
LIBERAR A MARX DE MARX

Luciano Pellicani

análisis y debate



Marx ha construido sus teorías a partir de una síntesis imposible de dos concepciones del conocimiento científico: la ciencia positiva de los hechos sociales y la ciencia dialéctica de la historia. Por la primera, la sociedad es tratada como un sistema de relaciones reguladas por las leyes naturales que prescinden de cualquier juicio de valor; por la segunda, por el contrario, la sociedad es concebida como una totalidad animada de un proyecto y tendente hacia un fin último. Pero la ciencia positiva, fundada en una visión materialista de la realidad, no puede fundar ningún proyecto ético-político.

Para recuperar el contenido científico de la obra de Marx, es necesario extraerle su núcleo dialéctico, que es exactamente lo que han hecho Sombart y Weber, Pareto y Schumpeter. Marx se nos presenta entonces como un gran científico social que, con sus hipótesis heurísticas, sus categorías histórico-sociológicas y sus análisis empíricos ha contribuido poderosamente al desciframiento de ese gran jeroglífico social que es la moderna sociedad industrial.

En una carta a Paul Lafargue, escrita por Engels el 11 de agosto de 1884, se lee: «Marx protestaría contra el ideal político, social y económico que vosotros le atribuíis. Cuando se es hombre de ciencia, no se tienen ideales, se elaboran resultados científicos, y cuando se es, además, hombre de partido, se combate para ponerlos en práctica. Pero cuando se tiene un ideal, no se puede ser hombre de ciencia, pues se ha tomado partido de antemano».

De este fragmento se deduce claramente que, según Engels, Marx concebía la ciencia de la sociedad —es decir, la sociología— a imagen y semejanza de la ciencia de la naturaleza, y que consideraba esencial la distinción, típicamente positiva, entre proposiciones descriptivas y proposiciones normativas. Sin tal distinción, la investigación científica estaría viciada en sus raíces porque, en vez de extraer las leyes objetivas de la realidad, se dejaría desviar por prejuicios ético-políticos.

Esto se confirma en numerosos lugares donde Marx afirma de modo inequívoco que la ciencia histórico-social debe estar libre de juicios de valor. En *El Capital* habla de «leyes y tendencias operantes y que se efectúan con broncínea necesidad», y declara concebir «el desarrollo de la formación económica de la sociedad como un proceso de historia natural»¹. En *La ideología alemana* afirma que «el comunismo no es un estado de cosas que debe ser instaurado, un *ideal* al cual deberá adecuarse la realidad. El comunismo (es) el movimiento real que llega a abolir el estado de cosas presentes»². Finalmente, en el *Manifiesto* se lee que «las posiciones teóricas de los comunistas no se apoyan en absoluto en ideas, en principios que hayan sido inventados o descubiertos por éste o aquél renovador del mundo. Aquéllas son sólo expresiones generales de relaciones efectivas de una lucha de clases ya existente, de un movimiento histórico (en desarrollo)»³; de ahí la conocida tesis marxista, según la cual «la clase obrera no tiene que realizar ideales»⁴. Su meta —la destrucción del orden existente y la construcción de la sociedad comunista— la dictan las leyes objetivas del proceso histórico. En consecuencia, todo «deber ser» es calificado como «descripción fantástica (de una nueva Jerusalén)»⁵ y «receta para las cocinas del porvenir».

Entre Hegel y Ricardo

De todo esto, resulta que Marx se consideraba el descubridor de las leyes objetivas de la sociedad capitalista, el autor de una obra científica análoga a la de Darwin (el cual, no por azar, dedicaría *El Capital*). Resulta, asimismo, que lo que él llamaba «socialismo científico» no pretendía ser un programa ético-político, sino la descripción *wertfrei* de un proceso histórico objetivo.

Sin embargo, esta interpretación de la concepción del conocimiento científico que ha guiado a Marx —aunque defendida por autorizados marxistas como Kautsky, Hilferding, Bujarin y Della Volpe— se enfrenta con notables dificultades. Aun así se pone aparte el hecho, además bastante importante, de que el entero *corpus* teórico de Marx rezuma juicios de valor por todos los poros⁶, es difícil negar que Trotsky tenía razón cuando escribía que «el marxismo sin dialéctica (era como) un reloj sin resorte»⁷. Esta tesis ha sido sostenida con suma energía por estudiosos de la estatura de Lukács, Korsch, Gramsci y Marcuse. Estos han polemizado vivamente con la lectura positivista del materialismo histórico y han evidenciado cómo en el método de Marx no es, en rigor, otra cosa que la aplicación en sentido revolucionario de la dialéctica hegeliana.

