vemos que la sociedad misma, esto es, el hombre mismo en sus relaciones sociales, se presenta siempre como resultado final del proceso social de producción. Todo lo que tiene una forma estable, como

producto, etc., se manifiesta sólo como un elemento, como elemento perecedero en este movimiento. También el proceso productivo inmediato que se muestra aquí sólo como un elemento. Las condiciones y objetivaciones del proceso son de por sí, y al mismo tiempo, elementos suyos y *como sujetos del proceso sólo aparecen los individuos, pero los individuos en sus relaciones recíprocas que precisamente ellos reproducen y producen de nuevo*. Es propio de ellos el incesante proceso de movimiento en el que se renuevan a sí mismos, al igual que el mundo de la riqueza que crean." [38]. En las categorías económicas y su articulación dialéctica el ser social no se halla tanto "contenido" como *fijado*. Por ello, el análisis teórico sólo descubre el ser social en el sistema de las categorías económicas cuando "disuelve" la fijeza de ellas y las concibe como expresión de la *actividad objetiva* de los hombres y de la conexión de sus relaciones *sociales* en una determinada fase *histórica* de desarrollo.

La filosofía del trabajo.

La vinculación de la economía y el trabajo está tan profundamente enraizada en la ciencia y la conciencia ordinaria que nada parece más fácil que comenzar por el análisis del trabajo para llegar así a comprender el carácter de la economía; o, por el contrario, a través del análisis de la economía abrirse paso hacia la comprensión del trabajo. Pero esta aparente evidencia no nos pone en el camino. No orienta la indagación hacia el análisis del problema de determinar qué es el trabajo, sino que le *somete* un problema distinto y encauza la ciencia a la descripción y el análisis de los procesos del trabajo, de la actividad laboral en un plano histórico y sistemático, cuya generalización se muestra en la "definición del trabajo". En las definiciones de este género se describe o generaliza la *actividad laboral* o el trabajo en su forma empírica, pero con ello no se roza siquiera la problemática del trabajo. En la sociología del trabajo, en la psicología del trabajo, en la teología del trabajo, en la fisiología del trabajo o en los análisis económicos del trabajo y en sus correspondientes conceptos sociológicos, psicológicos, económicos, etc., se examinan y fijan *determinados aspectos* del trabajo, mientras que el problema *central*—qué es el trabajo aparece como un supuesto no analizado y aceptado acríticamente (y por tanto como un prejuicio no científico, en el que se basa la llamada investigación científica), o bien es eliminado conscientemente de la ciencia como una "cuestión metafísica". [39]. Las definiciones sociológicas del trabajo, que quieren superar las caracterizaciones abstractas y excluir la metafísica, dan una descripción generalizada de las *operaciones laborales* o de la *actividad laboral*, pero no penetran para nada en la problemática del trabajo. La sociología del trabajo se encuentra ya *a priori* en una posición desde la cual es absolutamente imposible captar la problemática del trabajo. Aunque parezca que no hay nada más conocido y banal que el trabajo, está demostrado que esta pretendida banalidad y notoriedad se basan en un *equivoco*, a saber: en la representación cotidiana y en su sistematización sociológica no se piensa el trabajo en su esencia y generalidad, sino que por trabajo se entienden los procesos de trabajo, las operaciones laborales, los diversos tipos de trabajo, etc. La "filosofía del trabajo" no es por tanto una meditación sobre definiciones y conceptos sociológicos, o sobre materiales de los antropólogos, etnógrafos, psicólogos y fisiólogos. Su tarea no consiste en la *generalización* de los conceptos particulares de las ciencias, ni tampoco en hacer la apología de una forma histórica de trabajo. [40] La filosofía no ofrece un análisis de los procesos laborales en su totalidad ni en su evolución histórica, sino que se ocupa de un solo problema: que es el trabajo.

Pero, ¿no hay en ese contexto un abuso del término o del concepto de filosofía? ¿Por qué el análisis del trabajo exige una investigación filosófica y no puede ser llevado a cabo en el ámbito de una ciencia especializada? ¿O tal vez en la expresión "filosofía del trabajo" el término "filosofía" tiene igual o análogo significado que en las expresiones "filosofía del juego", "filosofía del lenguaje", "filosofía del arte", y designa *cualquiera* de las disciplinas humanísticas, estudiada desde el punto de vista filosófico?

La problemática que resumimos en los términos de "filosofía del trabajo" se manifiesta históricamente en las obras cumbre del pensamiento europeo moderno: en el Renacimiento (G. Manetti, Pico della Mirandola, Bovillo), en la filosofía de Hegel y en Marx. La problemática de la "filosofía del trabajo" es solamente un aspecto de la cuestión: ¿Qué es el hombre?

Para evitar cualquier malentendido, debemos añadir: la problemática del trabajo, como cuestión filosófica, acompaña a cualquier indagación sobre el ser del hombre, *siempre* que la pregunta: ¿qué es el hombre? se conciba como una cuestión *ontológica*. La "ontología del hombre" *no es* antropología. [41] La cuestión del trabajo como problema *filosófico* y como *filosofía del trabajo* se basa en la ontología del hombre. La vinculación del trabajo con la problemática filosófica en las citadas corrientes del pensamiento no es, pues, un mero hecho. El estupor de tener que comprobar que desde los tiempos de Marx no ha sido abordada filosóficamente la problemática del trabajo [42] sólo adquiere su verdadero sentido si se relaciona con la comprobación de que la filosofía materialista es también la "última" es decir, ontología del hombre no superada históricamente. [43]

