

VI

EL HUMANISMO DE MARX EN LA ACTUALIDAD

por Raia Dunayevskaia

Raia Dunayevskaia pronunció numerosas disertaciones en los Estados Unidos, Europa Occidental y África. Entre sus obras se encuentran: *Marxism and Freedom, from 1776 until Today*; *Nationalism, Communism, Marxist Humanism and the Afro-Asian Revolutions*; y *Existentialism: A Critical Appraisal of Jean-Paul Sartre's Philosophical Works and Developments*.

Fue durante la década de la Primera Internacional (1864-1874) —una década que presenció tanto la Guerra Civil norteamericana como la Comuna de París— cuando Marx reestructuró¹ los numerosos borradores de *El capital* y publicó las dos primeras ediciones del Volumen I.

El capital inaugura un nuevo concepto de la teoría, una nueva relación dialéctica entre la teoría y la práctica, y un desplazamiento del énfasis desde la idea de historia como historia de la teoría hacia la idea de historia como historia de la producción. Esto implica el “retorno” de Marx a su propio humanismo filosófico después de más de una década de concentración sobre la economía y los estudios empíricos de las luchas de clases de su época. No debe sorprender que este retorno se haya efectuado en un plano más concreto que, en lugar de debilitar los conceptos humanistas originales de

¹ En su Prefacio al Volumen II de *El capital* de Marx (edición Kerr), Federico Engels enumera los manuscritos originales en forma tal que la foliación revela la historia de la reestructuración. Para mi análisis de este tema, ver págs. 87-91 de *Marxism and Freedom* (Nueva York: Twayne Publishers, 1958, 1964).



Marx, los profundiza. Esto resulta obvio en la sección "La jornada de trabajo", que Marx decidió escribir por primera vez en 1866, bajo el impacto de los movimientos de masas encaminados a reducir dicha jornada, movimientos éstos que siguieron a la conclusión de la guerra civil en los Estados Unidos. Resulta obvio en "El fetichismo de las mercancías", que, según nos informa Marx, modificó "significativamente" después de la Comuna de París. Resulta obvio en las categorías originales que él creó para su análisis económico y para la aplicación creativa de la dialéctica hegeliana. El humanismo otorga vigor y orientación a la obra maestra de Marx. Sin embargo, la mayoría de los estudiosos occidentales del marxismo se conforman,² ya sea con dejar implícita la relación entre los ahora famosos *Manuscritos económicos y filosóficos de 1844*² y *El capital*, o con hacer explícita la continuidad sólo en lo que concierne a las bases éticas del marxismo³. Creo que esto deja la puerta abierta para aquellos que desean transformar el humanismo de Marx, como filosofía y como hecho histórico, en una abstracción que ocultaría la explotación económica concreta, la falta material de libertad política y la necesidad de abolir las condiciones que impiden la "realización" de la filosofía de Marx, o sea, la reunificación de las aptitudes mentales y manuales en el individuo mismo, el individuo "completo" que es cuerpo y alma del humanismo de Marx.

Los *Manuscritos* de 1844 no se limitaron a "allanar el camino" para el "socialismo científico". El humanismo no fue sólo una etapa por la que "pasó" Marx en su trayecto hacia el descubrimiento de la "economía científica" o de la "verdadera política revolucionaria". La filosofía humanista es la base misma de la unidad integral de la teoría de Marx, que no puede fragmentarse en "economía", "política", "sociolo-

² Los *Manuscritos* de 1844 de Marx circulan ahora en varias versiones inglesas, incluida una publicada en Moscú, pero la más fácil de obtener es la de T. B. Bottomore, incluida en *Marx's Concept of Man*, de Erich Fromm (Nueva York: Frederick Ungar Publishing Co., 1961). Sin embargo, exceptuando el ensayo sobre "Trabajo alienado", empleo mi propia traducción y en consecuencia no menciono las páginas de las citas.

³ Véase especialmente *The Ethical Foundations of Marxism*, de Eugene Kamenka (Nueva York: Frederick A. Praeger, 1962).



gía", y mucho menos identificarse con la monolítica creación stalinista, a la que adhieren firmemente tanto Kruschev como Mao Tse-tung.