Contra los fáciles detractores de Hegel, Marx ha defendido por lo demás, la validez científica de la dialéctica, aunque al mismo tiempo ha subrayado que ésta debía ser

«trastornada para descubrir el meollo racional dentro de la corteza mística», y ha definido explícitamente como «dialéctico» el método de análisis adoptado por él en *El Capital*⁸. En efecto, él ha hecho algo más que «coquetear» con la terminología hegeliana: ha dialectizado la ciencia empírica de los procesos económicos; o sea, para decirlo con las palabras de Lassalle, ha transformado a Ricardo en un hegeliano, reescribiendo los *Principios de economía* con el lenguaje de la *Ciencia de la lógica*.

Se ha dado así que Marx pretendiera que su método fuese a la vez materialista y dialéctico. Aún polemizando con la máxima energía contra la interpretación idealista de la historia, él, bajo la influencia de la lógica hegeliana, «ha trasladado las contradicciones lógicas del pensar al ser, (por lo cual) fuerzas opuestas en la naturaleza o en la historia han sido interpretadas (por él) como contradicciones lógicas»⁹. Pero mientras en la filosofía hegeliana, que se basa en la identificación del ser con el pensamiento, tal operación es legítima, en la filosofía marxista, que se declara materialista, está privada de sentido. Como ha observado Léo Apostel, creer que la realidad es en sí misma contradictoria «equivale a identificar contradicciones reales y contradicciones lógicas, realidad y pensamiento»¹⁰; pero esto es exactamente el presupuesto metafísico del idealismo, que Marx quería evitar. Por esto Kelsen ha hablado, en referencia al materialismo histórico, de «trágico sincretismo metodológico»¹¹, y Henri Denis, después de un atento análisis de la estructura lógico-metodológica de *El Capital*, ha concluido que Marx «ha querido conjugar el agua y el fuego, la dialéctica hegeliana y la metafísica ingenua de Ricardo»¹².

En el camino de Leibniz

Para entender lo que Marx quería obtener fundiendo el materialismo con la dialéctica, es necesario tener presente cuál era su exigencia psicológico-moral fundamental: quería construir una teoría capaz de «dar la certeza de que la vieja sociedad estaba acabándose y que el edificio del engaño y del prejuicio se estaba derrumbando»¹³. Frente a él había dos métodos antitéticos: el método empírico de la ciencia económica y el método dialéctico de la metafísica hegeliana. Pues bien, Marx, antes que elegir uno de los dos, creyó que era posible fundirlos en un único método dialéctico-materialista. Y creyó que así estaría en condiciones de construir un «ciencia nueva» capaz de dar un sólido fundamento teórico a su opción ético-política y de demostrar, más allá de toda posible duda, que el comunismo sería «la última forma de organización de la familia humana»¹⁴.

Marx, en otras palabras, no rechazó la ciencia empírica en nombre de la ciencia del absoluto; ni hizo la operación inversa. Quiso realizar una operación análoga a la intentada por Leibniz: recuperar las adquisiciones de las ciencias empíricas en el interior de una visión teleológica de la realidad.

Me parece oportuno recordar aquí una carta del joven Leibniz, donde se lee: «Nuestro tiempo es fértil al mismo tiempo en ciencia y en irreligiosidad. Gracias a los progresos de las matemáticas y del conocimiento de los cuerpos ofrecido por la química y por la anatomía, se ha creído poder dar razón, mecánicamente, en base a la figura y al movimiento de los cuerpos, de la mayor parte de los fenómenos que los antiguos referían al Creador o a quién sabe qué formas incorpóreas, si bien personas de ingenio comenzaron a probar si no se podían salvar o explicar los fenómenos naturales, dejando de lado el postular a Dios o el hacerlo intervenir en el razonamiento»¹⁵. La consecuencia de esta tendencia a explicar los fenómenos naturales utilizando sólo las causas eficientes y descuidando las causas finales era que las ciencias exactas proporcionaban una imagen

del universo similar a una máquina. Esto repugnaba a Leibniz, quien en cambio sostenía que el universo debía ser concebido como un sistema de fines y de valores objetivos. Precisamente por esto, movilizó todos sus extraordinarios recursos intelectuales para conciliar el mecanicismo y el materialismo de aquellos que llamaba los *philosophi novi* con el finalismo de los filósofos clásicos. El resultado de este proyecto fue, como se sabe, la teodicea, en la que, por los demás, las causas finales, apartadas del pensamiento científico, fueron reintroducidas en la explicación de los fenómenos. De tal modo, la alianza entre la realidad y las necesidades del alma, que las ciencias exactas estaban corroyendo, fue reanudada.