El trabajo, en su esencia y en su generalidad, no es actividad laboral u ocupación que el hombre desarrolla y que, de rechazo, ejerce una influencia sobre su psique, sus hábitos y su pensamiento, es decir, sobre esferas parciales del ser humano. El trabajo es un *proceso* que invade *todo* el ser del hombre y constituye su carácter específico. Sólo el pensamiento que ha revelado que en el trabajo ocurre algo esencial al hombre y a su ser, [44] que ha descubierto la *íntima y necesaria* conexión entre dos cuestiones "qué es el trabajo" y "quién es el hombre", pudo iniciar una investigación científica del trabajo en todas *sus* formas y manifestaciones (y, por tanto, también el estudio de la problemática económica del trabajo), así como la investigación de la realidad humana en todas sus formas y manifestaciones. Si el trabajo es acción o proceso, en el que *algo* ocurre al hombre y a su ser, así como también al mundo del hombre, es natural y comprensible que el interés filosófico se concentre en el esclarecimiento del carácter de tal "proceso" y tal "acción", en el descubrimiento del secreto de ese "algo". Uno de los modos más frecuentes de abordar esta problemática es el que revela la idea de que en el trabajo la causalidad se entrelaza—o se funde en forma específica—con la teleología, o bien la idea de que el trabajo es el lugar en el que lo animal se transforma en humano, es decir, el lugar de *nacimiento* del hombre. [45] Por muy exactos que puedan ser estos análisis, siguen siendo *parciales* y eluden la problemática que sólo se pone de manifiesto al comprobar que, además de los pares dialécticos citados y analizados (causalidad-teleología; animalidad-humanidad), en el proceso del trabajo se pueden descubrir *otros* pares dialécticos, como necesidad y libertad, singular y universal, real e ideal, interior y exterior, sujeto y objeto, teoría y práctica, hombre y naturaleza, etc. [46] ¿El par teleología-causalidad ocupa una posición privilegiada en el análisis de la problemática del trabajo, o la omisión de los restantes pares dialécticos debe atribuirse a un insuficiente grado de sistematización del procedimiento analítico? ¿Cómo puede ser

asegurada la *plenitud* de la serie sistemática de pares dialécticos? Y ¿se desprende de ello que el trabajo sea una categoría privilegiada, en la que deba basarse la construcción del sistema de las categorías dialécticas, o que este sistema de categorías deba estar enraizado en el concepto de trabajo como su eje natural y necesario?

En el curso de la investigación de la problemática del trabajo, el análisis no puede ser acusado de insuficiente sistematización porque de la *serie* de pares dialécticos sólo se elija uno o algunos y se les atribuya una posición privilegiada. El defecto fundamental se manifiesta en la unilateralidad del procedimiento: la arbitrariedad o unilateralidad de la elección, que aquí coincide con la *incapacidad de formular* científicamente el problema, hace imposible la penetración en la *esencia* de la cuestión. En la medida en que el trabajo es resumido o caracterizado con un par de contrarios dialécticos, o en una serie incompleta de ellos, los miembros de esos pares aparecen como categorías y el análisis del trabajo resulta un análisis (completo o incompleto) y una sistematización de *categorías*, o un simple ejemplo, o un *caso en el que* las categorías (causalidad y teleología, etc.) son explicadas. La crítica de las insuficiencias de los análisis *parciales* no tiende, por tanto, a su plenitud, a la formulación de una serie sistemática de análisis parciales, sino al esclarecimiento de esta cuestión: *¿qué es lo que constituye el carácter específico de los pares dialécticos*, en los cuales y mediante los cuales se describe el trabajo?

La característica universal del trabajo como proceso o acción, en el que *algo* ocurre al hombre y a su existencia, debe tener cierta relación con los pares dialécticos por medio de los cuales se describe el trabajo. Entre el par causalidad-teleología, de una parte, y otros pares—como singular-universal, libertad-necesidad, real-ideal de otra, no existe ninguna relación específica mas que su carácter dialéctico común. Si ha de existir una relación entre la dialéctica de estos pares y el *proceso* del trabajo, no se manifestará en esa relación la dialéctica del proceso y el proceso de la dialéctica?; esto es, no se especificara el *carácter* del proceso en el trabajo y el *contenido* de la dialéctica en los pares merced a las cuales es descrito el trabajo? Los pares dialécticos sólo pueden describir *adecuadamente* el trabajo y su proceso si en su dialéctica revelan este proceso como *dialéctica*. Pero si el análisis del proceso *dialéctico* del trabajo está íntimamente ligado al *ser* del hombre, en el proceso de trabajo se revela al mismo tiempo el carácter *específico* del ser humano.

Lo específico del ser humano se esclarece por oposición al ser de los animales y el ser de las cosas. ¿Qué es lo que distingue al hombre de una piedra, de un animal o de una máquina? Hegel, como dialéctico, sitúa la distinción del hombre respecto del animal allí donde uno y otro coinciden esencialmente: en el campo de la animalidad. El dominio sobre el deseo animal [47] y la inserción —entre él y su satisfacción—de un término mediador que es el trabajo, no es sólo un proceso en el cuál el deseo animal se transforma en deseo humano [48] y en el que tiene lugar la génesis del hombre, sino que es, a la vez, un *modelo elemental de la dialéctica misma*. La transformación del deseo animal en deseo humano, la humanización de este deseo sobre la base del trabajo y en el proceso de éste, es sólo *uno* de los aspectos del proceso que se opera en el trabajo. En otras palabras: el modo de abordar el proceso del trabajo, que nos hemos procurado con la distinción de deseo animal y deseo humano, conduce a la *comprensión* de este proceso a condición de que en él no se vea sólo una esporádica o aislada transformación de la animalidad en humanidad, sino que se descubra la transformación en general. El trabajo es un proceso en el cual se opera una metamorfosis o mediación dialéctica. En la

mediación dialéctica de tal proceso no se establece un *equilibrio* entre las contradicciones ni éstas se convierten en *antinomias*, sino que la unidad de las contradicciones se constituye como proceso o en el proceso de *transformación*. La mediación dialéctica es una metamorfosis en la que *se crea lo nuevo*. La mediación dialéctica es génesis de lo cualitativamente nuevo. En el acto *mismo* de la mediación—en el cual de la animalidad nace lo humano y el deseo animal se transforma en deseo humanizado, deseo de deseo, es decir, de reconocimiento—se crea también la *tridimensionalidad del tiempo humano*; pues sólo un ser que en el trabajo supera el nihilismo del deseo animal, descubre el *futuro* como dimensión del propio ser en el acto mismo en que se domina y contiene. En el trabajo y por medio del trabajo el hombre *domina* el tiempo (mientras que el animal es *dominado* por el tiempo), ya que un ser que es capaz de resistir a la inmediata satisfacción del deseo y contenerlo "activamente", hace del presente una función del futuro, y se sirve del pasado, esto es, *descubre en su obrar la tridimensionalidad del tiempo como dimensión de su ser*.[\[49\]](#)

