

Ricardo Vicente López

*Una Lectura
Latinoamericana de
Carlos Marx*

Latinoamérica realizó una revisión
crítica de los textos marxistas

Cuadernos de reflexión:

Una mirada liberadora desde los pueblos

Primeras palabras

No cabe ninguna duda de que la caída del Muro de Berlín ha pretendido funcionar, políticamente, como la convalidación definitiva del sistema capitalista y de todo su sistema de ideas, entendiéndose por tal el conjunto de teorías, ideologías, sistemas filosóficos y religiosos que lo avalan y sostienen. Todo ello es la consecuencia de pensar desde criterios que sólo tienen en cuenta los muy cortos plazos de nuestras existencias individuales, es decir, juzgar los acontecimientos históricos desde la temporalidad de los espacios cronológicos personales. Si, por el contrario, adoptamos una postura más distante, pero no descomprometida, respecto de los acontecimientos históricos y políticos en que nos vemos envueltos, si retrocedemos mentalmente tomando perspectiva y analizamos los últimos cuatrocientos o quinientos años de historia occidental, y si colocamos, dentro de ese proceso, estos ultimísimos veinte años, los mismos adquirirán otra dimensión. Este ejercicio mental nos permitirá comprender más en profundidad los mecanismos que no afloran a la superficie pero que, sin embargo, son los resortes y ruedas que ponen en marcha los grandes procesos histórico-sociales. La proximidad con los acontecimientos nos hace ver como importante lo que en realidad no es más que lo más cercano y se nos oculta lo fundamental por no ser inmediato. “Lo esencial es invisible a los ojos”, decía el Principito. Podríamos denominar a esa actitud de mirar lo inmediato como una mirada “periodística” sobre los acontecimientos y procesos históricos, sociales y políticos.

No se nos debe escapar que una cultura de lo superficial y lo inmediato nos empuja en este sentido. Esto no es más que la exacerbación de un modo de pensar los fenómenos sociales, y humanos en general, que hemos heredado de un sistema de pensamiento positivista, que sólo acepta como real aquello que es medible y verificable. Este sistema resalta el valor de lo que define como “real” y arroja el resto al terreno de lo metafísico (de lo que está más allá de lo físico), y por lo tanto, no queda dentro del campo de estudio científico. Siempre entendido en los términos del positivismo, de los hechos positivos, repito lo medible y verificable. Se comprende fácilmente que queda un enorme campo de fenómenos no estudiables dentro de los parámetros establecidos de este modo. Lo social está, en una porción importante, dentro de ese campo. Cuando ese campo queda reducido a los estrechos límites de las imposiciones positivistas, aún de aquellas que adquieren ropajes simuladores, como los que se exhiben en gran parte de las “ciencias sociales”, la comprensión más profunda de los procesos sociales, la intelección del sentido de la historia, la captación del significado humano del acontecer político, la superación de los “por qué” por los “para qué”, se tornan imposibles. Los hechos humanos se ven reducidos a datos, el sentido de la historia a incógnita indescifrable o, peor aún, a pregunta sin sentido. Solamente es aceptable este “aquí y ahora” o el muy corto plazo, en el que se desenvuelve la investigación social.

Cuando propongo una lectura de Marx, desde nuestra situacionalidad americana, estoy invitando al esfuerzo intelectual de superar esta actitud y aptitud mental que queda señalada. A emprender la aventura de releer el genio de ese notable pensador que en su época rompió los marcos intelectuales que lo oprimían, que puso en el ojo de la lupa de su crítica el esquema ideológico de sus contemporáneos y que, si bien no logró superar totalmente ese marco ideológico, fue porque pagó el precio de ser un hijo de la Europa central del siglo XIX. No por ello es menos fecundo su esfuerzo ya que dejó la puerta abierta para seguir el camino emprendido, profundizando y criticando sus conclusiones, como lo hizo él mismo con las que iba elaborando, siempre provisorias y sujetas a la más implacable autocrítica. Pero rescatando una libertad de pensamiento que no podemos ni debemos desaprovechar, porque en ella se manifiesta un compromiso con el hombre, con el trabajador, en su sentido más amplio, con el desposeído. Esto representa, hoy, en nuestra América la obligación de pensar lo humano y lo social desde “la opción preferencial por el pobre”, o en el decir de Madre Teresa, de “los más pobres entre los pobres”. Un pensamiento que aborde la problemática

social y se desentienda de este compromiso es, en el mejor de los casos, cómplice inconsciente de un sistema injusto e inhumano, en el peor de los casos... lo dejo a juicio del lector.