La fascinación de la dialéctica

La teodicea de Leibniz no se resistió a los ataques de Kant. Y sin embargo, el proyecto de Leibniz fue retomado, precisamente a partir de la gnoseología kantiana, por los filósofos idealistas, los cuales eran espíritus religiosos, ataviados de absoluto, que no podían aceptar, por motivos psicológico-morales, el «desencanto del mundo» producido por el espíritu iluminista. En particular, Hegel quiso construir explícitamente una nueva teodicea —en las *Lecciones sobre la filosofía de la historia* es el mismo Hegel quien define su filosofía como «una teodicea, una justificación de Dios, como Leibniz lo ha intentado a su modo»¹⁶— sustituyendo el Dios trascendente de la tradición judeocristiana por un Dios inmanente, y recurriendo a una nueva lógica —la lógica dialéctica— gracias a la cual consideraba que sería posible demostrar cómo toda la realidad estaba dominada por un plano oculto, por una auténtica Providencia¹⁷. A las ciencias empíricas, típico producto del intelecto abstracto que razonaba prescindiendo de las causas finales, él contrapuso la ciencia dialéctica concebida como la autoconsciencia que el Absoluto tenía de sí mismo¹⁸. La realidad de lo finito —objeto de estudio de las ciencias empíricas— fue negada por él¹⁹, así como la razón presentada como «la sustancia y la infinita potencia del mundo», por lo que la función de la verdadera ciencia no podía ser otra que la de «adquirir conocimiento del fin de la razón»²⁰. La historia, por lo tanto, en cuanto despliegamiento de la razón, tenía un *telos* inmanente y el mundo dejaba de ser visto como una máquina sin fines y sin valores objetivos; al contrario, volvía a aparecer, contra toda forma de materialismo, una entidad espiritual teleológicamente orientada que, a través de su movimiento autocontradictorio, ascendía hacia el «sumo bien».

De tal modo, Hegel llegó a revitalizar la visión animista de la realidad²¹ y, con eso mismo, a diferir las consecuencias moralmente catastróficas de la «muerte de Dios»: construyó un auténtico sucedáneo ideal de la religión cristiana mostrando cómo la historia, si se la miraba desde el punto de vista de la totalidad, no era otra cosa que «el despliegue de la naturaleza de Dios»²². Y la lógica dialéctica —elevada al rango de lógica superior con respecto a la lógica formal, típica del intelecto abstracto— fue el operador mágico que adoptó para reintroducir las causas finales en el corazón mismo de la realidad. La lógica dialéctica, en efecto, hace un todo con la teoría de la alienación y ésta, a su vez, no es más que una variante del mito gnóstico de la caída y de la redención: exactamente como en las soteriologías gnósticas, en la filosofía hegeliana de la historia la humanidad es concebida como un Dios degradado que, a través de un doloroso peregrinaje, tiende a realizar su esencia, que es cabalmente divina²³.

Se comprende entonces por qué Marx, habiendo puesto en el centro de su construcción teórica el problema de la alienación y de su superación, no podía rechazar la dialéctica a pesar de todas las críticas que dirigió a Hegel. Por otra parte, la dialéctica

permitía pensar la realidad como una totalidad en marcha hacia el Reino de la libertad, sin recurrir a un Dios trascendente. Gracias a ella, se podía ser ateo y no obstante, ver en la historia un proceso ascensional hacia el «sumo bien»; más precisamente, una odisea de la unidad originaria (tesis) a la alienación (antítesis) y de ésta a la reconciliación final (síntesis). De tal modo, la «muerte de Dios» dejaba de ser una catástrofe moral, ya que el mundo seguía siendo el que era en la tradición judeocristiana: *una máquina productora de salvación*.

El peso de la tradición gnóstica

Esto es hasta tal punto verdadero que en los *Manuscritos* de 1844 Marx escribe que «el movimiento entero de la historia es tanto el acto *real* de generación del comunismo —el acto de nacimiento de su existencia empírica—, cuando, por su consciencia pensante, el movimiento *concebido* y *sabido* del propio *devenir*»²⁴. En esta afirmación encontramos los dos rasgos esenciales del *modus cogitandi* hegeliano: a) la realidad es concebida como una totalidad orientada hacia un fin a ella misma inmanente, y b) la ciencia como la autoconciencia que la realidad tiene de sí misma. La ciencia, por tanto, está en condiciones de saber cuál será la desembocadura final del proceso histórico. Esto explica por qué Marx, en *La sagrada familia*, puede escribir que «la propiedad privada en su movimiento económico-político tiende a su propia disolución», desde el momento en que «el proletariado ejecutará la condena que la propiedad privada pronuncia contra sí misma produciendo el proletariado»²⁵.