El trabajo, que ha superado el nivel de la actividad instintiva y que es exclusivamente un obrar humano, transforma lo dado, natural e inhumano y lo adapta a las necesidades humanas y, al mismo tiempo, realiza los fines humanos en la naturaleza y en el material que ésta misma ofrece. De este modo, la naturaleza se manifiesta al hombre en un doble aspecto: por un lado, se presenta como potencia y objetividad que ha de ser respetada, cuyas leyes deben ser conocidas, a fin de que el hombre pueda utilizarlas en su provecho; por otro, desciende al nivel de simple material en el que se realizan los fines humanos. En un caso, el hombre deja que las fuerzas materiales, que existen con *independencia* de él, actúen en su provecho y respondan a sus exigencias; en el otro, él mismo se objetiva en la naturaleza y en los materiales de la naturaleza, degradándola a la condición de simple material de *sus* intenciones. (De esta problemática de la recíproca actividad y pasividad del hombre y de la naturaleza nos ocuparemos más detalladamente en el capítulo IV). El trabajo es tanto transformación de la naturaleza como realización de los designios humanos en ella. El trabajo es proceso o acción en el que, en cierto modo, se constituye la unidad del hombre y de la naturaleza sobre la base de su recíproca transformación: el hombre se objetiva en el trabajo, y el objeto es arrancado del contexto natural originario, modificado y elaborado. El hombre alcanza en el trabajo su objetivación, y el objeto es humanizado. En la humanización de la naturaleza y en la objetivación (realización) de sus intenciones, el hombre constituye el *mundo* humano. El hombre vive en el mundo (de sus propios significados y creaciones), mientras que el animal está atado a las condiciones naturales.

El elemento constitutivo del trabajo es la *objetividad*. La objetividad del trabajo significa, en primer lugar, que el resultado del trabajo es un producto que tiene una *duración*; que el trabajo sólo tiene sentido si éste "se trueca constantemente de inquietud (*Unruhe*) en ser, de movimiento en objetividad (*Gegenstandlichkeit*)."*(Marx, El Capital, I, Sec. III, cap. V)*, y si, por tanto, se manifiesta como circulación de actividad y duración, de movimiento y objetividad. Una vez finalizado el proceso de trabajo, el producto de éste queda, en el amplio sentido de la palabra, como su desemboque y su encarnación. Lo que en el proceso de trabajo se manifestaba como progresión *temporal*, en el *producto* se manifiesta como condensación o *eliminación* de la sucesión temporal, como calma y duración. En el proceso de trabajo, en el presente, se transforman los resultados del trabajo pasado y se realizan los fines del trabajo *futuro*. La tridimensionalidad del tiempo humano, como dimensión constitutiva del ser del hombre, se basa en el trabajo como *acción objetiva* del hombre. La

tridimensionalidad del tiempo y la temporalidad del hombre se funda en la objetivación. *Sin la objetivación no hay temporalización.* [50] El trabajo como acción objetiva es un modo particular de unidad del tiempo (temporalización) y del espacio (función extensiva) como dimensiones esenciales de la existencia humana, esto es, como formas específicas del movimiento del hombre en el mundo.

En segundo lugar, el carácter objetivo del trabajo es expresión del hombre como ser *práctico*, es decir, como sujeto objetivo. En el trabajo el hombre deja algo permanente, que existe con *independencia* de la conciencia individual. La existencia de creaciones objetivadas es una premisa de la historia, es decir, de la continuidad de la existencia humana. En este contexto resulta claro por qué una visión profunda y realista de la realidad humano-social coloca el *instrumento* por encima de la intención, y confirma su significado *central* mediante la idea de que el instrumento es la "mediación racional" entre el hombre y el objeto. En la historia del pensamiento esta línea es representada por los filósofos que subrayan el significado de la mano del hombre y su conexión con la racionalidad humana. *Anaxágoras* dice que "el hombre es el más racional de todos los seres vivos porque tiene manos". *Aristóteles*, y después de él *Giordano Bruno*, llaman a la mano "el instrumento de los instrumentos". Hegel corona esta línea. Por el contrario, la filosofía idealista del siglo XX (Bergson, Jaspers, Scheler, Heidegger) expresa el desprecio por la técnica y los instrumentos, y condena el mundo romántico en el que "el hombre se pierde entre los instrumentos".

La extendida opinión de que el hombre es el único ser que sabe que es un ser mortal, porque sólo a él se descubre el futuro, al final del cual ve la muerte, es tergiversada en forma idealista en la interpretación existencialista, ya que basándose en la finitud de la existencia humana la objetivación es considerada como una de las formas de huida de la autenticidad, que es el "ser para la muerte". Pero el hombre sólo sabe que es mortal en cuanto distribuye el tiempo sobre la base del trabajo como acción objetiva y creación de la realidad humano-social. Sin la acción objetiva, en la que el tiempo se divide en futuro, presente y pasado, el hombre no podría *saber* que es un ser mortal.

Trabajo y economía.

El análisis del trabajo, del cual esperábamos una explicación de la economía y de su naturaleza, nos ha conducido a la "ontología del hombre". Pero este rodeo ha sido un *détour* necesario, merced al cual nos hemos aproximado al problema. Es verdad que el análisis filosófico del trabajo no ha llegado a decirnos qué es la economía; sin embargo, ha revelado algunas características fundamentales del ser del hombre. Por otra parte, se ha demostrado que si el trabajo ha de ser concebido como tal—lo que presupone su distinción de la actividad laboral, de las operaciones del trabajo y de las formas históricas de éste—, debe ser explicado como un proceso específico o como una realidad peculiar que se integra de modo constitutivo en todo el ser del hombre. El análisis hecho hasta hoy ha tratado de describir el trabajo con ayuda de pares dialécticos; causalidad y finalidad; animalidad y humanidad; sujeto y objeto, etc., mientras que el trabajo mismo era presentado como el "centro activo" en el que se *realiza* la unidad dialéctica de esos pares. De esta manera se trazaban los rasgos esenciales del trabajo, pero no se captaba aún lo que tiene de específico. Las características descubiertas hasta ahora abarcaban el obrar humano en general, pero no distinguían sus diversos géneros.