Entre todas las ediciones de *El capital* aparecidas desde la primera publicación de 1867 hasta la última anterior a la muerte de Marx, en 1883, la primera edición francesa (1872-1875) fue la única que incluyó los cambios que, según explicó Marx en el epílogo, tenían "valor científico independiente del original". La acción revolucionaria emprendida por las masas parisienses al "embestir los cielos"⁴ y tomar su destino en sus propias manos despejó para Marx los dos problemas teóricos más fundamentales: la acumulación de capital y el fetichismo de las mercancías. Así como su análisis de las luchas por la reducción de la jornada de trabajo se convirtió en el pivote de la estructura de *El capital*, así también estas adiciones resultaron decisivas para su espíritu, o sea, para el futuro implícito en el presente. Los cambios eran de dos tipos. Uno equivalía a una predicción de lo que hoy llamamos capitalismo de Estado, la última etapa de desarrollo de la ley de concentración y centralización del capital "en manos de un solo capitalista, o de una sola corporación"⁵. El segundo consistía en la revelación del fetichismo de las mercancías inherente al valor de forma como emanado de "la misma forma"⁶. Marx llegó a la conclusión de que sólo el trabajo *libremente* asociado puede abolir la ley del valor; y *sólo* los "hombres libremente asociados"⁷ pueden despojar a las mercancías de su fetichismo.

En este momento de la historia, cuando poderes estatales consagrados afirman "practicar" el marxismo o inspirarse en él, es esencial reconsiderar lo que el mismo Marx entendía por práctica. Era la libertad. La idea de libertad, que siempre fue el punto de partida y llegada de Marx, se concreta a través de un análisis muy minucioso y original de las "leyes inexorables" del desarrollo capitalista. Dicho análisis revela *de qué modo* el proletariado, como "sustancia" (o simple objeto de

⁴ *La guerra civil en Francia*, de Carlos Marx, circula en muchos idiomas, ya sea como opúsculo separado o incluido en las recopilaciones de obras de Marx.

⁵ *Capital* (Chicago: Charles H. Kerr & Co., 1906), Vol. I, pág. 688.

⁶ *Ibíd.*, pág. 82.

⁷ *Ibíd.*, pág. 92.



una sociedad explotadora) se transforma en “sujeto”, o sea, se rebela contra las condiciones del trabajo alienado, conquistando así “la negación de la negación”, o autoemancipación. En una palabra, *El capital* es la culminación de veinticinco años de trabajo que comenzaron cuando en 1843 Marx rompió por primera vez con la sociedad burguesa y fusionó lo que él interpretaba como los mayores logros del pensamiento —la economía política inglesa, la doctrina revolucionaria francesa, la filosofía hegeliana— en una teoría de la liberación, una nueva filosofía de la actividad humana que él llamó “un naturalismo o humanismo cabal”.

La revolución húngara de 1956 transformó el humanismo de Marx de un tema de debate académico en una cuestión de vida o muerte. El interés en el mismo se intensificó al año siguiente cuando las “Cien flores” tuvieron en China una breve vida antes de que el Estado totalitario las hiciera marchitar bruscamente⁸. Desde 1958 hasta 1961 las revoluciones africanas probaron la existencia de un nuevo tercer mundo, cuya filosofía subyacente volvía a ser el humanismo⁹.

⁸ El libro indispensable para el lector de habla inglesa es *The Hundred Flowers Campaign and the Chinese Intellectuals*, de Roderick MacFarquhar (Nueva York: Frederick A. Praeger, 1960). Las voces rebeldes de China deben compararse con las de Europa oriental. Actualmente los libros, para no mencionar los panfletos y artículos, acerca de la revolución húngara, son abundantísimos. Algunos pocos que considero importantes para descubrir el papel que desempeñó el humanismo de Marx son los siguientes: *Imre Nagy on Communism* (Nueva York: Frederick A. Praeger, 1957); François Fejtő, *Behind the Rape of Hungary* (Nueva York: David McKay Company, 1957); *The Hungarian Revolution*, un Libro Blanco compilado por Melvin J. Lasky (Nueva York: Frederick A. Praeger, 1957); *Bitter Harvest*, compilado por Edmund O. Stillman con Introducción de François Bondy (Nueva York: Frederick A. Praeger, 1959). Para conocer testimonios oculares, especialmente aquellos vinculados con los Consejos Obreros, es fundamental recurrir a los números de *The Review* (periódico publicado por el Instituto Imre Nagy, Bruselas). También aparecieron algunos informes en la revista *East Europe*, que se ocupó seriamente de Polonia, especialmente al publicar el debate sobre el humanismo de Marx entre los principales filósofos de Polonia, Adam Schaff y Leszek Kolakowski. Estos dos filósofos también han sido traducidos en la colección titulada *Revisionism*, compilada por Leopold Labedz (Nueva York: Frederick A. Praeger, 1962).