Dicho de otra manera: la ciencia, por una parte, sabe que la propiedad privada ha escindido la unidad originaria y generado un «mundo patas arriba»²⁶, en el que los hombres viven completamente alienados como en un «desierto poblado de animales feroces»²⁷; pero, por otra, sabe también que el movimiento autocontradictorio de la historia, necesariamente progresivo, garantiza que la escisión será superada y que, por tanto, el mundo trastornado se enderezará. El trastorno del mundo trastornado es la revolución, como su étimo lo indica. Vale decir que la historia está regulada por un código genético que, una vez correctamente descifrado, gracias a la ciencia dialéctica, da la certeza de que la humanidad alcanzará su patria originaria. Hasta tal punto es verdad que Marx escribe que «el comunismo se conoce ya como reintegración o retorno del hombre a sí mismo, supresión de la autoalienación humana»²⁸.

Marx está firmemente convencido de que la restauración (a un nivel superior) de la unidad originaria producirá una auténtica *metaïona* o, más precisamente, una «restauración»²⁹ de la esencia genérica corrompida por el dinero y por el espíritu adquisitivo³⁰; y está además convencido de que tal restauración será en esencia *una divinización del hombre*, ya que suprimirá su impotencia y su contingencia y, por ello mismo, extinguirá la necesidad religiosa, que es la expresión más típica de la impotencia y de la contingencia humanas. También en los *Manuscritos* se lee que «el comunismo (es) la positiva supresión de la propiedad privada como autoalienación del hombre, y, empero, (la) real apropiación de la humana esencia por parte del hombre y para el hombre... Es la *veraz* solución del contraste del hombre con la naturaleza y con el hombre, la *veraz* solución del conflicto entre esencia y existencia, entre objetivación y afirmación subjetiva, entre libertad y necesidad, entre individuo y género. Es el enigma resuelto de la historia y se da a conocer como tal»³¹.

Como se ve, en la filosofía del joven Marx encontramos todos los ingredientes típicos de la tradición gnóstica³². Ante todo, la ciencia como autoconciencia y como saber que anuncia la resolución de los «problemas malditos» que caracterizan la con-

dición existencial del hombre. En segundo lugar, la idea de un mundo trastornado, puesto patas arriba, que, precisamente por esto, se revela al hombre como profundamente extraño a sus exigencias, por lo que él se siente abandonado, perdido, en una palabra alienado. En tercer lugar, la idea de que el hombre es una especie de Dios degradado, dominado por el angustiante deseo de recuperar su patria originaria, donde podrá finalmente sentirse en armonía consigo mismo y con la naturaleza. Por fin, la idea de que la salvación —la cancelación de la alienación— es inminente y que consiste en la reapropiación de aquellas potencias que, aun habiendo sido producidas por el hombre, se le han vuelto extrañas y lo dominan, haciendo su condición sumamente infeliz.

Alienación y mercantilización

Se podría sostener —Althusser y su escuela lo han hecho con suma energía³³— que el Marx de los *Manuscritos* parisinos es todavía prisionero de la capa ideológica hegeliana y del humanismo feuerbachiano, y que el marxismo científico sale a la luz sólo cuando Marx realiza una «ruptura epistemológica» con la metafísica idealista. Pero los textos no alientan tal lectura. Aun en las obras de madurez encontramos el esquema soteriológico trazado en las obras juveniles según el cual la prehistoria de la humanidad coincide con la progresiva escisión de la unidad originaria (comunismo primitivo), que ha tenido su abertura máxima en la contraposición entre el Capital y el Trabajo, sobre la que se basa la sociedad de mercado, por lo que el capitalismo es el mundo de la alienación y de la «corrupción general»³⁴, dominado por el «*Bellum omnium contra omnes*»³⁵. En los *Grundrisse*, por ejemplo, se lee que «no es la *unidad* de los hombres vivos y activos con las condiciones naturales inorgánicas de su intercambio material con la naturaleza, y en consecuencia su apropiación de la naturaleza, la que tiene necesidad de una explicación o la que es el resultado de un proceso histórico, sino la separación de estas condiciones inorgánicas de la existencia humana de esta existencia activa, una separación que se realiza plenamente sólo en la relación entre trabajo asalariado y capital». Y se lee además que «el proceso histórico ha consistido en la separación de elementos tradicionalmente unidos —su resultado no es, por tanto, la separación de uno de los elementos, sino la aparición de cada uno de éstos en una relación negativa con la otra— el trabajador libre (potencialmente) por una parte, el capital (potencialmente) por la otra. La separación de las condiciones objetivas en el polo de las clases que han sido transformadas en trabajadores libres debe presentarse además como una autonomización de estas mismas condiciones en el polo opuesto»³⁶.

