

ENSAYO

Sobre el Sentido del Pensamiento de Marx

Juan de Dios Vial Larraín

Si alguna figura esencial hubiera que discernir en la personalidad de Marx, creo que sería la del profeta. Desde su mismo aspecto físico —su recia contextura, sus pobladas barbas—, hasta los rasgos mas conocidos de su caracter, sus contradicciones, la vicisitudes de su existencia, todo pareciera conspirar en esa dirección, venir a confirmar esa figura. La personalidad autoritaria, dominante, arrolladora. La absoluta seguridad que tenia para considerar verdadera su propia visión, e ineludible la realización de aquello en lo que creía. Su expulsión de todos los lugares, comenzando por su propia tierra. En fin, esa extraña alianza de circunstancias realmente espantosas por las que atraviesa su vida íntima y doméstica, precisamente en su etapa mas creativa, y de grandeza trágica para asumirlas. Todo ello pareciera hallar su razón y pertenecer a la figura histórica del profeta.

Episodios que difícilmente se hallan en la más miserabilista de las novelas del siglo XIX forman el marco natural de la existencia de Marx justo cuando elabora su obra mayor, **El Capital**. Aun a riesgo de recargar la escena, vale la pena recordarlos para formarse una idea de la clase de "verdad" que anima su existencia.

La esposa de Marx escribe a Joseph Weydemeyer el 20 de mayo de 1850 (**Die Neue Zeit** 1906-1907): "Le describiré un día de esta vida exactamente tal como era, y comprenderá usted que pocos emigrantes, quizá, han pasado por algo semejante.

* Decano de la Facultad de Filosofía de la Universidad Católica de Chile. Profesor de Filosofía de la Universidad de Chile. Entre sus libros cabe destacar *La Metafísica Cartesiana*, *Tres Ideas de la Filosofía y una Teoría* y *La Filosofía de Aristóteles como Teología del Acto*.

Como las nodrizas aquí son demasiado caras decidí alimentar yo misma a mi hijo, a pesar de que sufría de terribles dolores en el pecho y en la espalda. Pero el pobre angelito bebía tanta preocupación y acallada ansiedad, que se alimentaba mal y sufría terriblemente de día y de noche. Desde que vino al mundo no ha dormido una sola noche completa; dos o tres horas, cuando más, y eso raramente. Ha sufrido recientemente también de violentas convulsiones y no ha dejado de estar entre la vida y la muerte. En medio de su dolor mamaba tan desesperadamente que mi pecho se irritó, la piel se agrietó y muchas veces la sangre llenaba su boquita temblorosa. Estaba sentada con él un día, en estas condiciones, cuando entró nuestra casera. Le habíamos pagado doscientos cincuenta táleros en el invierno y habíamos acordado que en el futuro no le entregaríamos el dinero a ella, sino a su administrador, que tenía un auto judicial contra ella. Negó el acuerdo y exigió cinco libras que todavía le debíamos. Como no teníamos el dinero en ese momento, vinieron dos alguaciles y me embargaron los pocos objetos que poseía —ropa, camas—, todo, hasta la cuna de mi pobre hijito y los mejores juguetes de mis hijas, que se pusieron a llorar amargamente".

Un espía prusiano que logra introducirse en la casa de Marx —cuyo testimonio está citado en el libro de Isaiah Berlín— describe aquélla: "Vive en uno de los peores y más sórdidos arrabales de Londres. Ocupa dos cuartos. En ninguno de ellos hay un solo mueble limpio o decente, todo está roto, hecho guñapos, y una gruesa capa de polvo todo lo cubre... manuscritos, libros y diarias yacen junto a juguetes de los niños, elementos del canastillo de costura de su mujer, tazas desportilladas, cucharas sucias, cuchillos, tenedores, lámpara, un tintero, vasos, pipas, ceniza de tabaco... todo amontonado en la misma mesa. Al entrar en el cuarto, el humo del tabaco le irrita a uno los ojos de tal modo que al principio le parece a uno estar tanteando en una caverna, hasta que se acostumbra y logra descubrir ciertos objetos en medio de la bruma. Sentarse es asunto peligroso. Aquí hay una silla con solo tres patas y en otra, que está entera, los niños juegan a cocinar. Esa es la que se ofrece al visitante. Pero todas estas cosas no incomodan en lo más mínimo a Marx y a su esposa".

Entretanto, el modo de vida del propio Marx está descrito así por el mismo Isaiah Berlin, su más reciente biógrafo: "Consistía en visitas diarias a la Biblioteca del Museo Británico, en donde permanecía normalmente desde la nueve de la mañana hasta que cerraba, a las siete; a esto seguían largas horas de trabajo nocturno, durante las que fumaba incesantemente... esto afectó su salud y se vio expuesto a frecuentes ataques de una enfermedad hepática, acompañados de forúnculos y una inflamación de los ojos".

En fin, a manera de síntesis, pudiera decirse lo que Marx mismo escribió en 1858: "Estoy apestado como Job, aunque no temo a Dios".

Tales son las condiciones de su vida, mientras elabora su obra principal, instalado en Londres —después de haber sido expulsado de Alemania, de Francia y de Bélgica; esto es, de su patria y de cuanto lugar al que acudiera huyendo—, pero aislado en el estrecho círculo de su familia y de un reducido grupo de amigos, sobre los que ejerce un dominio absoluto.