⁹ *African Socialism*, de Léopold Sédar Senghor (Nueva York: American Society of African Culture, 1959); de Sekou Toure, “Africa’s



La guerra fría y el maccarthismo contribuyeron a mantener a los Estados Unidos aislados del redescubrimiento de los ensayos humanistas de Marx, de 1844, que tuvo por escenario la Europa Occidental de mediados de la década de 1940 y comienzos de la década de 1950. Sin embargo, ahora los norteamericanos tienen la oportunidad de recuperar en la vastedad de la discusión lo que se perdió en la demora del comienzo¹⁰. El movimiento negro de Libertad Inmediata por un lado, y por otro la crisis de los proyectiles cubanos de 1962, que convirtió en realidad la amenaza nuclear, ayudaron a avivar el debate. A su modo, el estudioso también debe indagar la identidad interior de las categorías económicas, políticas, sociológicas, científicas y filosóficas del marxismo. Fue el difunto

"Path in History", resumido para el lector de habla inglesa en *Africa South*, abril-junio 1960, Ciudad del Cabo, que ahora sólo se puede obtener en el extranjero. Ver también mi *Nationalism, Communism, Marxist-Humanism and the Afro-Asian Revolutions* (Estados Unidos, 1958, y Gran Bretaña, 1961; se pueden encontrar ejemplares en *News & Letters*, Detroit, Michigan).

¹⁰ No quiero significar que acepto la actitud del intelectual europeo occidental, ya sea sobre la cuestión del grado de atraso o sobre el bajo nivel de la discusión en los Estados Unidos. Cuatro o cinco años antes de que Europa redescubriera por primera vez los ensayos juveniles de Marx, cuando ese continente todavía se hallaba bajo la bota del fascismo, Herbert Marcuse los estudió en su *Reason and Revolution*. Es cierto que esta obra se basaba en el texto alemán de los ensayos, que no existía una versión inglesa disponible, y que la discusión del trabajo embrionario del profesor Marcuse estuvo limitada a algunos círculos reducidos. También es cierto que me resultó muy difícil convencer ya fuera a editores comerciales o a editoriales universitarias de que era necesario publicar los ensayos humanistas de Marx o los *Cuadernos Filosóficos* de Lenin. Sólo conseguí que se publicaran ambas obras incorporándolas como apéndices a mi *Marxism and Freedom* (1958). Ni siquiera entonces estuvieron al alcance del gran público. El humanismo de Marx sólo llegó al gran público y conquistó la atención generalizada de la prensa norteamericana cuando Erich Fromm incluyó, en 1961, los *Manuscritos* de 1844 en *Marx's Concept of Man*. Sin embargo, no encuentro motivos sólidos para la arrogancia intelectual de los "marxólogos" europeos, porque tanto en Europa como en los Estados Unidos la discusión acerca del humanismo sólo se trasladó a un nivel concreto o urgente después de la revolución húngara. Cuando me refiero a la demora que se produjo en el debate, pienso en el largo lapso que transcurrió desde que los *Manuscritos* de 1844 fueron publicados por primera vez por el Instituto Marx-Engels de Rusia, en 1927, bajo la dirección de Riazanov, hasta que conquistaron la atención general.



economista no marxista y antihegeliano Joseph Schumpeter, quien destacó el genio de Marx como “la *idea* de la teoría”, la transformación de “la narración histórica en razonamiento histórico”¹¹.

En otra obra¹², analicé detalladamente los cuatro volúmenes de *El capital* y su relación con los *Manuscritos* de 1844. Aquí, las consideraciones de espacio me constriñen a las dos teorías básicas —el análisis marxista del valor y del fetichismo de las mercancías— que representan, en realidad, la exclusiva, decisiva y unificada teoría de la alienación, o materialismo histórico, dialécticamente entendida.

El descubrimiento de Marx según el cual “no es la conciencia del hombre la que determina su existencia, sino por el contrario, su existencia social la que determina su conciencia”¹³ no implicó una ruptura con su propia teoría del trabajo alienado o con la teoría de la alienación como médula de la dialéctica hegeliana. Pero el análisis preciso del proceso práctico del trabajo dentro del sistema capitalista, que realiza Marx, es más concreto, palpitante, desgarrante —y, naturalmente, revolucionario— que cualquier estado de alienación incluido en la *Fenomenología del espíritu* de Hegel. Con auténtico estilo hegeliano Marx se concentra en la creatividad, pero a diferencia de Hegel, la basa sobre el proceso material de producción. Entonces, enfrentando no sólo una idea sino a un *ser humano* que tiene ideas, Marx desarrolla su concepto anterior acerca de la “búsqueda de universalidad” del trabajador¹⁴. Las “nuevas pasiones y las nuevas fuerzas” que ve ahora nacer no sólo para derrocar el viejo orden, sino también para construir otro nuevo, “una sociedad en la que el principio rector es el pleno y libre desarrollo de cada individuo”¹⁵.