Idéntica es la visión de la realidad que hace de fondo en los análisis empíricos contenidos en *El Capital*. Es verdad que en esta obra la categoría de la alienación no aparece. Pero se afirma que la sociedad capitalista burguesa es «un mundo embrujado, deformado, con la cabeza abajo»³⁷, que su existencia histórica está regulada por un movimiento «contradictorio»³⁸ y que, por fin, está dominada por la ley del fetichismo, la cual en buena medida no es más que un nuevo nombre dado a la ley de la alienación. «A primera vista —dice Marx— una mercancía parece ser una cosa trivial, obvia»³⁹. Pero contiene un misterio: transforma las relaciones sociales en relaciones entre cosas, por tanto, las reifica, con el resultado de que en el mercado —lugar donde las mercancías se intercambian— los hombres viven extrañados los unos respecto de los otros. El capitalismo, en otras palabras, no se limita a producir mercancías, sino que hace algo más radical y perturbador: convierte los productos de la actividad humana en fetiches y hace de los mismos hombres mercancías.

El presupuesto implícito en esta visión de la sociedad capitalista como dominio universal de las mercancías (reificación) es que si las relaciones mercantiles fuesen

abolidas sería restaurada la unidad originaria y el mundo dejaría de estar cabeza abajo. Por otra parte, precisamente, porque el capitalismo es la negación de la veraz naturaleza humana, será necesariamente negado por la historia futura. Lo garantiza la misma ley del valor-trabajo, la cual, por una parte, expresa la separación entre individuo y sociedad y, por otra, expresa también la vocación de la realidad a reencontrar su unidad originaria. Tal ley —como ha demostrado Lucio Colletti— es una clásica contradicción dialéctica⁴⁰ que contiene lo que Marx, con expresión típicamente hegeliana, llama «la negación de la negación»⁴¹, vale decir la sentencia de muerte del modo de producción capitalista. En efecto, la autovaloración del capital encuentra un límite insuperable, que está constituido por el hecho de que las contradicciones que lo desgarran producen el fenómeno de la «caída tendencial de la tasa de beneficio», el cual en el mismo momento en que condena al proletariado al empobrecimiento creciente fagocita, por así decir, el alimento —el beneficio, en suma— del que la burguesía se nutre. Por lo tanto, en la ley de la caída tendencial de la tasa de beneficio, que Marx deduce como un corolario lógico de la teoría del valor-trabajo, está contenido el pronóstico del colapso catastrófico del capitalismo.

Aún encontramos la idea de que lo existente —en el caso específico, la sociedad de mercado— es una realidad invertida que, precisamente por ello, se autoniega, se trasciende hacia su antítesis dialéctica: la economía colectivista, la cual —por tal razón— está inscrita en el código genético de la historia. Esto es hasta tal punto verdadero que Marx no vacila en proclamar que «la producción capitalista genera, ella misma, con la ineluctabilidad de un proceso natural, su negación»⁴².

Una síntesis imposible

La conclusión de cuanto se ha mostrado hasta ahora se impone por sí misma. Marx ha construido su imponente edificio teórico utilizando simultáneamente dos concepciones distintas (y recíprocamente repulsivas) del conocimiento científico: la ciencia positiva de los hechos sociales y la ciencia dialéctica de la historia. Por la primera, la sociedad es tratada como un sistema de relaciones regulado por leyes naturales que prescinden de cualquier juicio de valor; por la segunda, al contrario, la sociedad es concebida como una totalidad animada de un proyecto ascendente y tendente hacia un fin último. La ciencia positiva está caracterizada por una visión materialista de la realidad y, precisamente por esto, no está en condiciones de fundar ningún proyecto ético-político, mucho menos el proyecto revolucionario de trastornar el mundo trastornado. La ciencia dialéctica, en la medida en que se considera la autoconsciencia que el Absoluto tiene de su *telos* inmanente, contiene una visión providencialista del proceso histórico, una singular escatología atea que garantiza el salto dialéctico del reino de la necesidad (y de la alienación) al Reino de la libertad. Las dos ciencias son claramente incompatibles, y sin embargo, Marx no las percibió como tales. Más bien creyó que insertando la primera en la segunda habría podido ser al mismo tiempo el descubridor de las leyes de funcionamiento y de movimiento de la formación social capitalista burguesa y el profeta del ineluctable triunfo de la revolución proletaria mundial y del advenimiento de la sociedad comunista. Actuando así proyectó sobre la realidad sus valores y sus deseos y los transformó en leyes necesarias, en auténticos decretos de la historia. El resultado de esta proyección típicamente animista ha sido que en las obras de Marx las causas finales de la teodicea hegeliana se conjugan con las causas eficientes de las ciencias empíricas.