a) *El compromiso ético con el explotado*

Por ello leer a Marx supone ser estrictamente crítico con él, sin perder de vista el sentido que adquiere su propuesta político-filosófica de análisis del sistema capitalista. Aparece entonces un tema nunca superado por las “ciencias sociales”, a pesar de un muy largo debate, respecto de la valoración de los juicios que emiten, a la pretendida avaloratividad, neutralidad del saber científico, y en qué medida debe éste funcionar dentro del pensamiento de la problemática social. Toda discusión que no parta de la declaración explícita de la posición que se adopta, en favor de un punto de vista definido, del compromiso con los valores humanos, éticos, esconderá siempre un compromiso, no explícito, con el orden imperante. Esto que puede parecer una afirmación arbitraria se funda en el hecho, observable a simple vista, de que la estructuración de las sociedades históricas contienen un grado diferente, pero importante, de inequidad. Aceptar este fenómeno como un “dato de la realidad”, desde una pretendida “objetividad” y no dejar asentado la postura que se adopta respecto de este “dato” encubre, bajo la apariencia de esa “objetividad”, un compromiso oscuro con ese “dato”.

Por ello puede observarse cómo la discusión sobre esta problemática no excede el nivel de la descripción de los hechos. Dicho en otros términos, la aceptación de la imposibilidad de las predicciones de los hechos sociales es un modo de aceptar la “novedad histórica”, y al mismo tiempo, la confesión de la aceptación de la imposibilidad de actuar conscientemente sobre esa historia. Equivale a decir que el mecanismo de la historia escapa a la voluntad de los hombres. Si esto es así, entonces, deberemos aceptar que la historia obedece a ciertas “leyes naturales” ajenas a la decisión humana. De ser esto así, entonces, no hay *injusticia* en los hechos sociales, sólo consecuencias “no deseadas” de las leyes que los regulan. Se desresponsabiliza y se desculpabiliza, de este modo, a los actores sociales que son los generadores de las situaciones que padecen las mayorías, por acción u omisión. De allí que se puede comprender cómo, desde esta actitud intelectual ante los hechos sociales, no quede otra alternativa que la mera descripción de los acontecimientos de los que se es simple espectador.

Poner este tema por delante de la lectura latinoamericana de Marx significa descartar las meras aproximaciones “científicas”, “objetivas” a dicha lectura. Significa definir un grado de compromiso con las situaciones imperantes en nuestro continente y con las posibilidades ciertas de su modificación. Significa definir una posición respecto de las acciones humanas en el terreno de la historia y del papel que les toca desempeñar a los hombres en ella. Esta posición siempre es ética, es definirse por las “bondades” o “iniquidades” del sistema. Esto es, sin duda, uno de los aportes que el pensamiento de Marx ha hecho a este tema: colocar al hombre en el centro de la escena y otorgarle un papel protagónico, “desnaturalizar” el proceso social y, por el contrario, desnudar su fundamento humano. Humanizar el proceso histórico-social, porque la alienación no permite ver con toda claridad esta condición. Todo el discurso de Marx, aún en sus expresiones más técnicas, está teñido por una postura ética, por ello son frecuentes sus formulaciones enfáticas, respecto a la situación de los trabajadores. Veamos cómo se expresa cuando hace referencia al proceso de lo que denominó “la acumulación originaria”, proceso de acumulación de capital, de un sector social en detrimento del pueblo:

Abarca toda una serie de métodos violentos, entre los cuales sólo hemos pasado revista aquí, como métodos de acumulación originaria de capital, a los más importantes y memorables. La expropiación

del productor directo se lleva a cabo con el más despiadado vandalismo y bajo el acicate de las pasiones más infames, más sucias, más mezquinas y más odiosas.¹

Esta claro el lenguaje, muy distante de ese otro frío, objetivo, descriptivo, “científico”, que pretende la distancia neutra respecto de los hechos al no tomar partido. Aquí no se ahorran adjetivos, no se limita a decir cómo sucedió, califica constantemente porque su punto de mira es la situación en que queda el hombre de trabajo como resultado del proceso. Es esta la razón por la cual insistía yo en criticar esa pretensión de “objetividad científica” tras la cual se parapetan los economistas. La descripción que no valora, que no califica, aprueba, comparte, avala. El científico social que no se hace cargo de las consecuencias éticas de lo que está investigando convalida con su silencio la explotación que está analizando, sea consciente de ello o no lo sea. Denunciar la injusticia estructural de un sistema social es obligación de todo aquel que se comprometa con lo humano. No se puede callar ante lo que se está viendo, cuando además se lo encubre bajo categorías explicativas como “consecuencias no deseadas”, de la ingenuidad se pasa a la complicidad. Cabe aclarar que cuando utilizo el término ético sigo el sentido que le da Dussel en todos sus escritos. Para poder precisar esa condición epistemológica que coloca al pobre como punto de partida de la reflexión, sostiene:

Ser “pobre” es situarse en un lugar muy preciso en la relación persona-persona. Si la relación persona-naturaleza es productiva, la relación persona-persona es práctica. La relación interpersonal es ética. La relación persona naturaleza es técnica. La relación ética es de bondad o maldad, de virtud o vicio. La relación técnica es de eficiencia o productividad. La relación entre personas es de servicio o respeto del otro o de dominación o alienación del otro. El pecado es una relación práctica, ética. Para que haya un “pobre” es necesario que haya un “rico”.²

La relación del hombre con la naturaleza es una relación “técnica”, entre ambos sólo hay modos de relación que privilegian la utilización mejor que pueda lograrse de los recursos naturales. La relación de los hombres entre sí es, por su misma esencia, una relación “ética”, en ella está planteado siempre, no importan las circunstancias, el tema humano y, por lo tanto, nada puede pensarse ni realizarse al margen de esa condición. Creo conveniente agregar acá unas aclaraciones que formula Paul Ricoeur respecto de las diferencias en la utilización de dos términos, generalmente confundidos: ética y moral. Porque es necesario que tengamos una clara conciencia de la precisión en el manejo de esos términos. No por mera erudición, sino para no enmarañarse en las dificultades ideológicas que, muchas veces, la confusión propone. Dice Ricoeur que hay que colocar:

Por delante de la ley moral: la ética, en el sentido de que la ética sería el lugar del encuentro entre un yo y un tú, fundamento de la libertad que se hace responsabilidad.³

Y para una mayor profundización de lo dicho agrego que esa responsabilidad se realiza en el reconocimiento del “otro” como persona ante la cual el sujeto se hace responsable, dado también que sin el otro el sujeto no podría ser tal. Leamos a Angèle Kremer-Marietti:

Para el sujeto que se constituye, el otro es el significante, es decir, lo que lleva sentido, y aquello sin lo cual el sujeto no existiría. El sujeto, naciendo así moralmente y políticamente -porque en tanto que se refleja en sí mismo es moral; en tanto que se manifiesta es social y político-, es un sujeto que se manifiesta responsable como sujeto de poder.⁴

¹ *El Capital*, op. cit., Tomo I, pág. 610.

² Dussel, Enrique, *Las metáforas teológicas de Marx*, Edit. Verbo Divino, 1993, pág. 191.

³ Citado por Artadi, Juan María, *Razón económica y razón ética*, Edit. Sal Terrae, 1990, pág. 17.