Los conceptos económicos, políticos y filosóficos de *El capital* se hallan tan orgánicamente vinculados que, cuando

¹¹ *A History of Economic Analysis*, de Joseph Schumpeter (Oxford University Press, 1954).

¹² *Marxism and Freedom*. Ver especialmente Caps. V a VIII.

¹³ *A Contribution to the Critique of Political Economy* (Charles H. Kerr), pág. 11.

¹⁴ *Poverty of Philosophy* (Chicago: Carlos H. Kerr), pág. 157.

¹⁵ *Capital* (publ. por Kerr), Vol. I, pág. 649.



en 1943¹⁶ los teóricos rusos rompieron abiertamente por primera vez con el análisis marxista del valor, debieron negar la estructura dialéctica de *El capital* y solicitar que, al “enseñarlo”, se omitiera el Capítulo I. No es un mérito de la filosofía “occidental” el hecho de que nunca haya visto las implicancias filosóficas encerradas en este debate económico, y que en consecuencia también haya sido incapaz de comprender el motivo por el que dejó de aparecer la revista teórica del marxismo soviético (*Bajo la bandera del marxismo*), que había perpetuado la tradición de la filosofía dialéctica de Marx. A partir de entonces, sin más trámites y sin ninguna referencia a interpretaciones previas de la economía de Marx, la revisión del análisis marxista del valor se convirtió en el análisis comunista normal. La integridad de la teoría de Marx ha sido siempre la *bête noire* del marxismo oficial. Fueron necesarios el colapso de la Segunda Internacional y una ruptura con su propio pasado filosófico para hacer comprender plenamente a Lenin, a fines de 1914, la vinculación orgánica que existía entre la economía de Marx y la filosofía hegeliana. Y a partir de entonces fue inflexible en su crítica a todos los marxistas, él incluido. En uno de sus “aforismos” escribió: “Es imposible comprender *El capital* de Marx, y especialmente el primer capítulo, si no se ha estudiado y entendido la totalidad de la *Lógica* de Hegel. ¡En consecuencia, durante el último medio siglo ningún marxista entendió a Marx!”

En los anales de la economía política no existe un análisis más notable —ni en el “primer período hegeliano” de Marx existe un escrito de estilo más hegeliano— que la parte final del Capítulo I de *El capital*, titulada “El fetichismo de las mercancías”. Allí la vinculación de la filosofía y la economía con la historia es tan integral como lo es la fusión entre con-

¹⁶ *Pod Znamenem Marxizma (Bajo la Bandera del Marxismo)*, núms. 7-8/1943. Yo traduje el artículo crucial de este ejemplar acerca de la ley del valor con el título: “Teaching of Economics in Soviet Union”. El artículo fue publicado, junto con mi comentario “A New Revision of Marxian Economics”, en *The American Economic Review* (setiembre 1944). La polémica acerca del mismo, que tuvo por escenario las páginas de dicha revista y en la cual participaron los profesores Oscar Lange, Leon Rogin y Paul A. Baran, duró un año, y cuando terminó se publicó mi respuesta “Revisión or Reaffirmation of marxism?” (1945).



tenido y forma en una gran obra literaria. Cuando Marx introdujo nuevos cambios en la edición francesa, después de la Comuna de París, esas quince páginas estuvieron tan tensas como las cuerdas de un violín. Debemos recordar que Marx consideró que el mayor triunfo de la Comuna consistió en "su propia existencia práctica". La *totalidad* de la reorganización de la sociedad que encararon los *communards* brindó a Marx un nuevo panorama de todo el problema de la *forma* del valor, no sólo en la medida en que estaba determinada históricamente, sino también en cuanto condicionaba a su vez el pensamiento burgués. En las condiciones de producción capitalistas, la filosofía había sido reducida a una ideología, o sea, a falsa conciencia. Todos, incluidos Adam Smith y David Ricardo, los autores del memorable descubrimiento de que el trabajo era la fuente de todo valor, aceptaron acríticamente las categorías de pensamiento propias de la producción capitalista. Es por esto que, a pesar de su descubrimiento, Smith y Ricardo no pudieron disolver el fetichismo de las mercancías. Marx llegó a la conclusión de que allí la economía política clásica había tropezado con su barrera histórica.

La forma de mercancía propia de los productos del trabajo se convirtió en un fetiche como consecuencia de la relación perversa entre sujeto y objeto, entre trabajo vivo y capital muerto. Las relaciones entre los hombres se presentan como relaciones entre cosas porque en nuestra sociedad alienada eso es todo "lo que verdaderamente son"¹⁷. El capital muerto es el amo del trabajo vivo. El fetichismo de las mercancías es el narcótico que, para emplear una expresión hegeliana, se hace pasar por "la *naturaleza* misma de la mente"¹⁸ para todos *excepto* para el proletariado, que sufre diariamente el yugo del trabajo muerto, la presión asfixiante de la máquina. Por consiguiente, concluye Marx, nadie puede despojar a las mercancías de su fetichismo, *excepto el trabajo libremente*

¹⁷ *Capital*, Vol. I, pág. 84.