Esa realidad áspera, terrible, trágica, que parece enmarcar la existencia de Marx, se corresponde, no obstante, con otra muy distinta, más íntima: la del padre encantador, del excelente marido, siempre amado y admirado por su esposa, la del fiel amigo; en definitiva, la de un hombre sano, alegre, sin las perversiones o el desequilibrio mental y moral de un Rousseau; sin las enfermedades o los vicios de un Dostoiewski; con una espléndida cultura literaria y científica; con una elevada pasión moral e intelectual.

Este hombre escribirá una obra imponente. Sin embargo, una obra llena de irregularidades y de fallas, que en parte considerable deja inédita, o "abandona a los ratones"; como él mismo dijera de la **Ideología Alemana**. Una obra impregnada de filosofía y teología, más allá de lo que quizás él mismo deseara. Y que, sin embargo, es filosóficamente floja. Una obra que, al hilo de los clásicos de la Economía, llega a alzarse como uno de los monumentos de esta ciencia, pero cuyas tesis principales no resisten la crítica de la ciencia económica, y de la que Raymond Aron pudo decir que nada le habría ocurrido a la economía contemporánea si no hubiera sido escrita. Una obra que parece constituir una notable teoría de la historia sobre el paradigma de una crítica del modo de producción capitalista, pero cuya categoría crítica fundamental —la lucha de clases— resulta notablemente sobresimplificada —entre otras razones—, porque Marx dejó su obra inconclusa justo en el momento de abordar la cuestión de las clases sociales.

Pues bien, en ese extraño complejo de circunstancias y de obras, este hombre habrá de ejercer un influjo que inunda las mentes por lo menos durante medio siglo XX. Y que si no es el más profundamente real de sus agentes, puede ser considerado, al menos, como uno de los más reverenciados símbolos de los acontecimientos políticos que tienen lugar en esta época.

No nos dejemos engañar, sin embargo, por la aureola del éxito que durante el último medio siglo ha rodeado la figura de Marx. Que una parte de la humanidad parezca reconocerse en él; que haya hecho alguna revolución en nombre suyo; o que jure por él, todo esto nada dice más allá de esos hechos; nada que no haya sido una situación normal de nuestra cultura. En efecto, recordemos otros casos.

Quisiera tomar un ejemplo remoto, pero significativo, en la línea de lo que quisiéramos proponer: el de Arrio. Ese oscuro sacerdote egipcio, de cuyas obras apenas se tiene noticia hoy por el testimonio de sus contradictores, pero cuyas ideas ganaron las mentes de la mayor parte de la cristiandad de los primeros siglos de nuestra era, incluidos obispos, teólogos y príncipes cristianos. Atanasio y los Padres de Capadocia combaten su herejía, y el Concilio de Nicea deja las cosas en claro. En sustancia, lo que hizo Arrio fue desconocer la naturaleza de Dios. Y lo hizo exaltando la figura de Cristo sólo como figura humana ejemplar. Negó, pues, su naturaleza divina.

Arrio, aparentemente, desaparece. Y, así, poquísimos se sabe de él, y de esa herejía suya que, en cierto momento, no obstante, se apoderó también de todas las mentes. Me atrevería a pensar, sin embargo, que esa desaparición no es más que un ocultamiento. Aunque el ocultamiento de algo que estaba también oculto en la vaga y ambigua figura de Arrio, como en la de un mero protagonista accidental y transitorio, nada más que como otro signo de una constante. Locke pudiera ser un ejemplo similar en el mundo moderno, si se tiene en cuenta el papel que juega en cierto momento de su historia. La **Enciclopedia** —ese tremendo monumento del siglo XVIII— y las **Cartas Filosóficas** de Voltaire lo difunden, e imponen su pensamiento por toda Europa como la verdad última y definitiva que, durante un tiempo, todo el mundo profesa. Hoy probablemente nadie considera a Locke sino como a uno entre muchos, y quizá de los más superficiales. El éxito, el poder persuasivo, el influjo generalizado, son un fenómeno normal explicable por la historia de las ideas, por la sociología del conocimiento, por la fenomenología del espíritu. No necesariamente habla del valor, ni del significado verdadero de unas ideas.

Pudiera también decirse que Marx ni siquiera llegó a realizar acabadamente una obra intelectual. Ni que confiara del todo en ella. Seguramente lo más logrado, su obra mayor, es **El Capital**. Pero este libro es demasiado un centón; una acumulación indefinida de ideas y de páginas que se arrastran a distintos niveles, que se confunden y aún se contradicen en opinión de algunos entendidos, que se enredan en polémicas con figuras secundarias y quedan, en definitiva, inconclusas e inéditas.

Probablemente el producto de un esfuerzo genial por asimilar una de las grandes tradiciones intelectuales de Inglaterra —la Economía—, hecha por un hombre que había estudiado Jurisprudencia, en el ambiente de la Filosofía y de la Teología de la izquierda hegeliana, esto es, del idealismo alemán.