A un soberano medieval no se le podía ocurrir que reinar era un trabajo o que al tomar una decisión política estaba trabajando. Tanto César como Aristóteles—señalaba Marx— hubiesen considerado ofensivo el propio calificativo de "trabajador". ¿Significa esto que la acción política, la ciencia y el arte *no son trabajo*? Una respuesta totalmente negativa sería tan incorrecta como la afirmación opuesta de que la ciencia, la política y el arte [51] son trabajo. ¿Dónde está, pues, la línea divisoria o el criterio de distinción? ¿O tal vez los citados modos del obrar humano son trabajo en determinadas condiciones, y en otras no?

El arte ha sido considerado *siempre* como actividad humana o como el quehacer humano *par excellence* y en cuanto *libre* creación era diferenciado del trabajo. Hegel sustituye la creación artística de Schelling, como único tipo de práctica, por el trabajo efectivo, lo que significa tanto una democratización como una profundización de la visión de la realidad humana, pero esta diferenciación no debe ocultar el *otro* aspecto de] problema. Para Schelling, al igual que para Augustin Smetana y Edward Dembowski, la creación artística es una actividad *libre*, es decir, un género de quehacer humano que no está sometido a una necesidad exterior, y que se caracteriza expresamente por su "independencia respecto de una finalidad externa". La actividad humana se halla, pues, dividida en dos campos: en uno se actúa bajo la presión de la necesidad y a esto se le llama trabajo, mientras que, en el otro, la actividad se despliega como libre creación y se le llama arte. [52] Tal distinción es justa por cuanto que hace posible captar lo específico del trabajo como un modo de obrar objetivo del hombre, suscitado y constitutivamente determinado por un fin externo, cuyo cumplimiento se llama necesidad natural u obligación social. El trabajo es una actividad humana que se mueve en la esfera de la *necesidad*. El hombre trabaja en cuanto que obra bajo la presión de la necesidad exterior, cuya satisfacción asegura la existencia del individuo. Una misma actividad, es o no trabajo según que se efectúe o no como una necesidad natural, es decir, como una premisa indispensable de la existencia. Aristóteles no trabajaba. Pero un profesor de filosofía trabaja, porque sus traducciones e interpretaciones de la *Metafísica* aristotélica son una *ocupación*, es decir, una necesidad socialmente condicionada de procurarse medios materiales de sostenimiento y existencia.

La división de la actividad humana en trabajo (esfera de la necesidad) y arte (esfera de la libertad) toca a la problemática del trabajo y del no-trabajo sólo *aproximadamente* y en determinados aspectos. Esta distinción parte de una cierta forma *histórica* de trabajo como de una premisa no analizada y, por ello, aceptada acríticamente. Sobre esta base se *petrifica* la división—históricamente *surgida*—del trabajo en trabajo físico-material y trabajo intelectual. En esa distinción se oculta otro rasgo esencial y específico del trabajo como actividad humana que si bien no abandona la esfera de la necesidad *al mismo tiempo la supera y crea en ella* las premisas reales de la *libertad* humana. [53]

La libertad no se abre al hombre tras la frontera de la necesidad como una esfera autónoma *independiente* del trabajo; surge del trabajo como premisa necesaria. La actividad humana no se escinde en dos esferas autónomas, independientes entre sí y recíprocamente indiferentes, una de las cuales encarna la libertad, y la otra es el campo de acción de la necesidad. La filosofía del trabajo como actividad humana objetiva, en la *cual se crean* en un proceso necesario las premisas reales de libertad, es también, por ello mismo, una filosofía del no trabajo. La actividad humana objetiva, que transforma la naturaleza e inscribe en ella significados, es un proceso *único*, realizado por

necesidad y bajo la presión de una finalidad exterior, pero al mismo tiempo realiza las premisas de la libertad y la libre creación. La división de este proceso único en dos esferas *aparentemente* independientes entre sí no deriva de la "naturaleza de la cosa", sino que es un producto históricamente transitorio. Mientras que la conciencia es prisionera de esta división, es decir, mientras no capta su carácter *histórico*, contraponen *mutuamente* el trabajo y la libertad; la actividad objetiva y la imaginación; la técnica y la poesía, como dos modos independientes de satisfacer las aspiraciones humanas. [54]

Por otro lado, es natural que la romántica absolutización de los sueños, de la imaginación y de la poesía, acompañen como una sombra fiel a todo "fanatismo del trabajo", es decir, a todas las formas históricas de producción en las que la unidad de la necesidad y de la libertad se realiza como separación del trabajo y el placer (alegría, gozo, felicidad), o como unidad de las contradicciones que *cobran cuerpo en el antagonismo* de grupos sociales. [55] La actividad humana que está determinada únicamente por una finalidad interior y no depende de una necesidad natural o de una obligación social, no es trabajo, sino libre creación, independientemente de cual sea la esfera en que se realiza. El verdadero reino de la libertad comienza, por ello, más allá de las *fronteras* del trabajo, aunque sea precisamente el trabajo el que cree su necesaria base histórica: "El reino de la libertad sólo empieza allí donde termina el trabajo impuesto por la necesidad y por la coacción de los fines externos; queda, pues, conforme a la naturaleza de la cosa, más allá de la órbita de la verdadera producción material." [56]

De las consideraciones hechas hasta ahora podría deducirse que el trabajo por sí mismo pertenece a la economía o que, por su propio carácter, es un concepto económico *natural*. Pero hasta aquí no hemos encontrado en el trabajo nada económico. Sin embargo, hemos llegado al punto en el que se revela tanto la conexión *interna* de la economía y el trabajo, como la naturaleza de la economía. La economía no es exclusivamente la esfera de la necesidad ni tampoco la esfera de la libertad, sino que constituye un campo de la realidad humana, en el que se crea *históricamente* la unidad de la necesidad y la libertad, de la animalidad y la humanidad. La economía es la esfera de la necesidad (de la actividad objetiva y laboral) en la que *se crean* las premisas históricas de la libertad humana. Sobre la base del análisis del trabajo hemos llegado a dos importantes ideas acerca de la economía. La primera se refiere al *nacimiento* de la economía. Por cuanto que hemos emprendido el estudio de la economía partiendo del análisis del trabajo, la economía misma no se manifiesta originariamente como una estructura económica, *ya acabada*, de la sociedad, como una plataforma histórica *ya formada* o como unidad de las fuerzas productivas y de las relaciones de producción, sino como realidad humano-social que *se está formando y creando*, realidad basada en la actividad *objetiva práctica* del hombre. En segundo lugar, hemos comprobado cuál es *el lugar* que ocupa la economía en la realidad humano-social: ocupa el lugar *central* en la realidad humano-social, porque es la esfera de la transformación histórica en la que se crea el hombre como ser racional y criatura social, la esfera en la que tiene lugar la humanización del hombre. La economía está situada allí donde se humaniza la animalidad y se realiza la unidad de la necesidad y la libertad. En este sentido la economía se manifiesta como *nudo* de relaciones humanas y fuente de la realidad humana.