⁴ Citado también por Artadi, *Razón económica y ...*, pág. 18.

Marx ha develado que el capitalismo ha convertido la relación ética en una relación técnica, al convertir al hombre en “recurso productivo”. De allí que toda su investigación sea ética, de desenmascaramiento de la explotación humana, la transfiguración de lo humano en cosa. La cosificación de lo humano. No significa esto que los análisis citados estén en Marx con la misma claridad. Sólo intento mostrar el camino que abrió con sus investigaciones y que hoy, desde nuestra situacionalidad, debe ser leído en esos términos. Desde nuestra realidad latinoamericana es el intento de encontrar nuevamente la razón humana en el acontecer histórico, el sentido destinal de los hombres y, junto a ello, recuperar la esperanza en un mañana diferente, producto de la decisión de los pueblos. Es colocar la política en el centro del pensamiento social (quitándole a esta palabra el sentido partidocrático que adquirió en estos últimos años). Equivale a decir, hacer manifiesto que la mirada hacia el pasado, en su análisis y reflexión, obedece siempre a una posición adoptada en el presente, con proyección hacia un futuro determinado con el que se está comprometido, se confiese o no.

Ese modo de pensamiento es esencialmente político. El pasado, en este esquema, adquiere el carácter de laboratorio experimental, tubo de ensayo de propuestas y proyectos concretados o malogrados de los cuales se debe extraer experiencia. Su estudio se abre a un enorme campo experimental, en el que los hombres han realizado todo aquello que se debe convertir en materia de nuestras reflexiones, intentando descubrir allí los mecanismos y procedimientos mediante los cuales se fueron tejiendo los hilos del devenir social. Frente a este campo no sólo se debe tomar posición ante los resultados que se observan, sino antes, cuando deben definirse los compromisos (que deben ser siempre explícitos para no trampear), aquellos que definen los modelos con los que estamos seleccionando los hechos. Mediante esos modelos definimos qué hechos son relevantes para nuestro estudio y cuáles no. Porque en este terreno nos encontraremos siempre con la advertencia que nos hace Marx respecto de la economía y válida para todo el espacio social: “La investigación científica tiene que luchar en la economía política con enemigos que otras ciencias no conocen. El carácter especial de la materia investigada desencadena contra ella las pasiones más violentas, más mezquinas y más repugnantes que anidan en el pecho humano, las furias del interés privado”⁵.

b) *La influencia político de la caída del Muro*

Quedó dicho en las primeras líneas de este apartado, que la caída del Muro y el correlato del fracaso soviético habían sido presentados como el fracaso del pensamiento de Carlos Marx. En este tipo de afirmaciones queda expuesto el contexto ideológico desde el que se las formula. Es necesario, entonces, tener presente la presión que se ejerce sobre nuestro intelecto y despejar dentro de todo ello la cantidad de prejuicio que genera. Atribuir mecánicamente el resultado del proyecto político soviético a la fuente doctrinaria en la que se inspiró, es cometer el mismo error que acusar a Jesucristo de las aberraciones que llevó a cabo la Inquisición. Esto no debe interpretarse como una justificación de Marx, que lo excluya de la crítica, sino colocar en su debido lugar cada una de las cosas. Es necesario definir en qué medida el Partido Comunista y la burocracia de la Unión Soviética siguieron estrictamente las líneas del pensamiento marxiano. Luego, dentro de ese análisis, cuáles son las ideas atribuibles a Marx que han fracasado, que las hay, y el porqué de ese fracaso. Gran parte de las críticas están dirigidas a las afirmaciones dogmáticas que sustentaron los marxistas-leninistas, que no siempre coinciden con Marx. Partir de la base de que la doctrina, en el estado de elaboración en que se encontraba, era aplicable en cualquier tipo de sociedad, cosa que no parece ser estrictamente una tesis marxiana, obliga a despreciar las variantes histórico-políticas que presenta cada pueblo en particular. Ya quedó dicho por los análisis de Calvez, sobre las reformulaciones que el último Marx estaba haciendo, y que llevó al gran investigador alemán a postergar la publicación de

⁵ *El Capital*, op. cit., Tomo I, pág. 7.

los dos tomos siguientes de su obra fundamental. Del mismo modo, por la revisión de la correspondencia que realizó Dussel, en el Museo Británico, le permite pensar que en Marx se estaba experimentando una revisión seria de algunas de sus tesis; tarea que la muerte impidió que completara. En todo ello se percibe que, su pensamiento profundamente crítico, revisaba constantemente las tesis a las que arribaba.