Ni siquiera Marx se ha limitado a deducir los valores y los fines de la humanidad de la ciencia, contraviniendo así la «ley de Hume», que prohíbe extraer proposiciones

prescriptivas de proposiciones descriptivas. Realizó —como se ha visto— una operación aún más osada: concibió el proceso histórico como un movimiento autocontradictorio hacia la supresión de la alienación y la restauración de la unidad originaria desintegrada por la aparición de la propiedad privada. En otras palabras, ha inyectado en la ciencia dialéctica un auténtico *pathos* milenarista que hace legítima la conocida tesis de Karl Loewith según la cual «el materialismo histórico es la historia de la salvación expresada en el lenguaje de la economía. Lo que parece ser un descubrimiento científico está, de la primera proposición hasta la última, inspirado por una fe escatológica, que por su parte determina el peso y la fuerza de cada afirmación singular»⁴³. Y todo esto depende —vuelvo a repetirlo— del hecho de que Marx ha insertado a ciencia empírica en la gnosis dialéctica, el análisis causal de las estructuras sociales en la visión providencialista de la historia.

Un patrimonio científico por recuperar

Si la lectura aquí propuesta del método de Marx es correcta, de ello se deriva que, para recuperar lo que hay en él de científico, es necesario extraer su núcleo dialéctico, que es de naturaleza místico-religiosa⁴⁴. Esto es, pues, lo que han hecho exactamente Sombart y Weber, Pareto y Schumpeter, Mannheim y Gurvitch, quienes han separado el Marx iluminista del Marx profeta del Milenio comunista. Tal operación de descomposición ha sido siempre condenada por los marxistas ortodoxos pues menoscabaría, según dicen, el estatuto epistemológico privilegiado que el marxismo reivindica frente a las ciencias «burguesas». No obstante, ésa es la única operación que puede —más bien, que ha podido— valorizar y utilizar la fuerza explicativa de la concepción materialista de la historia e insertarla en la tradición sociológica de la que, además, ya forma parte.

En otras palabras: liberado de la soteriología dialéctica, Marx se nos muestra como un gran científico social que con sus hipótesis neurísticas, sus categorías histórico-sociológicas y sus análisis empíricos ha contribuido poderosamente al desciframiento de ese gran jeroglífico social que es la moderna civilización industrial. Por el contrario, quien persevera en defender el método dialéctico está condenado a sustituir por ciencia lo que es otra cosa: y precisamente el grandioso intento de reanudar la Antigua Alianza entre el ser y el valor, inmanentizando el *eschaton* judeocristiano y concibiendo la historia como la edificación prometeica de un «Reino de Dios sin Dios»⁴⁵. Podemos, sin más sentirnos emotivamente implicados frente a la exaltante visión profética de un futuro ya no dominado por la alienación; pero de la misma manera la ética del conocimiento racional nos impone considerar la empresa de Marx como uno de los tantos ilusorios esfuerzos realizados por la humanidad para negar su contingencia y su impotencia.