La incomprensión del lugar que ocupa la economía en el sistema de la realidad humana puede ser ilustrada con dos opiniones extremas. Una es la de Schelling, quien siempre

buscaba tras los fenómenos empíricos una "necesidad superior" y una "auténtica realidad"; Schelling se asombraba de que los "intereses económicos" tuvieran tal predominio en su época que ésta no podía librarse de la presión de esa empirie cosificada ni buscar por consiguiente su "auténtica realidad". ¿Qué es la economía?—se preguntaba él—. El comercio, una remolacha, una cervecería, la cría de ganado? [57] La otra opinión extrema es la que coloca la economía en la *periferia* de la realidad humana y la considera como una esfera que se refiere exclusivamente a las necesidades físicas. La economía es la esfera de la satisfacción de las necesidades elementales del hombre como ser fisiológico, biológico y animal. Por tanto, sólo cumple un papel decisivo en las situaciones-límite cuando todos los intereses humanos se retiran y únicamente quedan las necesidades apremiantes de comer, calentarse y vestirse. La economía se convierte en un factor determinante en los períodos de hambre, en las guerras y calamidades naturales. ¿Cuándo vive el hombre al nivel de la economía y es determinado por ella? Cuando no tiene que comer y siente frío —contesta nuestro autor —. [58]

Mientras indagamos la relación entre el trabajo y la creación de la realidad humano-social, no descubrimos en el trabajo nada económico. El trabajo como actividad objetiva del hombre en la que se *crea* la realidad humano-social, es el trabajo en un sentido *filosófico*. Por el contrario, el trabajo en un sentido económico es el creador de la *forma* específica, histórica y social, de la riqueza. Desde el punto de vista de la economía el trabajo se revela como regulador y como estructura activa de las relaciones sociales en la producción. Como categoría económica el trabajo es la actividad productiva social que crea la forma específica de la riqueza social. [59]

El trabajo en general es la premisa del trabajo en el sentido económico, pero no coincide con éste. El trabajo que crea la riqueza de la sociedad capitalista no es el trabajo en general, sino *determinado* trabajo, el trabajo abstracto-concreto, o un trabajo dotado de doble naturaleza, y sólo en *esta* forma pertenece a la economía.

Páginas: ◀ [1](#) - [2](#) - 3 - [4](#) - ▶

Notas

Notas

[1] El autor se refiere a la *Historia de la nación checa*, publicada a partir de 1836 por Frantisek Palacy (1798-1876), historiador y político checo que formuló el programa de un Estado bohemio independiente. (Ed.)

[2] *Envisagée dans une perspective historique, l'analyse marxiste est dialectique et elle annonce ce que sera la phénoménologie*, escribe, por ejemplo, Jean Domarchi, en el artículo: "Les theories de la valeur et la phenomenologie" (*La Revue internationale*, París 1945-46, I, pág. 154 a 167). Pierre Naville, que en la misma revista responde con el artículo "Marx ou Husserl", rechaza la propuesta simbiosis del marxismo con la fenomenología, pero cae por su parte en un error naturalista y mecanicista. Así, pues, la citada polémica no puede considerarse cerrada.

[3] P. Bigo, "Marxisme et humanisme", *Introduction a l'oeuvre economique de Marx*, París, 1954, pág. 7.

[4] Obra citada, página 1.

[5] "La confrontación de Marx a la filosofía aboutit la meme conclusion que sa confrontation aec les économistes. *L'economie politique marxiste est, avant totu, une analyse d'extstences*" (ibídem, pág. 34). La interpretación totalmente errónea del autor tomista le conduce a diversas inexactitudes y mistificaciones, difícilmente excusables, en varios puntos. Bigo caracteriza la crítica marxista del fetichismo capitalista como una "subjetivización del valor". Esta formulación podría considerarse un verdadero galimatías a condición de que esa expresión se entendiese así: el marxismo traduce el carácter objetivado y cosificado de la riqueza social en una actividad *objetiva*, es decir, indica la génesis de este resultado cosificado. En este sentido, es decir, como teoría que descubre el *sujeto* histórico de la riqueza social, al marxismo se le puede calificar de "subjetivo". Pero Bigo entiende la "subjetivización del valor" como abstracción y espiritualización. y así lo demuestra su interpretación de la crítica marxista de los fisiócratas. Marx no critica el concepto de valor de los fisiócratas por su materialismo, como cree Bigo, sino por su naturalismo, lo que es algo diametralmente opuesto. Una crítica más detallada de las interpretaciones tomistas de la obra de Marx se encuentra en R. Garaudy, *Humanisme marxiste*, París. 1957, páo. 61 y sigis., y L. Goldmann *Recherches dialectiques*, París, 1959, página 303 y sigs.

[6] Un obstinado propagador de esta concepción es Joseph Schumpeter, quien desde sus primeros estudios *Epochen der Dogmen u. Methodengeschichte*, del año 1914, hasta sus últimos libros" como *Kapitalismus, Socialismus, Demokratie*, distingue consecuentemente al Marx economista del Marx filósofo.

[7] "Una ciencia de los hechos puros es un absurdo", observa justamente Otto Morf en *Das Verhaltnis on Wirtschaftstheorie u. Wirtschaftsgeschichte bei Karl Marx*, Basilea, 1951, pág. 17. como se deduce de nuestra exposición, la interpretación de *El Capital* que ofrece Schumpeter es sólo una de las teorías existentes, lo que escapa a la crítica de Morf.