Asimismo, los **Manuscritos** del año 1844 —que al editarse recién en los años 30 de nuestro siglo inspirarán algunas modalidades sobrevinientes de marxismo— no sólo quedaron inéditos casi por un siglo, sino que el propio Marx, cuando se refiere

a su obra, ni siquiera los menciona, y Althusser —que hiciera profesión de exégeta ortodoxo— los rechazó como no marxistas. Y otro tanto pudiera aproximadamente decirse de la **Ideología Alemana**, de los **Elementos Fundamentales para la Crítica de la Economía Política**, del año 1857, y de su célebre **Introducción**; como también de las no menos célebres **Tesis sobre Feuerbach**. Pero las nombradas, más un par de obras juveniles eminentemente polémicas —contra Proudhon y contra algunas figuras de la izquierda hegeliana—, **Miseria de la Filosofía y La Santa Familia**, y algunos breves ensayos o artículos, forman prácticamente toda la obra de Marx. El mismo, poco antes de morir, cuando se le preguntara acerca de la posible publicación de sus obras completas, habría respondido secamente: "Primero habría que escribirlas".

¿Ha sido Marx un intelectual: un filósofo, un economista, un historiador? Desempeñó todos esos papeles, pero en ninguno de ellos puede decirse —para decirlo en breve— que él mismo se haya sentido cómodo. ¿Fue, acaso, un líder político, un hombre de acción? Tal pudiera pensarse de quien fundara la I Internacional y el Partido Comunista. No obstante, resulta difícil identificar como tal al hombre exiliado y aislado, que pasa diez horas diarias en la Biblioteca del Museo Británico. ¿Era nada más que el hombre que diseña y manipula opiniones, como en el **Manifiesto Comunista** lo hace genialmente? Resulta difícil también entender nada más que como una ideología aquella que se proyecta en una acción retardada en más de medio siglo.

¿Qué clase de personalidad es ésta, entonces, qué significa, qué sentido tiene lo que dijo y lo que hizo? A cien años de su muerte —y cuando comienzan a marchitarse los signos de su apoteosis— es la pregunta que, a nuestro juicio, cabe hacer. Pero hacerla no tanto en un afán histórico. Hacerla en la necesidad y en la intención de esclarecer uno de los fermentos más decisivos de nuestra realidad que permanece velado todavía por su propia sombra. Hacerla, en fin, con vistas a abrir caminos a lo que habrá de venir.

Porque en la personalidad de Marx y en su figura histórica creemos que se oculta algo de fondo. Rasgos suyos pueden tomarse de todas las numerosas fuentes que han sido aludidas. Pero ninguna resulta suficiente. Pienso, por eso, que su personalidad y su figura deben, quizá, entenderse a la luz de aquel prototipo histórico que el mismo pueblo al cual Marx pertenecía ejemplarmente forjó: el profeta.

Ya el Nuevo Testamento denunció a los falsos profetas, que deben haber sido abundantísimos en Israel, nación profética; pero entre ellos hoy debieran quedar incluidos quienes han trivializado la figura, convirtiéndola progresivamente en una de las tantas etiquetas retóricas.

El profeta habla por otro, indica la etimología de la palabra. Pero quien se oculta en su voz, es Dios mismo. Y pareciera ocultarse en ella para llegar, a través de ella, hasta la conciencia de su pueblo, a fin de discernir el sentido de los acontecimientos. Tal disposición es un acto salvífico y, por lo mismo, también el anuncio de un castigo. ¿No podría ceñirse dentro de un sentido de ese estilo la significación de Marx en nuestro tiempo?

La aparente dispersión de la figura de Marx y de su pensamiento en definitiva llevan a reunir y a entretrejer en su visión los productos intelectuales más selectos de su tiempo: la filosofía de Hegel, la economía de Smith y Ricardo, la ciencia de Darwin, y la política francesa entre la Revolución y los sucesos de 1848. Marx se muestra capaz de extraer los mejores zumos intelectuales del espíritu de su época. Sin embargo, más que en una visión, o en una síntesis original, en algo que resulta ser la mezcla explosiva de todos esos elementos.

Puesto en una perspectiva profética, seguramente la única manera de no falsificar el mensaje, o de no trivializarlo, es enmarcándolo concretamente en el designio profundo de una cultura al cual pertenece en propiedad el profeta, y que es el designio religioso. Esto obliga a comprender a Marx mucho más allá de la filosofía de la izquierda hegeliana, que es su contexto filosófico, más allá de la economía clásica inglesa y de la política revolucionaria de Francia, que forman su contexto social. En todos y cada uno de esos aspectos y situaciones hay una rica variedad de motivos e ingredientes de la personalidad y del pensamiento de Marx; pero cada uno de ellos puede también ocultar el bosque.