Traducción de Mario Merlino

- 1 K. Marx: *Il Capitale*, Editori Riuniti, Roma, 1957, vol. I, 1, pág. 18.
- 2 K. Marx y F. Engels: *L'ideologia tedesca*, in *Opere Complete*, Editori Riuniti, Roma, 1970 e ss., vol. V, pág. 34.
- 3 K. Marx y F. Engels: *Manifiesto del Partido Comunista*, in *Opere Complete*, cit. vol. VI, págs. 498-499.
- 4 K. Marx: *La guerra civil en Francia*, in *Opere scelte*, Editori Riuniti, Roma, 1969, pág. 913.
- 5 K. Marx y F. Engels: *Manifiesto*, cit. págs. 515-516.
- 6 Un fragmento entre otros: «Dentro del sistema capitalista todos los modos para incrementar la fuerza productiva social se realizan expensas del obrero individuo, todos los medios para el desarrollo de la producción se convierten en medios de dominio y de explotación del productor, mutilan al obrero haciendo de él un hombre parcial, lo degradan a insignificante apéndice de las máquinas, destruyen con el tormento de su trabajo el contenido del trabajo mismo, le extrañan las potencias intelectuales del proceso laboral en la misma medida en que en este último la ciencia se incorpora como potencia autónoma; durante el proceso laboral lo someten a un proceso odioso de la manera más mezquina; transforman el período de su vida en tiempo trabajo, le arrojan a la mujer y a los hijos bajo las ruedas de Juggerbaut del Capital» (*Il Capitale*, cit., vol. I, 3, págs. 96-97).
- 7 Cit. por D. Settembrini: *Il labirinto marxista*, Rizzoli, Milano 1976, pág. 9.
- 8 K. Marx: *Il Capitale*, cit., vol. I, 1, págs. 27-28.
- 9 H. Kelsen: *La teoria comunista del diritto*, SugarCo, Milano 1981, pág. 29 y pág. 76.
- 10 L. Apostel: *Logique et dialectique*, in J. Piaget (a cargo de), *Logique et connaissance scientifique*, Gallimard, París 1967, pág. 365.
- 11 H. Kelsen: *Socialismo e Stato*, De Donato, Bari 1978, pág. 10.
- 12 H. Denis: *L'Economie de Marx: histoire d'un échec*, P.U.F., París 1980, pág. 195. Análoga es la tesis sostenida, entre otros, por V. Mathieu: *La speranza nella rivoluzione*, Rizzoli, Milano 1973; D. Argeri: *La dialettica dissacrata*, SugarCo, Milano 1979; L. Colletti: *Tramonto dell'ideologia*, Laterza, Bari 1980; G. Bedeschi: *Introduzione a Marx*, Laterza, Bari 1981.
- 13 K. Marx: *Discorso all'Associazione operaia di cultura di Londra*, in *Opere Complete*, cit., vol. VI, pág. 619.
- 14 K. Marx y F. Engels: *Associazione mondiale dei comunisti rivoluzionari*, in *Opere Complete*, cit., vol. X, pág. 617.
- 15 G. W. Leibniz: *Scritti filosofici*, Utet, Torino 1968, vol. II, pág. 28.
- 16 G. W. F. Hegel: *Lezioni sulla filosofia della storia*, La Nuova Italia, Firenze 1967, vol. I, pág. 30.
- 17 «La historia del mundo no representa más que el plan de la Providencia. Dios gobierna el mundo: el contenido de su gobierno, la ejecución de su plan es la historia universal» (Hegel: *Lezioni sulla filosofia della storia*, cit., vol. I, pág. 65).
- 18 Así suena la definición hegeliana de la ciencia dialéctica: «El espíritu que se ha desarrollado como espíritu es la ciencia» (*Fenomenologia dello spirito*, La Nuova Italia, Firenze 1964, vol. I, pág. 19).
- 19 «El infinito desaparece en el infinito, y aquello que es, es sólo el infinito... El idealismo de la filosofía consiste sólo en esto, en el no reconocer lo finito como verdadero ser» (G. W. F. Hegel: *Scienza della logica*, Laterza, Bari 1978, vol. I, pág. 168 y pág. 192).
- 20 Hegel: *Lezioni sulla filosofia della storia*, cit., vol. I, pág. 9 y pág. 14.
- 21 Como lo ha ilustrado Jacques Monod en el *Caso e la necessità*, la actitud fundamental del animismo consiste en proyectar las leyes del pensamiento en la naturaleza inanimada y, por tanto, en ver en ésta un proyecto ascensional o de algún modo un orden moral. Gracias a tal proyección, el animismo establece entre la naturaleza y el hombre una profunda alianza, fuera de la cual existe sólo la pavorosa soledad existencial magistralmente descrita, entre otros, por Heidegger y Sartre. Si comprende fácilmente, entonces, por qué en los últimos doscientos años buena parte de la filosofía Occidental no ha sido más que el intento retomado sin cesar de reanudar la Antigua Alianza, construyendo formas enmascaradas de animismo, entre las cuales la hegeliano-marxista ha resultado ser la más sugestiva e influyente (Cfr., L. Pellicani: *I rivoluzionari di professione*, Vallecchi, Firenze 1975).
- 22 G. W. F. Hegel: *Lezioni sulla filosofia della storia*, cit., vol. I, pág. 29.
- 23 Sobre los orígenes gnósticos de la dialéctica hegeliana, cfr., E. Voegelin: *From Enlightenment to Revolution*, Duke Press, Durham 1975, págs. 255-270 y G. Hanratty: *Gnosticism and Modern Thought*, in «Irish Theological Quarterly», 1980, núm 1, págs. 15-19.
- 24 K. Marx: *Manoscritti economico-filosofici*, in *Opere Complete*, cit., vol. III, pág. 324.
- 25 K. Marx y F. Engels: *La sacra famiglia*, in *Opere Complete*, cit., vol. IV, pág. 37.
- 26 K. Marx: *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel*, in *Opere Complete*, cit., vol. III, pág. 190.
- 27 K. Marx: *Peuchet: del suicidio*, in *Opere Complete*, cit., vol. IV, pág. 545.
- 28 K. Marx: *Manoscritti*, cit., pág. 323.
- 29 *Idem*, pág. 334.
- 30 «El dinero, como concepto existente y activo del valor, confunde y trastorna todas las cosas, él es así la general confusión e inversión de cada cosa, por tanto, el mundo subvertido, la confusión y la inversión de todas las cualidades naturales y humanas» (K. Marx: *Manoscritti*, cit., pág. 353).
- 31 K. Marx: *Manoscritti*, cit., págs. 323-324. Según la teología tomista Dios es el ser en quien coinciden esencia y existencia. Por lo tanto, cuando Marx escribe que la revolución comunista eliminará el conflicto entre esencia y existencia dice que ella divinizará al hombre. Esto explica por qué Anatolij Lunacarskij ha escrito que «Marx conecta con la especie la idea de redención y sólo en la especie ve metafóricamente hablando