Todo esto nos coloca en un terreno en el que difícilmente se encuentre planteado el problema para su tratamiento político. La Rusia de principios de siglo estaba lejos de ser el tipo de sociedad ideal pensado por Marx para la revolución socialista que proponía. Todos sus estudios, y así lo afirma en muchas oportunidades, estaban realizados sobre lo que él consideraba la punta de lanza del desarrollo de la sociedad capitalista, la Inglaterra del siglo XIX. Consideraba a este país como el laboratorio de la experiencia más acabada del capitalismo, y la más próxima a las posibilidades de una revolución. Cuando en su madurez comienza a estudiar otras formas de sociedad, y sus estudios históricos lo llevan a investigar otros “modos de producción”, vislumbra que la tesis del desarrollo de la sociedad humana, expuesta en la *Ideología Alemana* (sociedad comunista primitiva-sociedad esclavista-sociedad feudal-sociedad capitalista-sociedad socialista-sociedad comunista), representa con mayor certeza la historia de Europa, y no un esquema de la historia universal, y que, aún aquél, no debería tomarse como un esquema inamovible. Esto, por lo tanto, merecía ser revisado. Como queda dicho, la muerte impidió que avanzara por este camino. “Marx pensaba en sus últimos años que de la experiencia de la *obschina* o comuna rusa primitiva, se podría pasar directamente al socialismo -sin transitar por el proceso capitalista-”⁶ afirma Enrique Dussel, de lo cual se podría suponer que hay un aval teórico en Marx para otra experiencia de socialismo, distinto al modelo soviético. Sin embargo, la actitud de los líderes de la Revolución Rusa, sobre todo Stalin, fueron de una dureza impensable contra esas formas sociales de producción. Las consecuencias fueron las grandes “purgas”, hasta su extinción definitiva y la apropiación estatal de todas esas tierras. Esto no es más que un ejemplo de lo que podría considerarse, desde un punto de vista de la ortodoxia dogmática, como una inadecuación.

Por otra parte, también deben tenerse en cuenta las características específicas de la Rusia de la época, de su pueblo y de su cultura, lo que hubiera exigido una readecuación de las tesis de Marx a ese caso concreto, cosa que no se hizo. El pensamiento de los líderes rusos, con fuertes cargas de pensamiento europeo, llevó a un desconocimiento de la realidad cultural rusa. Lo que caracterizó a la experiencia soviética es un intento exitoso, desde el punto de vista del desarrollo económico; una europeización acelerada para el logro del tránsito por la etapa capitalista, llevada adelante desde el monopolio de la propiedad estatal, y de “modernización” europea en el campo de la cultura, tarea que, por otra parte, que ya había sido iniciada por Pedro I el Grande. El pueblo ruso se vio sometido a una transculturación sistemática para obligarlo a transitar y superar, en el menor tiempo posible, la modernidad ideológica como etapa necesaria, correlato del capitalismo europeo, en su camino hacia el socialismo. No se respetó un camino propio, posible, como el Marx maduro intuyera, partiendo de las formas de organización comunales que caracterizaban a la población campesina, sino que se aceptó dogmáticamente que el capitalismo, económico y cultural, era una etapa ineludible. Por lo tanto el éxito en este intento fue al mismo tiempo su fracaso en la instauración de una nueva sociedad. Es en este sentido, entonces, ante el fracaso de la experiencia soviética (a la que más correctamente correspondería denominar capitalismo de estado), que se podría hablar más de violentación del pensamiento de Marx que subordinación a él.