[8] En la mayoría de las interpretaciones de Marx se trata de un desarrollo positivo, mientras que los marxólogos cristianos y existencialistas ven en esa evolución la falla. En uno y otro caso se parte de una idea e interpretaciones erróneas de *El Capital*.

[9] La evolución de Marx se concibe como paso de la concepción filosófica de la enajenación al concepto económico de fetichismo de la mercancía o paso de la dialéctica del sujeto-objeto a la "dialéctica" objeto-objeto. (Véase *Sur le jeune Marx*, en *Recherches internationale*, París, 1960, núm. 19, pags. 173-174 y 189). Los autores no advierten que, con esas "transiciones", se opera una asombrosa transformación en el propio Marx, que es reconstruido como un positivista.

[10] En esencia, se trata aquí del mismo idealismo y la misma utopía que Marx descubrió en el socialismo pequeñoburgués de los seguidores de Proudhon: "Lo que distingue a estos socialistas de los apologistas de la burguesía es, de un lado, el sentimiento de la contradictoriedad del sistema y, de otro, el utopismo, el hecho de no comprender la distinción necesaria entre la forma ideal y la forma real de la sociedad

burguesa el hecho consiguiente de querer realizar de nuevo la expresión ideal, la imagen óptica deformada y refleja que la realidad como tal proyecta de sí misma: *Grundrisse*, pág. 916, véase también, pág. 160.

[11] "Cuando la razón —así como la organización racional de la humanidad— se haya realizado, también la filosofía carecerá de objeto. La construcción filosófica de la razón se resuelve mediante la creación de la sociedad racional". H. Marcuse, "Philosophie u. kritische Theorie", *Zeitschrift f. Sozialforschung*, París, 1937, Jhg. VI, págs. 632-636. En la doctrina de la "teoría crítica" (Horkheimer, Marcuse) la filosofía es "suprimida" de dos maneras: mediante su realización, y mediante su transformación en teoría social.

[12] En esta concepción se basa el libro de Herbert Marcuse *Reason and Revolution*, 2º edición, Nueva York, 1954. La transición de Hegel a Marx es significativamente denominada así: "From philosophy to social theory" (págs. 251-257) y la exposición de la doctrina marxista se hace en el capítulo titulado: "The foundation of the dialectical theory of society" (págs. 258-322). Esta concepción fundamental fue formulada por Marcuse ya en los años 30 en sus artículos para la revista *Zeitschrift fur Sozialforschung*, de Horkheimer. Hasta donde se puede juzgar por sus últimos escritos, el autor, se percata hasta cierto punto de la problematicidad de su tesis fundamental, aunque permanece en su ámbito: "*La <subversión> matérialiste de Hegel par Marx... n'était pas le passage d'une position philosophique a une autre, ni de la philosophie a la théorie sociale, mais plutot la reconnaissance de ce que les formes de vie établies avaient l'étape de leur négation historique.*" H. Marcuse "Actualité de la Dialectique", en *Diogene*, 1960, núm. 31, pág. 96.

[13] Especialmente Max Adler, y en forma más vulgar Karl Kautsky. En todos estos casos la sociología marxista debe ser completada con una filosofía no marxista, de Kant, Darwin o Mach.

[14] Especialmente Karl Lowith, *Von Hegel zu Nietzsche*, Nueva York, Zurich, 4. Aufl, 1958.

[15] Véase S. Kierkegaard, *Kritik der Gegenwart*, Insbruck, 1914.

[16] Marcuse, *Reason and Revolution*, pág. 258.

[17] Las ideas y los términos que utiliza el siglo XIX, como los de cuestión social, novela social, poesía social, son totalmente ajenos a la filosofía materialista.

[18] La expresión más radical de este subjetivismo es la opinión de que no existe una ciencia de la sociedad, sino una conciencia de clase

[19] Lenin, *Cuadernos filosóficos*, en *Obras completas* ed. esp. t. 38 Buenos Aires, pág. 195 Como es sabido, Lenin no leyó la *Fenomenología del espíritu*. A la luz de este simple hecho resulta particularmente cómico la discusión de los filósofos franceses en torno a si la búsqueda de una conexión entre *El Capital* y la *Lógica* es una expresión de materialismo, mientras que el descubrimiento de una conexión entre *El Capital* y la *Fenomenología del espíritu* es prueba de idealismo.

[20] Jean Hyppolite, *Etudes sur Marx et Hegel*, París, 1955, pág. 155. Como demostraremos a continuación, el autor no llegó siquiera a comprobar la existencia de esta conexión, lo que entre otras cosas, se manifiesta al señalar algunos puntos de contacto meramente casuales y marginales entre la *Fenomenología del espíritu* y *El Capital*.

[21] La discusión giró en torno al artículo de Henryk Grossmann "Die Aenderung des ursprünglichen Aufbauplanes des Marxschen <kapital> und ihre Ursachen". (*Archiv f. Geschichte des Soz. u. der Arbeiterbewegung*, Leipzig, 1929, 14 Jhg., pág. 305-308). Las ediciones posteriores de los manuscritos de Marx demuestran que el autor había partido de suposiciones infundadas, como por ejemplo, la fecha del pretendido cambio del plan (verano de 1863) no responde a la verdad, porque, ya a fines de 1862 Marx tenía un plan detallado de la *actual* estructuración de *El Capital*. (Véase "Archivos de Marx y Engels", Moscú, 1933, pág. XII, en ruso.) Autores posteriores, como O. Morf en la obra citada, acogen la tesis de Grossmann bien con reservas, o bien aceptándola plenamente (véase, por ejemplo, Alex Barbon, "La dialectique du Capital", *La Revue Internationale*, París, 1946, núm. 8, págs. 124 y sig.), pero sin que ninguno de ellos someta a crítica el propio modo de plantear el problema.

[22] Carta de Marx a Engels, del 31 de julio de 1865

[23] Véase Hyppolite, op. cit., pág. 157.

[24] Trad. esp. de W Roces, *Historia crítica de la teoría de la plusvalía*, Fondo de Cultura Económica, México, 1945 (Ed.).