Los grandes acontecimientos creativos del espíritu y de la cultura, que pueden ponerse bajo un signo o desplegarse en un ámbito religioso esencial, poseen una amplitud de onda que sobrepasa y rompe los esquemas articulatorios que funcionan al interior del acontecimiento. Ni un determinismo causal, ni una lógica de conceptos, ni las analogías metafóricas de la dialéctica o de la comprensión pueden, por sí mismos, alzarse hasta él. Por eso, en una cultura, en definitiva, hay que educarse; esto significa ser llevado por el curso de una tradición y hallarse a sí mismo en ella. De ahí el reclamo básico de las Humanidades y la idea de formación, como posibilidad fundamental de situarse en la perspectiva que abre el dominio de una realidad histórica esencial. El designio religioso parece ser, pues, esencial y decisivo en la configuración de una unidad global de cultura, e irreductible a ella y a sus figuras. Hegel y Burckhardt —Toynbee en nuestro tiempo— lo han hecho ver. La dinámica de estos designios resulta, entonces, difícilísima de aprehender, desde luego por la profundidad del alma donde arraigan, por la misma anchura de sus ondulaciones témpora-

les, pero más que nada por ser justamente un designio, un gran proyecto, una gran curva sin principio ni fin a la vista, en fin, el ámbito de una profecía.

Creo, en efecto, que el sentido del pensamiento de Marx no puede entenderse sino situándole en la perspectiva del cristianismo moderno inaugurado por la Reforma. Los tres siglos que separan a Lutero de Marx ofrecen apenas un ámbito de desenvolvimiento para lo que es la unidad global de una cultura presidida por un designio religioso. Nada extraña, en efecto, ver establecer un puente entre Homero y Platón, entre San Pablo y San Agustín, entre San Anselmo y Meister Eckhart. La distancia aproximada que media entre ellos, sin embargo, equivale a la que separa a Marx de Lutero. En otras palabras: entre uno y otro hay una clara proximidad histórica.

Este puente, la dinámica de esta conexión, ha sido una conciencia constante del espíritu germánico que va de Lutero a los místicos de la Reforma y de éstos a los idealistas, para culminar en Hegel y para llegar a ser, en Nietzsche, una conciencia verdaderamente trágica. Esta conciencia se expresa en unas palabras que fueron primeramente de Hegel, con las cuales Hegel concluye su escrito teológico juvenil *Fe y Saber*, y que en Nietzsche tomarán una resonancia distinta y un acento terrible: "Dios ha muerto".

Sospecho que en esas palabras se expresa la verdad profunda de la Reforma, como algunos de sus teólogos contemporáneos lo han hecho explícito. Y sospecho, además, que lo que ellas afirman es justamente lo que Arrio había dicho y muchos otros en modalidades diferentes. Pues, lo que en definitiva está en juego es la naturaleza misma de lo divino; de manera más concreta: el ser de Dios.

No pretendería, ciertamente, intentar hacer por cuenta propia una exégesis de ese riquísimo movimiento espiritual que ha sido la Reforma. Pero me atengo a sus datos más inmediatos y conocidos.

Como es bien sabido, al monje Martín Lutero le atormentaba la culpa, el pecado que sentía morder en su carne y devorar su alma. El comercio de las indulgencias —precisamente como la pretensión de expiar el pecado con dinero— fue para él el síntoma de que el mal atacaba por igual a la sociedad que a la Iglesia misma. Llegó así a la conclusión de que el hombre es miserable y se halla bajo el poderío del mal. Esta conciencia profundamente atormentada marca la crisis del cristianismo moderno.

Ahora bien, esa conciencia, esa voluntad atormentada de Lutero, se ve justificada, redimida, renacida —tanto teológica como psicológicamente— por una serena luz interior que sería, a su juicio, la fe pura. Esta clara vivencia de la subjetividad en su raíz esencial es ante todo —y quizá nada más— un re-

encuentro consigo mismo, una paz conquistada en la libre afirmación de sí. La justificación del hombre será, pues, su verdad interior y su libertad. La fe justifica; no las obras manchadas por la culpa y a través de las cuales el hombre no sólo no se rescata a sí mismo, ni se justifica ante Dios, sino, por el contrario, se pierde y enajena.

No parece posible entender la mística germánica, su oscura búsqueda de un último e irreductible fundamento a través de una dialéctica de la nada, sin esa vivencia que Lutero enmarcó como fe. No sería posible entender debidamente la idea kantiana de autonomía y de una razón hecha libertad de la **Crítica de la Razón Práctica**, sin el tácito respaldo de la fe de Lutero. Ni entender al margen de aquella vivencia teológica la **Investigación sobre la Esencia de la Libertad Humana**, ese notable escrito de Schelling; ni la experiencia de la nada y de la angustia y el anonadamiento en la fundamentación de la metafísica, que Heidegger propusiera en su lección inaugural de Friburgo **Qué es Metafísica**.

Esa teología de la fe, que serena el alma moderna de un Lutero, alcanza toda su magnitud y se yergue como el techo y la culminación de una experiencia del espíritu, en el pensamiento de Hegel.

El mismo título de aquel escrito juvenil suyo recordado, Fe y Saber, es todo un lema. ¿Qué "saber", sin embargo, es éste? Hegel ha desenvuelto plenamente todos los momentos intrínsecos de ese gran designio religioso, de esa nueva experiencia de la fe que Lutero plantea. Diríase que muestra, así, la urdimbre de esa experiencia y que rehace en ella el tejido completo de nuestra cultura. Nada escapa a las mallas de ese "saber" —a sus oscuras metáforas—, desde la fugaz sensación hasta las variedades de experiencia religiosa y las formas diversas de las artes; desde las estructuras de la historia, hasta la filosofía de la filosofía.