Dice Nicolás Berdiaev (1874-1948), filósofo ruso y estudioso de su cultura: “Aquí debemos... recordar que los rusos no tuvieron jamás un Renacimiento. Se vieron privados, por un destino desdichado, de la alegría que significó para los otros pueblos ese gran despertar” y agrega poco más adelante “... el hombre

⁶ *La Producción...*, op. cit. pág. 406.

sentía por encima de él el cielo con toda la jerarquía universal y, debajo, el infierno”⁷. La falta de esa experiencia en el pueblo ruso, esta falta de la preparación que le brindó a Europa los tres siglos de modernidad, no podía ser superada por un mero acto de la voluntad del Comité Central del Partido Comunista. El pueblo ruso, en su enorme mayoría campesino, no había despertado a esa conciencia de infinitud, de omnipotencia, que llevó a los europeos a emprender la aventura del desarrollo de la producción que les dio la experiencia capitalista. Berdiaev define al hombre ruso con estas palabras: “... existe en (él) una irresistible atracción por lo irracional, por la libertad anárquica, por el sufrimiento. Que no tiende necesariamente hacia el éxito. Que su carácter arbitrario le hace preferir en todo momento sufrir. Que no se aviene a una organización racional de la vida...” en otras palabras, nada más lejos del burgués moderno⁸. Un pueblo con esas características exigía una reelaboración política del pensamiento marxiano que partiera de las especificidades de esa cultura. No fue lo que se hizo. Reside allí una parte muy importante del fracaso de ese “socialismo real”. Tal vez la definición de competir con el coloso capitalista, los Estados Unidos, en el terreno militar, sea la razón del camino elegido y la razón del gran fracaso final. Y esta definición encuentre en el aislamiento político y económico su causa.

Las críticas que se le han hecho a Marx, partiendo del fracaso económico soviético, son críticas que se sostienen en el pensamiento económico liberal. Los economistas liberales comparten con los dogmáticos marxistas los mismos fundamentos ideológicos que critican. Hablan un mismo idioma, son tan materialistas los unos como los otros. No ponen en duda la validez universal de los sistemas económicos, es decir, su aplicabilidad a cualquier pueblo y cultura. Así lo sostiene el liberalismo y lo lleva a la práctica con el capitalismo, en su última etapa “salvaje”, fundamentalmente por su versión neoliberal. Tanto el dogmatismo soviético, en su versión del pensamiento marxista, como el economicismo liberal y neoliberal, parten del supuesto de que la economía es un saber “científico” (interpretando por tal lo que ya quedó planteado respecto del positivismo), por lo tanto un saber de verdades universales, que puede y debe ser aplicado desde su universalidad. Es esta universalidad un error de concepción⁹, científico y político, que impide comprender que cada cultura es una unidad individual con personalidad propia que exige un tratamiento adecuado. En ello se funda la pretensión de una lectura latinoamericana. Las nefastas consecuencias de ignorar esta verdad evidente ha llevado, tanto a uno como al otro, a arrasar las culturas autóctonas en pos de objetivos falsamente científicos, que esconden propósitos políticos no confesables.

El marxismo soviético, por su rigidez y su ceguera, no tiene nada que envidiarle al neoliberalismo hoy reinante. El primero, tras la apariencia de perseguir la emancipación de la clase obrera, condenó al pueblo ruso a soportar una de las más duras tiranías. El neoliberalismo, en la búsqueda de la libertad económica, somete al hambre y a la miseria a las dos terceras partes de la población del planeta. Planteado en estos términos, pretendo demostrar que la crítica a Marx cuando parte del fundamento ideológico del materialismo, filosóficamente burdo, critica en él lo mismo que defiende en su propio terreno, como ya quedó expresado. Más aún, no puede hacérsele cargo de lo que no ha sido consecuencia de su doctrina, sino de un proyecto político ajeno a su pensamiento, con una experiencia dolorosa para el pueblo ruso, pero que respondió a una concepción de la revolución que no respetó la médula del pensamiento de Marx, que fue su humanismo. Sin embargo, se debe aceptar que, aunque interpretadas erróneamente, muchas de las tesis del alemán dieron, en su aplicación parte de esos resultados.