¹⁸ Ver "The Third Attitude to Objectivity", de Hegel: "Así lo que descubro en mi conciencia se exagera hasta transformarse en un hecho de la conciencia de todos, e incluso pasa por la *naturaleza* misma de la mente". (Hegel, *Logic*, primera traducción de Wallace, Oxford University Press, 1892).



asociado. Evidentemente, en 1943 los teóricos rusos habían decidido impedir la transformación.

La ideología necesaria para encubrir la explotación del trabajador no modificó su esencia cuando se transformó de capitalismo privado en ese capitalismo de Estado que se llama comunismo. El conflicto ideológico entre China y Rusia tampoco socavó la relación explotadora en ambos países. Si Marx volviera a la tierra no le resultaría difícil identificar en su nueva forma —el Plan Estatal y su fetichismo— el desarrollo capitalista estatal que previó como efecto último de las leyes inexorables del desarrollo capitalista. Nuestra generación debería comprender mejor que cualquiera otra anterior que no se trata de una cuestión de propiedad nacionalizada versus propiedad privada. Se trata de una cuestión de libertad. En todos los momentos y lugares en que se restringía la libertad, Marx embestía contra la barrera. Así, refiriéndose a los economistas políticos clásicos que hablaban de “trabajo libre” para designar el trabajo asalariado, Marx escribió: “Para ellos hubo historia, pero no la hay más”.

Debería resultar obvio que la primera teoría de Marx acerca del valor, o trabajo “abstracto”, “creador de valor”, constituye una teoría del trabajo alienado. En los ensayos humanistas Marx explicó por qué analizaba los hechos económicos “en términos conceptuales como *trabajo alienado*... Podemos preguntarnos, ¿cómo es posible que el hombre *aliene su trabajo*? ¿Cómo está fundada esta alienación sobre la naturaleza del desarrollo humano? Ya hemos realizado un gran aporte a la solución del problema en la medida en que hemos *transformado* el interrogante acerca del *origen de la propiedad privada* en un interrogante acerca de la relación entre el *trabajo alienado* y el proceso de desarrollo de la humanidad. Porque al hablar de propiedad privada uno cree estar encarando algo externo a la humanidad. Pero al hablar de trabajo uno se enfrenta directamente con la humanidad misma. Este nuevo enunciado del problema ya encierra su solución”¹⁹.

Sin embargo, cuando completó *El capital*, Marx sintió la necesidad de crear categorías económicas para analizar el

¹⁹ Ver “Alienated Labor” en *Marx's Concept of Man*, de Erich Fromm, págs. 103, 108.



carácter alienado del trabajo en el régimen capitalista, ya fuera como actividad en la fábrica o como mercancía en el mercado donde “sólo imperan la Libertad, la Igualdad, la Propiedad y Bentham”²⁰.

Marx creó categorías económicas especiales no sólo para exponer su teoría del valor y la plusvalía, sino también para demostrar hasta qué punto habían degenerado las relaciones humanas al nivel de la producción misma. Al escindir la categoría de trabajo en trabajo como actividad y fuerza de trabajo como mercancía —como si el trabajador pudiera desglosar en verdad sus manos de su cuerpo de modo tal que éstas conservaran su función— Marx logró demostrar que, puesto que es imposible descorporizar la fuerza de trabajo, quien entra en la fábrica es el mismo trabajador. Y en la fábrica, continúa Marx, la capacidad del obrero concreto se reduce a una masa de trabajo congelado, abstracto.

Naturalmente, el “trabajador abstracto” es un ser que no existe; se es minero o sastre o metalúrgico, o panadero. Sin embargo, la naturaleza *perversa* de la producción capitalista es tal que el hombre no es amo de la máquina, sino que es ésta la que domina al hombre. Por intermedio de la máquina, que se “expresa” en el tic-tac de un cronómetro de fábrica, la aptitud del hombre pierde su importancia en la medida en que éste produce una cantidad determinada de mercancías en un tiempo dado. El tiempo de trabajo es el auxiliar de la máquina que materializa la fantástica transformación de todos los trabajos concretos en una masa abstracta.

Marx consideró que su análisis del trabajo concreto y abstracto era su aporte original a la economía política, “el pivote sobre el cual gira una clara comprensión de la economía política”²¹. Al examinar “el apetito de lobo humano” que el capitalista siente “por el trabajo excedente” como “monstruo vivo, fecundo y capaz de multiplicarse”²², Marx crea otras dos nuevas categorías: el *capital* constante (las máquinas) y el *capital* variable (el trabajo asalariado). Insiste en que todo trabajo, pago o impago, es trabajo *forzado*. Y este

²⁰ *Capital*, Vol. I, pág. 195.