un Dios-Infante» (*Religione e socialismo*, Guaraldi, Bologna, 1963, pág. 193). Análogamente, Adam Schaff ha escrito que, gracias al comunismo, «el hombre podrá ascender al bíblico trono de Dios y tomar su cetro» (*Il marxismo e la persona humana*, Feltrinelli, Milano 1963, pág. 249). Por fin recuérdese que Jules Guesde ha sintetizado la idea central del proyecto marxista declarando que, así como en un tiempo el cristianismo hizo de Dios un hombre, el socialismo científico habría hecho del hombre un Dios; y también recuérdese que Roger Garaudy ha hablado varias veces del hombre como «Dios en flor». ¿Por qué asombrarse, entonces, si Gramsci ha visto en el marxismo «la religión que dará muerte al cristianismo»? (*Sotto la mole*, Einaudi, Torino 1968, pág. 228).

³² Sobre el gnosticismo véase, sobre todo, la magistral obra de H. Puech: *En quête de la Gnose*, Gallimard, París 1978. Recuérdese que corresponde a Eric Voegelin el mérito de haber visto por primera vez en el marxismo una reminiscencia de la mentalidad gnóstico-maniquea.

³³ De cualquier modo Althusser ha reconocido la sustancial quiebra de su interpretación del materialismo histórico. En un ensayo de 1978, ha escrito que «está en Marx el tema del vuelco (feuerbachiano) de la filosofía burguesa, y el de poner de nuevo en pie la dialéctica hegeliana. También está en su obra, cada vez en forma más crítica, pero siempre presente en filigrana, la idea de una filosofía de la historia, de un sentido de la historia encarnado en la sucesión de épocas progresivas de modos de producción determinados, que conducirían a la transparencia del comunismo. Se encuentra en Marx esta representación idealista del Reino de la libertad, que sucedería al Reino de la necesidad, el mito de una comunidad donde el libre desarrollo de los individuos ocuparía el puesto de las relaciones sociales, convertidas en superfluas, tanto como el Estado y las relaciones de mercado» (*Il marxismo oggi*, in *Quello che deve cambiare nel Partito Comunista*, Garzanti, Milano 1978, pág. 109).

³⁴ K. Marx: *Miseria della filosofia*, in *Opere Complete*, cit., vol. VI, pág. 111.

³⁵ K. Marx: *La questione ebraica*, in *Opere Complete*, cit., vol. III, pág. 77.

³⁶ K. Marx: *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, La Nuova Italia, Firenze 1970, vol. II, pág. 114 y pág. 133.

³⁷ K. Marx: *Il Capitale*, cit., vol. III, 3, pág. 242.

³⁸ *Idem*, vol. I, 1, pág. 28.

³⁹ *Idem*, vol. I, 1, pág. 84.

⁴⁰ Véase en particular el ensayo *Marxismo e dialettica* in apéndice a *Intervista politico-filosofica*, Laterza, Bari 1975.

⁴¹ K. Marx: *Il Capitale*, cit., vol. I, 3, pág. 223.

⁴² *Idem*, vol. I, 3, pág. 223.

⁴³ K. Loewith: *Significato e fine della storia*, Comunità, Milano 1965, pág. 65.

⁴⁴ A diferencia de lo que pensaba Marx, la filosofía dialéctica tiene una corteza racional y un núcleo místico, pues ella en sustancia «no es el saber de las cosas mundanas, sino un conocimiento de lo no mundano, de lo que es eterno... Dios es el objeto uno y único de la filosofía... *La filosofía (dialéctica) es por eso teología*» (G. F. W. Hegel: *Filosofía della religione*, Laterza, Bari 1983, vol. I, págs. 28-29).

⁴⁵ La expresión, como se sabe, es de Ernst Bloch. Téngase presente, además, que en un escrito juvenil Engels, después de haber definido la filosofía revolucionaria como «la autoconciencia de la humanidad, el nuevo Graal», prosigue así: «Nuestra vocación es volvernos templarios de este Graal, ceñir la espada a los lados para ello y arriesgar lentamente nuestra vida en la última guerra santa, a la cual seguirá el Reino milenario de la libertad» (*Schelling e la rivelazione*, in *Opere Complete*, cit., vol. II, págs. 238-239).