A partir de un estar perdido y atormentado en el mundo de las obras humanas como en una realidad atravesada por el pecado y, en definitiva, extraña, la fe trae a la quietud de una subjetividad profunda, a la identidad idealizada de una conciencia justificada y creadora, capaz de hacerse real. Esa voluntad de hacer de la sustancia un sujeto, el regreso de la conciencia hacia sí misma en una búsqueda cuya profundidad le permite ir quemando dialécticamente sus etapas, en definitiva se proyecta en una **Lógica**, de la que Hegel dice que es "el reino del pensamiento puro" y cuyo contenido, añade, "es la representación de Dios, tal como está en su ser eterno, antes de la creación de la naturaleza y de un espíritu finito".

¿No es esta gnosis el sentido de la nueva fe que Lutero inaugura? Pero, ¿qué ha ocurrido en ella, sino una radical secularización y mundanización —por la vía del "pensamiento

puro" y de la "subjetividad"— de Dios mismo? Y, en definitiva, ¿no fue eso también lo que intentara Arrio en los comienzos del cristianismo? Y lo que habrá de intentarse una y mil veces, porque el problema de Dios está clavado en lo más hondo del corazón y de la inteligencia del hombre, de manera que éste no dejará nunca de preguntarse por El, ni dejará, tampoco, de distorsionar su naturaleza, principalmente en un querer identificarle consigo mismo.

La "muerte de Dios" fue, por eso, según Hegel, en el escrito ya citado, un "Viernes Santo especulativo". Hegel describe ese proceso como resolución de un "dogmatismo del ser" en el "dogmatismo del pensamiento". O también, con otras palabras también suyas, como el paso de una "metafísica de la objetividad" a una metafísica de la "subjetividad". Ahora bien, en la **Introducción** a este mismo escrito. Hegel habló de lo que acostumbra a llamar "principio del Norte". "Es decir, en términos religiosos -aclara-, del protestantismo: a saber, la subjetividad".

En las **Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal** Hegel afirmará, más tarde: "La intimidad del espíritu germánico fue el terreno propio de la Reforma... En Alemania, donde se conservaba la pura espiritualidad interior, hubo un monje sencillo que buscó e hizo brotar en su espíritu la perfección. El "esto" que la cristiandad había buscado antes en un sepulcro de tierra y piedras, lo halló este monje en el sepulcro más hondo de la absoluta idealidad de todo lo sensible y externo, en el espíritu, y lo mostró en el corazón". Y añadió estas palabras bien decisivas: "La sencilla doctrina de Lutero es la doctrina de la **libertad**, a saber, que el hombre natural no es como debe ser. que necesita superar la naturaleza mediante la espiritualidad interna, que el intermediario entre el hombre y la esencia de su espíritu. Dios, no puede ser un más acá sensible; que, por lo tanto, la subjetividad infinita, es decir, la verdadera esDiritualidad, Cristo, sólo se alcanza por la reconciliación con Dios en la fe (IV, 3º, 1). Por consiguiente, Dios —'esencia del espíritu'— y Cristo —'subjetividad infinita'— se alcanzan por una 'reconciliación' en la "fe".

Tal es la teología de un nuevo designio religioso, de una nueva fe que ya no es probablemente fe en Dios —y quizá en nadie o, a lo sumo, en lo indeterminado de sí mismo. Una fe que puede llegar a ser nada más que confianza subjetiva de una voluntad de poder.

El criterio evangélico enseña a conocer por los frutos. Y efectivamente el sentido profundo del pensamiento de Hegel y del nuevo designio religioso que la Reforma inaugura, puede tal vez descubrirse en los discípulos de Hegel, en quienes más próximamente se han alimentado de su espíritu. Bastaría revisar los títulos de las obras de los filósofos de la izquierda hege-

liana —que es la que se muestra más viva— para advertir de dónde proviene y en qué dirección marcha esta filosofía. Desde la **Vida de Jesús** (1835) de Strauss, al **Cristianismo Descubierto** (1843) de Bauer, y a la **Esencia del Cristianismo** (1841) y la **Esencia de la Religión** (1845) de Feuerbach, la sola lectura de estos títulos, agrupados todos ellos en un mismo centro, permite ver hacia dónde reflorece y se prolonga el pensamiento de Hegel. Esto es, hacia lo que Nietzsche llamó la "continuación del protestantismo", hacia una gran exégesis de la fe de Lutero, que va poniendo progresivamente en claro su contenido real. Por eso, afirmó Nietzsche: "Cuando digo que la filosofía está corrompida por la sangre de los teólogos, los alemanes podrán entenderme en seguida: en el protestantismo está su **peccatum originale**. Sólo basta con pronunciar las palabras 'Fundación de Tübingen' para entender qué es, en el fondo, la filosofía alemana: una teología **artera**" (**El Anticristo** 10). Estas palabras pueden ponernos ya en la pista de Marx, pero hace falta un eslabón decisivo.