²¹ *Ibíd.*, pág. 48.

²² *Ibíd.*, pág. 217.



trabajo es una actividad tan enajenada que se ha convertido en sí mismo en una *forma de capital*.

Naturalmente, ni la precisión ni la originalidad de esta descripción del trabajo alienado es una simple categoría de la “dialéctica deductiva hegeliana”. Es una categoría del *empirismo* dialéctico de Marx, que recrea un nivel totalmente nuevo de veracidad. Cuando se leen las páginas y páginas que Marx escribió acerca del proceso de trabajo en el régimen capitalista, sólo la ceguera política voluntaria puede llevar a la conclusión de que el Marx maduro se apartó de su teoría del trabajo alienado, o que ésta era un “vestigio” de “los abandonados días hegelianos” de Marx, previos a la época en que éste se zafó de la “cháchara hegeliana” para adoptar el “materialismo científico”. Al mismo tiempo, las categorías económicas de Marx tienen un carácter tan incontrovertiblemente clasista, que es imposible despojarlas de su contenido de clase. Aunque algunos de los actuales “cuasi-marxistas” proclaman a voz en cuello la “neutralización” de estas categorías, las aplican *al capitalismo y sólo al capitalismo*. Como la ley marxista del valor constituye la suprema manifestación del capitalismo, ni siquiera Stalin —por lo menos durante las casi dos décadas que transcurrieron después que conquistó el poder total, el Plan Estatal y el partido monolítico— se atrevió a admitir su vigencia en Rusia, dado que pretendía que su país era “socialista”. Sólo en plena guerra mundial los teóricos marxistas rompieron con el concepto de Marx. Naturalmente, en la práctica, hacía mucho tiempo que la burocracia gobernante seguía una política explotadora.

En 1947, Andrei Zhdanov reclamó dramáticamente (o por lo menos estrepitosamente) que “los trabajadores de la filosofía” reemplazaran la dialéctica hegeliana por una “nueva ley dialéctica”: la crítica y autocrítica. Hacia 1955, la crítica de los conceptos de Marx se ocupó de su humanismo. V. A. Karpushin escribió en “Marx y la elaboración de la dialéctica materialista en los Manuscritos económicos y filosóficos del año 1844”: “Marx fue el primer filósofo que traspuso los límites de la filosofía y analizó, desde el punto de vista de la vida práctica y las necesidades prácticas del proletariado, el problema básico de la filosofía como un método verdadera-



mente científico de cambio revolucionario y conocimiento del mundo material”²³.

No obstante, los comunistas rusos no estaban dispuestos a alentar el “camino revolucionario” allí donde éste implicara su propio derrumbe. En consecuencia, cuando al año siguiente la revolución húngara intentó transformar la realidad *concretizando* la filosofía, o sea, convirtiendo en realidad la libertad respecto del comunismo ruso, el debate terminó con el tableteo de las ametralladoras. Así, la violación del *logos* de la teoría de Marx fue seguida por la destrucción de la misma libertad.

Poco tiempo después, los teóricos rusos lanzaron un ataque desenfadado y vitriólico contra todos los adversarios del comunismo *oficial*, a los que catalogaron gratuitamente como “revisionistas”. Lamentablemente, demasiados estudiosos occidentales aceptaron el término y designaron a los comunistas gobernantes con el nombre de “dogmáticos”, haciendo caso omiso de virajes enloquecidos y pruebas de “flexibilidad” tales como el Pacto Hitler-Stalin y el frente unido entre Mao Tse-tung y Chiang Kai-shek, anteriores a la Segunda Guerra Mundial; y el conflicto entre Rusia y China en el período más reciente. Al mismo tiempo, el ápice de verdad que existe en la dualidad del legado filosófico de Lenin —dualidad está que distingue el materialismo vulgar de *Materialismo y empirio-crítica* de la dialéctica creadora de los *Cuadernos filosóficos*— llenó de regocijo al antileninismo innato de “Occidente”. En otra obra²⁴ he analizado el “Pensamiento de Mao”, que presuntamente habría hecho “aportes originales al marxismo”, especialmente en *Sobre la práctica y sobre la contradicción*, en la medida en que estos escritos estaban vinculados con su acceso al poder. Acá debo limitarme a señalar que el debate humanista corría el riesgo tanto de convertirse en una cues-

²³ *Voprosy Filosofii* (Cuestiones de Filosofía), n° 3/1955.