[25] En *El Capital*, Marx considera como sujeto de este proceso el valor, mientras que en su polémica Wagner en 1881-1882, por el contrario, afirma literalmente que el sujeto es la mercancía y no el valor. Cf. Marx, *Randglossen zu Wagners Lehrbuch. Das Kapital*, Moscú 1932, pág. 842.

[26] Sobre las relaciones entre la *Fenomenología del espíritu*, de Hegel, y el *Bildungsroman* alemán, llamó por primera vez la atención—hasta donde yo se—Josiah Royce, en su obra *Lectures on Modern Idealism*, New Haven, 1919, págs. 147-149.

[27] Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 3^a Afe., Leipzig, 1928, página 63.

[28] A propósito de las relaciones entre los hombres en el cambio y en la producción, Marx escribe: "En primer lugar, su relación está dada prácticamente. Pero en segundo lugar, por el hecho de que son hombres *su relación es dada a ellos como relación*. El modo de darse a ellos o de reflejarse en su cerebro deriva de la naturaleza de la relación misma." Marx, *Das Kapital*, Hamburg, 1867, pág. 38. En las ediciones posteriores le ha suprimido este pasaje.

[29] En su carta a Engels del 30 de abril de 1868 Marx traza la interna conexión de los tres libros de *El Capital*, y concluye:

"Llegamos, por fin, a las *formas externas* que sirven de punto de partida al economista vulgar, la renta del suelo, que brota de la tierra; la ganancia (el interés), del capital; el salario, del trabajo... aquellas tres [formas] (salario, renta del suelo, ganancia, interés)

constituyen las fuentes de rentas de las tres clases, o sean, los terratenientes, los capitalistas los obreros asalariados, tenemos como final de todo la *lucha de clases*, adonde viene a desembocar todo el movimiento y que nos da la clave para acabar con esta basura..." (C. Marx, "(Cartas sobre *El Capital*", en *El Capital*, III, ed. esp. cit., pág. 837.)

La relación interna entre mercancía y clase está aquí claramente subrayada.

[30] "El reconocimiento del producto como algo propio suyo (es decir, de la facultad de trabajar) y la crítica de la separación de las condiciones de su realización como algo indebido y forzado representa una enorme toma de conciencia". Marx, *Grundrisse*, pág. 366.

[31] Marx, *Grundrisse*, pág 394. En los años 30, la publicación de los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844* de Marx produjo gran sensación, y dio origen a una vasta literatura, mientras que la aparición —en los años 50—de los *Grundrisse*, que son los trabajos preparatorios de *El Capital* del Marx de la *madurez*, y constituyen un eslabón extraordinariamente importante entre los *Manuscritos* y *El Capital*, apenas si fueron dignos de alguna atención. Es difícil exagerar la importancia de los *Grundrisse*. Estos demuestran ante todo que Marx no *abandona* nunca la problemática filosófica, Y que especialmente los conceptos de "enajenación", "cosificación", "¿totalidad", relación de sujeto y objeto, que algunos marxólogos inexpertos declararon muy a la ligera que era un pecado de juventud de Marx, siguen siendo el *constante* equipo conceptual de su teoría. Sin ellos, *El Capital* es incomprendible.

[32] "Jede Produktion ist eine Vergegenständlichung des Individuums" (Marx, *Grundrisse*, pág. 137).

[33] "Los economistas burgueses ven, no obstante, cómo se produce *en el interior* de las relaciones capitalistas, pero no ven cómo se producen estas mismas relaciones." Marx *Archiv*, tomo II, Moscú, 1933 pág. 176.

[34] Cf. Marx. *Contribución a la crítica de la economía política*.

[35] Marx, *Archiv*. pág. 6.

[36] "Las funciones que ejecuta el capitalista son sólo funciones del capital mismo realizadas con conciencia y voluntad, funciones del valor que se valoriza gracias a la absorción del trabajo <vivo>. El capitalista cumple su función únicamente como capital personificado, capital como persona, de la misma manera análoga que el obrero sólo desempeña su función como trabajo personificado". Marx, *Archiv*, pág. 32.

[37] "En el concepto de capital está contenido el capitalista", Marx *Grundrisse*, pág. 412.

[38] Marx *Grundrisse*, pág. 600 (cursivas del autor).

[39] A la pregunta acerca de qué es el trabajo se responde con la definición sociológica que caracteriza el trabajo como: ". . . *l'ensemble des actions que l'homme, dans un but ractigue, a l'aide de son cerveau, de ses mains, d'outils ou des machines, exerce sur la*

matiere, actions qui a leur tour, réagissent sur l'homme, le modifient. (G. Friedmann "¿Qu'est-ce que le travail" ? *Annales*, 1960, Nr. 4, pág. 65). Junto con P. Naville, Friedmann figura entre los más conocidos representantes de la sociología del trabajo, notablemente influida por el marxismo. Precisamente por esta razón hemos escogido su definición como ejemplo representativo de una confusión teórica, en la que las legítimas exigencias de que la investigación revista una forma histórica concreta se entretejen con el empirismo y el sociologismo acrítico. Sin embargo en su campo propio, en la sociología de la industria de la técnica y del trabajo, los estudios de Friedmann han aportado valiosas contribuciones.

[40] Una definición que responde a esta apología es la "teología del trabajo". entre cuyos autores no sólo figuran teólogos cristianos. No es casual, sin embargo, que el tomismo haya dedicado y dedique una gran atención a la problemática del trabajo. Los modernos autores tomistas (Vialatoux, Bartoli, Ruyer, Lacroix) enfilan sus consideraciones sobre el trabajo contra el materialismo, lo que no les impide hacer uso del arsenal de su adversario, es decir, del marxismo, y tomar de él, en forma ya elaborada, los conceptos relativos al trabajo.

[41] Esta tesis la desarrollamos en el cuarto capítulo: 'Praxis y totalidad'

[42] H. Marcuse, "über die philosophischen Grundlagen des wirtschaftlichen Arbeitsbegriffs" (*Archiv f. Sozialwissenschaft*, Bd. 69, 1933 págs. 259-260). Volveremos más adelante sobre este notable estudio que en sus mejores pasajes no ha sido aún superado.