Todo ese proceso espiritual e intelectual que va haciéndose explícito de Lutero a Hegel, llega casi al nivel de la vulgaridad en el sincero y prosaico pensamiento de Feuerbach, cuya "acción liberadora" Engels proclamó en el libro que le dedicara, donde, en nombre suyo y ciertamente de Marx, dice: "todos fuimos momentáneamente feuerbachianos". Marx mismo lo elogió en la **Sagrada Familia**, y las **Tesis sobre Feuerbach** han llegado a ser todo un **credo** de un marxismo liberal que prosperara en medios intelectuales de las últimas décadas.

En un ensayo que Feuerbach publica tres años después de la **Esencia del Cristianismo** y que titula **La Esencia de la Fe entendida en el sentido de Lutero** (1844), la tesis que sostiene es justamente la identidad de su propia obra con el concepto luterano de la fe. Feuerbach cita en la **Esencia del Cristianismo** la frase de Lutero: "Posees a Dios en la medida que crees en El" y la comenta así: "Luego, si **creo** en un **Dios**, **tengo** un Dios; es decir, la fe en Dios es el Dios del hombre". Dios, por consiguiente, no es más que la 'autocerteza' del hombre y el mundo de la 'fe', el de una 'subjetividad ilimitada'".

Lo que Feuerbach llamó "esencia teológica de la religión" es sobrepasada, a su juicio, por la vía del "sentimiento" y conducida, así, a su esencia verdadera y antropológica: "el sentimiento constituye la esencia humana de la religión". Por consiguiente, "la esencia de Dios no es más que la del ser humano". Entonces, "el secreto de la teología está en la antropología". Y Feuerbach podrá decir, en fin: "El único Dios del protestantismo no se preocupa ya, como el catolicismo, por lo que Dios sea **en sí mismo**, sino por lo que El es **para el hombre**; por eso, no tiene, como el catolicismo, tendencia especulativa o contemplativa alguna; ya no es teología: es esencialmente **crístología**, o

sea, antropología religiosa" (**Principios de la Filosofía del Porvenir 2**).

En una frase incidental de sus **Lecciones sobre Filosofía de la Historia Universal** Hegel dijo algo tal vez simple, pero elocuente: con la Reforma "la industria se hace ética". Claro, todo cae dentro de ese campo ambiguo de la "antropología religiosa". Entonces la filosofía, la economía, la historia, la acción política o la industria ya no serán simplemente tales. Habrán caído en el espeso simbolismo de una teología y quedarán entregadas a la exégesis profética de una "antropología religiosa".

Por eso, Marx podrá, a primera vista, hablar a la letra el lenguaje de Smith y Ricardo, pero estará diciendo cosas enteramente diversas. Retomará, por ejemplo, la distinción de Adam Smith entre valor de uso y valor de cambio, pero dándoles un sentido radicalmente distinto, de manera que, frente a **El Capital**, los hombres de la ciencia económica lo mejor que pueden hacer es quedar perplejos. Allí está en juego, en rigor, otra cosa. Algo más profundo, y, al decir de Nietzsche, más "artero".

"Para Alemania la crítica de la religión está terminada", dijo Marx en la frase inicial de su trabajo **Sobre la Crítica de la Filosofía del Derecho en Hegel** que publica en París en 1844 en el Anuario franco-alemán que él mismo dirige. Téngase en cuenta que la idea de "crítica" viene aquí de la tradición kantiana y significa, por lo tanto, discernir, establecer las condiciones de posibilidad, juzgar, que fuera, por lo demás, el sentido originariamente griego de la palabra.

Para Marx, según el mismo texto, "el pasado revolucionario de Alemania" sería "teórico": la Reforma. Lutero habría "mudado la religiosidad a la intimidad del hombre". Pero esa crítica, ya hecha y "terminada" —en una clara alusión a Feuerbach— es "la premisa de toda crítica" y descansa sobre el fundamento siguiente —siempre en la línea de Feuerbach—: "la religión es la conciencia y el sentimiento que de sí posee el hombre que no alcanzó el dominio de sí mismo o lo ha perdido".

El sentido comúnmente admitido de esa idea es que ella plantea el paso a la **praxis** con arreglo a la conocida undécima **Tesis sobre Feuerbach**, según la cual los filósofos habrían "interpretado" el mundo, pero de lo que ahora se trataría es de "transformarlo". Sin embargo, si la idea de Marx no se piensa sólo en el primer plano de unas intenciones eventualmente pragmáticas, podrá reconocerse que esa idea puede inscribirse cabalmente en el pensamiento más propio de Lutero e incluso de Hegel. Ciertamente, la religión es "conciencia y sentimiento de sí". Y lo es, justo, del hombre enajenado, del hombre que no ha alcanzado o que perdió el dominio de sí. Aparentemente la diferencia sería que para Lutero la fe por sí misma resolvería el problema de esa enajenación; la conciencia y el sentimiento

de sí religiosos, serían válidos y terminales. Para Hegel, en cambio, habría necesidad de un paso dialéctico de la religión a la filosofía, de la fe al saber, que se cumple en el espíritu absoluto. Y para Marx, en fin, sería una praxis revolucionaria la "realizadora" de la filosofía. La experiencia política vivida en Francia y la ciencia económica asimilada en Inglaterra y puesta en **El Capital**, constituirían la "crítica" propiamente marxista.