²⁴ Ver el nuevo capítulo, “The Challenge of Mao Tse-tung” en la edición popular de *Marxism and Freedom* (Nueva York: Twayne, 1964). Para un análisis de otro intento de pervertir la militancia filosófica de Lenin, transformándola en el monolítico “partidismo en filosofía” de Stalin, ver el bien documentado y sensible análisis de David Joravsky, *Soviet Marxism and Natural Science, 1917-1932* (Nueva York: Columbia University Press, 1961).



tión puramente académica, como de separarse de los debates "políticos" acerca del "revisionismo". Afortunadamente, el marxismo no existe sólo en los libros, ni es propiedad exclusiva de potencias políticas. Reside en la vida cotidiana de los trabajadores que procuran reconstruir la sociedad sobre bases nuevas.

La liberación respecto del imperialismo occidental, no sólo en África sino incluso en América latina (Fidel Castro también calificó al principio su revolución de "humanista"), desplegó un estandarte humanista. A continuación cambió la línea comunista rusa. En tanto que anteriormente se proclamaba que el leninismo no necesitaba de forma alguna de humanización, ni de las reformas propuestas por los defensores del "socialismo humanista", la nueva consigna consistió en que los Soviets eran los herederos legítimos del "humanismo militante". Así, M. B. Mitin, que ostenta el augusto título de Presidente de la Sociedad Pansoviética para la Difusión del Conocimiento Político y Científico, afirmó que el Informe de Kruschev al XXI Congreso del Partido Comunista ruso era "la magnífica y noble concepción del humanismo socialista marxista-leninista"²⁵. Y en 1963, en el XIII Congreso Internacional de Filosofía, reunido en México, fue la delegación soviética la que tituló uno de sus informes: "El humanismo en el mundo contemporáneo"²⁶. Así, paradójicamente, los intelectuales de Occidente pueden agradecer a los comunistas rusos que éstos les hayan devuelto la pelota. Una vez más, está de moda discutir el humanismo.

No envilezcamos la libertad de pensamiento hasta el punto de que no sea más que la otra cara de la moneda del pensamiento controlado. Basta una mirada a nuestros estudios oficiales sobre "leninismo marxista" del tipo "conozca a su enemigo", para comprobar que metodológicamente éstos no se distinguen de lo que se enseña bajo la égida del comunismo consagrado, aunque se supone que deberían divulgar "principios antagónicos". La clave es la siguiente: si la libertad de

²⁵ *Pravda*, 6 de febrero de 1959. La versión inglesa utilizada aquí figura en *The Current Digest of the Soviet Press*, 3 de junio de 1959.

²⁶ La crónica de esta conferencia de M. B. Mitin apareció en *Voprosy Filosofii*, n° 11/1953. Para otro informe acerca de la misma conferencia, ver *Studies in Soviet Thought*, n° 4/1963 (Friburgo, Suiza).



pensamiento no implica una filosofía subyacente para la materialización del progreso de la humanidad, el pensamiento, por lo menos en el sentido hegeliano, no merecerá el nombre de "Idea". Precisamente porque para Hegel "sólo aquello que constituye un objeto de libertad merece el nombre de Idea", incluso sus Absolutos respiraban el aire terrenal de la libertad. Nuestra era no puede hacer menos. Es cierto que la dialéctica de Marx es no sólo política o histórica, sino también cognoscitiva. No obstante, afirmar que el concepto de Marx acerca de la lucha de clases es un "mito" y que su "glorificación" del proletariado es sólo "el producto final de su filosofía de la alienación"²⁷, contradice la teoría y los hechos. Al respecto, es válida la crítica de George Lichtheim según la cual semejante análisis norteamericano "es una especie de contraparte intelectual del sermón semanal del difunto Mr. Dulles acerca de los peligros del comunismo"²⁸.

El humanismo de Marx no implicaba ni un rechazo del idealismo ni una aceptación del materialismo, sino la verdad de ambos, y por consiguiente una nueva unidad. El "colectivismo" de Marx lleva, en su misma alma, el elemento individualista. Es por ello que el joven Marx se sintió obligado a desvincularse del "comunismo vulgar e impensante que niega completamente la personalidad del hombre". Porque el trabajo alienado constituía la esencia de *todo* lo que había de perverso en el capitalismo, privado o estatal, "organizado" o "anárquico", Marx remató su ataque de 1844 contra el capitalismo con la afirmación de que "el comunismo, como tal, no es la meta del desarrollo humano, la forma de sociedad humana". La libertad era más importante, mucho más importante, que la abolición de la propiedad privada. Marx consideraba que la abolición de la propiedad privada era sólo "la primera trascendencia". La plena libertad exigía una segunda trascendencia. Cuatro años después de escribir estos ensayos humanistas, Marx publicó el histórico *Manifiesto comunista*. La nueva terminología no cambió su filosofía básica. Por el contrario. En la víspera de las revoluciones de 1848, el *Manifiesto* proclamó:

²⁷ *Philosophy and Myth in Karl Marx*, de Robert Tucker (Cambridge University Press, 1961).