[43] Sartre reconoce acertadamente que el marxismo es el horizonte espiritual insuperable de nuestra época, pero "olvida" añadir que el marxismo es también una "ontología del hombre". Véase Sartre, *Critique de la Raison dialectique*, París, 1960, pág. 29. En ese "olvido" funda Sartre la legitimidad del existencialismo (de la ontología y antropología existenciales) como complemento indispensable de la filosofía materialista.

[44] . . . (en Hegel) aparece como un acontecimiento fundamental de la existencia humana, como un acontecimiento que acompaña y domina constantemente todo el ser del hombre y en el cual al mismo tiempo sucede algo al <mundo> del hombre. Aquí el trabajo no es propiamente determinada <actividad> del hombre... sino más bien aquello en que tiene su fundamento y recae toda actividad particular: un *hacer*", Marcuse, op. cit., pág. 262. Este notable estudio tiene algunos defectos esenciales: en primer lugar, no distingue entre trabajo y praxis lo que es una laguna que suele observarse tradicionalmente en la mayoría de los estudios acerca de la praxis y del trabajo: el trabajo se caracteriza aquí como esencia de la praxis, y ésta es definida esencialmente como trabajo; en segundo lugar, no distingue el concepto filosófico del concepto económico de trabajo, y por ello no puede valorar objetivamente la aportación histórica de Marx; en tercer lugar, identifica la objetivación con la cosificación, lo que expone al autor al peligro del subjetivismo, e introduce confusión e incoherencia en el desarrollo de la problemática del trabajo.

[45] Véase especialmente G. Luckács, *Des junge Hegel*, Berlín, 1954, págs. 389-419. (trad. esp., *El joven Hegel*, Ed. Grijalbo, México, D.F. 1963.)

[46] Ivan Dubsk, en su estudio: *Hegels Arbeitsbegriff und die idealistische Dialektik*, Praga 1961, págs. 30-44, se ocupa de los pares dialécticos particular-general, sujeto-objeto, teoría-práctica, en relación con la filosofía hegeliana.

[47] La distinción entre deseo animal y deseo humano nos parece lingüísticamente más apropiada que la traducción literal de los términos hegelianos "Begierde" y "Trieb".

[48] En este sentido, el animal y el hombre son, "por naturaleza" seres prácticos. En relación con ello, véase la polémica de Marx con Wagner en la que afirma que el hombre "no está" en la realidad, sino que actúa prácticamente en ella para satisfacer sus necesidades.

[49] "L'animal n'existe que dans le moment, il ne voit rien au del: l'homme vit dans le passé, le présent et l'avenir", Diderot, *Oeuvres*, t. XVIII, ed. Assézat, pág. 179.

[50] En este punto fundamental en el que la problemática del tiempo humano está ligada a la actividad objetiva del hombre, la filosofía materialista se diferencia esencialmente de la concepción existencialista de la temporalidad.

[51] Véase H. Marcuse, estudio ya citado, pág. 273.

[52] A este propósito debemos advertir que Smetana, a diferencia de Schelling, no considera el arte como la única ocupación del genio, pero, de acuerdo con el espíritu de la época, democratiza notablemente toda la concepción de la creación artística, y concibe el arte en un sentido amplio y revolucionariamente precursor. como *libre creación de las condiciones humanas*. f. Aug. Smetana, *SelJr. spisy* (Obras completas), 1, Praga, 1960, págs. 186-187.

[53] La relación entre necesidad y libertad se halla históricamente condicionada y varía históricamente. Por ello, desde el punto de vista materialista es perfectamente coherente que Marx relacione el problema de la libertad con la *disminución del tiempo de trabajo*, es decir, con la creación del tiempo *libre*, cuya premisa fundamental es la reducción de la jornada de trabajo, y en este sentido traslada la problemática de la necesidad y la libertad a la de la relación entre tiempo de trabajo y tiempo *libre*. "Tiempo libre, tiempo del que se dispone; es la riqueza misma, parte para disfrutar de los productos, parte para disponer libremente de él; tiempo no determinado —como el trabajo— por la coerción de un fin exterior que debe alcanzarse y cuya consecución constituye una necesidad natural o un deber social, como se quiera." Marx. *Theorien uber den MehnDert*. Bd. III pág 305. La idea del tiempo libre como ocio organizado es completamente ajena a Manc. El tiempo libre no se identifica con el ocio, que puede ser *parte integrante* de una enajenación histórica. La creación de un tiempo *libre* como dimensión cualitativamente nueva de la vida humana presupone no sólo la reducción de la jornada de trabajo, sino también la creación de una *sociedad libre*.

[54] Tal es el caso del romanticismo y el surrealismo. Su apología lleva a conclusiones imprevistas, como demuestra el siguiente pasaje: "*Le principe de la démarche surréaliste n'est pas la raison hégelienne ou le travail marxiste: c'est la liberté*" (F. Alquié, *Philosophie du surréalisme*, París, 1955, pág 115).

[55] Marx subraya este carácter contradictorio del proceso histórico: "El proceso de desarrollo de la sociedad no consiste, ni mucho menos en que un individuo, por haber satisfecho ya sus necesidades, cree un remanente, sino en que por el hecho de que un individuo o una clase de individuos se vean forzados a trabajar más de lo necesario para satisfacer sus necesidades, es decir, por el hecho de que se cree *plustrabajo* en uno de los lados, se cree no trabajo y riqueza sobrante en el otro lado. En la realidad, el desarrollo de la realidad consiste sólo en estas contradicciones. En el plano de la posibilidad, su desarrollo constituye precisamente la posibilidad de abolir dichas contradicciones." Marx *Grundrisse*, pág. 305.

[56] Marx, *El Capital*, III, ed. esp. cit., pág. 759. Véase también *Grundrisse*, págs. 599, 605.

[57] Schelling, *Werke*, II, pág. 622.

[58] "...il y a bien une vie totale au niveau de l'économique, mais c'est une situation-limite assez rare: dans une crise (guerre, famine etc.) nous sommes exactement au niveau de l'économique puisque c'est la vie immédiate qui compte: manger, avoir chaud, etc. R. Caillois, *Le monde ténu et l'histoire. L'homme, le monde, l'histoire*, Paris-Grenoble, 1948, página 74.

[59] "La economía política se ocupa de las formas sociales específicas de la riqueza o más bien de la producción de la riqueza." (Marx, *Grundrisse*, pág. 736.) ■