La interpretación parece de una convincente simplicidad. Sin embargo, no creo que sea tan clara, y en ese progresismo lineal me parece ver, más bien, la marca del positivismo, que pronto sella al marxismo, convirtiéndolo en instrumento de fácil empleo por el maquiavelismo de Lenin.

¿Representan **El Capital** y la **Crítica de la Economía Política** que Marx hace, un paso nuevo, dado fuera del ámbito de la "fe" luterana y del "saber" hegeliano? ¿O hay aquí todavía una "crítica" en el antiguo sentido, que es todavía una dimensión intrínseca de esa 'fe' y una modalidad propia de este 'saber'? ¿Es **El Capital** nada más que una ciencia del modo de producción capitalista que haya añadido a la economía clásica una dimensión histórica?

Comencemos por esto último. En la **Introducción General a la Crítica de la Economía Política** de 1857 —que Althusser considerara como el **Discurso del Método** del marxismo— dijo Marx: "La sociedad burguesa es la más compleja y desarrollada organización histórica de la producción. Las categorías que expresan sus condiciones y la comprensión de su organización permiten, al mismo tiempo, comprender la organización y las relaciones de producción de todas las formas de sociedad pasadas, sobre cuyas ruinas y elementos ella fue edificada y cuyos vestigios, aún no superados, continúa arrastrando, a la vez que meros indicios previos han desarrollado en ella su significación plena".

Marx plantea el problema en el terreno de la biología, aunque no necesariamente en los términos del evolucionismo, a pesar de su admiración por Darwin. La anatomía del hombre sería la clave de la anatomía del mono. Los indicios de las formas superiores en las especies animales inferiores pueden ser comprendidos justamente cuando se conoce la forma superior. Sobre la base de estas analogías dirá Marx: "La economía burguesa suministra así la clave de la economía antigua". Marx explicará, entonces, que "la así llamada evolución histórica reposa en general en el hecho de que la última forma considera a las pasadas como otras tantas etapas hacia ella misma". Ahora bien, esto ocurre en virtud de una "autocrítica". Pero tal 'crítica' se concibe a la luz de una nueva analogía que Marx descubre en el terreno religioso: "La religión cristiana fue capaz de ayudar a comprender de una manera objetiva las mitologías

anteriores sólo cuando llegó a estar dispuesta a su propia auto-crítica". Y la analogía prosigue y llega al fondo: "La economía burguesa únicamente llegó a comprender la sociedad feudal, antigua y oriental, cuando comenzó a criticarse a sí misma. Precisamente porque la economía burguesa no se identificó pura y simplemente con el pasado fabricándose mitos, su crítica de las sociedades precedentes, sobre todo del feudalismo, contra el cual tuvo que luchar directamente, fue semejante a la crítica dirigida por el cristianismo contra el paganismo, o también a la del protestantismo contra el catolicismo".

El modo de producción capitalista, la economía y la sociedad burguesa, por consiguiente, no son meros momentos de un proceso histórico, sino el todo que da sentido a sus partes, las cuales en un primer plano aparecen dentro de una "evolución histórica" que llevaría del mundo oriental al mundo antiguo y al feudalismo, para llegar finalmente a la sociedad burguesa. Esta, no obstante, es la forma superior, completa y acabada de todas las otras. El paso hacia ella tiene la forma de una "crítica" que es, en realidad "autocrítica", esto es, autoconciencia. Y el modelo decisivo es la "crítica" que dirige el cristianismo al paganismo y luego el protestantismo al catolicismo. El pensamiento de Marx parece moverse, pues, rigurosamente dentro de los esquemas teológico-filosóficos de un designio fundamental que lleva de Lutero a Hegel.

¿Cuál es la "crítica" de la sociedad burguesa y del modo de producción capitalista que **El Capital** plantea? La sociedad burguesa, el modo de producción capitalista y el capital mismo están atravesados por un vicio radical, por un pecado originario.

Marx lo llama **plusvalía**. Es originario porque ella genera el capital, que es precisamente la clave de este modo de producción. Y es un pecado porque en ella hay una injusticia radical, el despojamiento de lo que pertenece, en definitiva, a la naturaleza misma del hombre, a la vida como circulación entre el hombre y la naturaleza y que es el trabajo, fuente y medida, por eso mismo, de todo valor.

Esa injusticia básica la detecta **El Capital** a partir de un análisis de la mercancía, que es la forma elemental de la riqueza en el sistema de producción capitalista, el cual llega a presentarse, en efecto, "como una inmensa acumulación de mercancías". Pero en la mercancía se lleva a cabo una abstracción del trabajo humano y, por ende, del hombre mismo y de sus obras. En ella no importan ya las cosas mismas y sus usos naturales. El lienzo, la chaqueta, la mesa o la casa, tanto como el hilador, el sastre, el ebanista o el albañil, pasan a indiferenciarse en una pura relación cuantitativa que es "mera aglutinación de trabajo homogéneo". Entonces, del trabajo de un hombre, convertido él mismo en mercancía, se apodera otro hombre, pagando a aquél sólo lo que le mantiene en el flujo

de la circulación de las mercancías, pero despojándole del mayor valor que su trabajo genera, para constituir precisamente el capital. "Una mercancía parece ser a primera vista una cosa trivialmente simple", dice Marx. No obstante, "su análisis pondrá de manifiesto que es una cosa muy truculenta, llena de sutilezas metafísicas y de argucias teológicas". El valor en uso de las cosas nada tiene de misterioso. Sencillamente satisface necesidades humanas, y el hombre, con su trabajo, transforma las sustancias naturales en formas útiles. El trabajo transforma la madera en una mesa, la cual sigue siendo una cosa ordinaria y material para el uso del hombre, que le reconoce tal valor. Pero, dice Marx, "tan pronto como la mesa se convierta en mercancía se transformará de cosa material en cosa suprasensible".