²⁸ "Western Marxist Literature 1953-1963", de George Lichtheim, apareció en *Survey*, n° 50, enero de 1964.



“La libertad del individuo es la base de la libertad para todos”. Al concluir su vida, este concepto permaneció inmutable. Ni su obra maestra ni su actividad vital se apartaron en ningún momento del concepto de que sólo “el desarrollo de la potencia humana, que es su propio fin”, constituye el verdadero “reino de la libertad”²⁹. Una vez más, nuestra época debería entender mejor que cualquier otra las razones que tuvo el joven Marx para insistir en que la abolición de la propiedad privada sólo implica la primera transcendencia. “Sólo después de la trascendencia de esta mediación, que es no obstante una premisa necesaria, florece el humanismo positivo, que nace de sí mismo”.

El “humanismo positivo” nace “de sí mismo” cuando el trabajo mental y manual se reencuentran en lo que Marx llama el individuo “redondeado”. En verdad, nuestra era nuclear debería tener la agobiante conciencia de que la división entre trabajo mental y manual, que ha sido el principio subyacente de todas las sociedades clasistas, ha asumido en el régimen capitalista proporciones tan monstruosas que los antagonismos palpitantes caracterizan no sólo a la producción, sino a la misma ciencia. Marx previó la *impasse* de la ciencia moderna cuando escribió en 1844: “Tener una base para la vida y otra para la ciencia es *a priori* una mentira”. Hace ciento veinte años que vivimos esta mentira. El resultado consiste en que la misma supervivencia de la civilización tal como la hemos conocido corre peligro.

Creo que nuestra era tiene la misión, en primer lugar, de reconocer que hay un desplazamiento de la práctica —de las luchas materiales de la hora— hacia la teoría; y en segundo lugar, de elaborar el método por el cual el desplazamiento de la teoría pueda marchar a su encuentro. Es esencial que exista una nueva relación entre la teoría y la práctica, una nueva valoración del “sujeto”, de los seres humanos vivientes que se afanan por reconstruir la sociedad. El desafío de la época no afecta ni a la ciencia ni a las máquinas, sino a los hombres. La totalidad de la crisis mundial exige una nueva unidad de la teoría y la práctica, una nueva relación entre trabajadores e intelectuales. El nuevo, tercer mundo de países

²⁹ *Capital*, Vol. III, págs. 954-955.



desarrollados, reveló dramáticamente la búsqueda de una filosofía total. Pero también existen pruebas de esta búsqueda en las luchas por la libertad que se libran dentro de los regímenes totalitarios, y también en Occidente. Para discernir esta búsqueda masiva de una filosofía total basta con eliminar la obstinación de todas las filosofías —el concepto de “atraso de las masas”— y *escuchar sus pensamientos*, en la medida en que combaten la automación, luchan para terminar con la discriminación o exigen la libertad *inmediata*. Lejos de ser una abdicación intelectual, esto implica el comienzo de una nueva etapa de cognición. Esta nueva etapa de la autoliberación del intelectual respecto del dogmatismo sólo puede comenzar cuando, tal como lo expresó Hegel, el intelectual sienta que “el pensamiento lo obliga a marchar hacia... verdades concretas”.

La adopción del *partiynost* (principio de partido) como principio filosófico constituye otra manifestación del dogma de “atraso de las masas”, por el cual los intelectuales de las sociedades de capitalismo estatal racionalizan su teoría de que las masas deben ser manejadas, dirigidas, “conducidas”. Lo mismo que los ideólogos de Occidente, olvidan demasiado fácilmente que las revoluciones no estallan en la plenitud de la hora para implantar una máquina partidaria, sino para reconstruir la sociedad sobre cimientos humanos. Así como en política el *partiynost*, o monolitismo, ahoga la revolución en lugar de liberar la energía creadora de nuevos millones, así también el *partiynost* en filosofía asfixia el pensamiento en lugar de impartirle una nueva dimensión. Ésta no es una cuestión académica ni para Oriente ni para Occidente. El marxismo es una teoría de la liberación o no es nada. En el pensamiento, así como en la vida, asienta las bases para la conquista de una nueva dimensión *humana*, sin la cual ninguna sociedad es verdaderamente viable. Como humanista marxista, entiendo que ésta es toda la verdad del humanismo de Marx, ya sea como filosofía o como realidad.