Marx habla, entonces, de un "carácter místico de la mercancía" o también de "el misterio de la forma mercancía", y explica que, "para hallar un proceso análogo", sería necesario trasladarse "a la región nebulosa del mundo religioso". ¿Por qué es así? Porque en la mercancía "una relación social entre los hombres mismos" toma "la forma fantasmal de una relación de cosas". Este "fetichismo", añade Marx, "es inseparable del sistema de producción de mercancías", por lo tanto, de la sociedad burguesa y del capitalismo.

He ahí, pues, una enajenación del hombre, una caída que vicia de raíz la relación social en el sistema de producción capitalista. Pero como éste da la clave de las sociedades precedentes, estaríamos en presencia de una culpa y un mal originales. ¿Cómo no ver aquí la misma escena del pecado y de la enajenación que se representan en la "fe" de Lutero y en el "saber" de Hegel?

A mi entender, el famoso texto del **Prólogo a la Contribución a la Crítica de la Economía Política**, en donde Marx dice que el conjunto de las "relaciones de producción forma la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la que se eleva un edificio jurídico y político, a la que corresponden determinadas formas de conciencia social", de manera que "el modo de producción de la vida material determina el proceso de la vida social, política y espiritual" —texto que contendría algo así como el axioma del "materialismo dialéctico— ha sido entendido de manera demasiado simple. Desde luego, Marx no aclara para nada cuál es esa relación de "estructura-superestructura" (**Urbau**), ni qué significa cuando dice en ese texto que una "determina" (**bedingt**) a la otra. Pienso que tal vez debiera entenderse a la luz de lo que Hegel dice en la **Enciclopedia** y también en la **Filosofía del Derecho**, cuando distingue lo que llama "el sistema de las necesidades" del "Estado", elemento, este último, del Espíritu Absoluto, en tanto aquél lo es de meras relaciones entre individuos. Hegel puso el Estado

por encima, como una superación de la Sociedad Civil y del "sistema de necesidades" que tiene lugar en ella.

Lo que Marx ha querido decir entonces con su tan mentado "materialismo dialéctico", probablemente no sea sino una "inversión" de esa dialéctica para descubrir, como dijera en el Prólogo a la segunda edición de **El Capital**, el "núcleo racional" oculto en una "envoltura mística". Marx no sería, entonces, en este aspecto, sino un liberal, un pensador que despoja al Estado de su preeminencia espiritual, en beneficio del sistema de necesidades en el plano de las relaciones interindividuales.

Sin embargo, hay una diferencia fundamental. Se oye decir a los liberales que si el mercado no produce sus efectos naturalmente beneficiosos es por no ser, realmente, un mercado libre, porque no tiene lugar la 'conurrencia perfecta'. Las interferencias del Estado serían el principal factor perturbador. La tesis de Marx es otra. La mercancía — y, por ende, el mercado— estaría viciada de raíz por una injusticia originaria que el Estado socialista, en una dictadura del proletariado, debe expiar para conducir —en una verdadera utopía liberal— a la final desaparición del Estado y a una sociedad comunista donde bien pudiera decirse que una "mano invisible" hace a cada cual dar en la medida de su capacidad y recibir en la medida de su necesidad, según dijera el **Manifiesto Comunista**.

La "inversión" marxista de la dialéctica hegeliana; el descubrimiento del "núcleo racional" en ella, y el abandono de su "envoltorio místico", es precisamente la "muerte de Dios", el paso de la **Fe** al **Saber**, la conversión de la teología en antropología, de Dios en el hombre. Ahí está el punto de fractura de la moderna cristiandad. El pensamiento de Marx se inserta plenamente en ese complejo y lo reitera proféticamente. Este proceso quizá haya tocado fondo. Así parecen pensarlo Nietzsche, cuando anunciara el advenimiento del nihilismo, y Heidegger cuando habló de la huida de los dioses, la masificación del individuo, la destrucción de la tierra y la sospecha insidiosa hacia todo lo creador, como los rasgos que caracterizan nuestro tiempo.

En una coyuntura así, fuera de desear a la cristiandad ocuparse derechamente del asunto, quizá mediante la realización de un nuevo Concilio, de una reunión ecuménica ahora de teología especulativa que abordara de frente, y con la experiencia de ateísmo acumulada por la cristiandad moderna, la cuestión acerca de Dios mismo y de su naturaleza. Si nos hemos estado moviendo tácitamente en este ámbito, ¿por qué eludirlo? Bien pudiera, pues, el nuevo siglo iniciarse con un nuevo Nicea.