Es importante que quede claro este concepto; de no estarlo nos enredamos en una maraña ideológica que impide el rescate del legado del gran pensador. Somos de este modo víctimas de un juego que pretende,

⁷ Berdiaev, Nicolás, *El Espíritu de Dostoievsky*, Carlos Lohlé Editor. 1978. pág. 35.

⁸ Consultar mi trabajo *Los orígenes del capitalismo moderno*, publicado en la página http://ricardovicentelopez.com.ar/?page_id=2.

como dije más arriba, enterrar presurosamente un modo de pensar que, con sus errores y limitaciones, abrió una nueva etapa del pensamiento social. También he tratado, en las primeras páginas, de señalar la necesidad de partir de una autocrítica ideológica que abra caminos hacia un modo de pensar lo humano, que no fragmente la unidad de lo pensado, extraviándose en vericuetos formales y metodológicos que diluyen y oscurecen el objeto humano. La fragmentación de lo humano en especialidades disciplinarias hace el mismo efecto que aquellos anatomistas del siglo XVIII que hurgaban en los cadáveres en busca del alma. La fragmentación del pensamiento en el terreno de lo humano obliga a tratar con un objeto teórico, no con el hombre mismo. Ese objeto teórico será todo aquello que los métodos aplicados nos muestren, menos una persona humana y su vida real. Este concepto de persona, inaprehensible desde las categorías de la ciencia positivista, debe ser el eje central de toda discusión con Marx. Sólo desde allí podremos rescatar para nuestra experiencia, de hombres de la tierra americana, lo mejor de la herencia de este notable pensador.

La crítica a Marx formulada desde la economía, reduciendo a Marx a la categoría de economista, logra su objeto con sólo haber dejado esta premisa asentada, si es posible reducir todo su pensamiento y encorsetarlo en los estrechos límites de lo económico, el resto de la crítica es nada más que consecuencia de este logro. Lo económico es nada más que una manifestación del quehacer humano, no su fundamento. Además económico en Marx no quiere decir lo que ha significado a partir de la economía neoclásica, como tampoco tenía el mismo significado para los clásicos ingleses. Sólo para esta última mitad del siglo el concepto de economía ha adquirido la independencia y autonomía que hoy exhibe, y se ha recortado sobre el resto de lo social con pretensiones autofundantes. El hecho de haber abandonado su denominación de “economía política”, que no es meramente terminológico, demuestra su ambición autonomizante al reducir lo político a la mera implementación. Por ello es hoy dable oír hablar de políticas económicas y no de economía política. Es en este aspecto de ser política lo que la relaciona con la actividad social, dentro de la cual encuentra su marco de realidad. Cuando lo político se convierte en un “supuesto” (sub=debajo, lo que está puesto debajo) y como tal no se lo explicita, queda encubierto lo que debería estar definido previamente. La universalidad de la que hablaba antes es uno de esos supuestos, como no se lo enuncia claramente no da lugar a la discusión sobre el particular que merecería.

Precisamente, en lo que hoy denominamos económico, dentro de un lenguaje que ya ha ganado consenso general, que parece quedar claro para todos de qué estamos hablando, se debe afirmar que el pensamiento de Marx hace aportes interesantísimos. Ronda por aquí la cuestión de las predicciones sobre el “futuro del capitalismo”, pero dejemos para un poco más adelante su tratamiento. Ahora veamos el punto en que se para nuestro pensador para sostener sus tesis. No voy a hacer un análisis detallado de su estudio, expresado en *El Capital*, porque sería demasiado tedioso, lo que interesa para esta lectura latinoamericana es el punto de partida ético desde el que encara su investigación. Toda la problemática está atravesada por la intención de encontrar las explicaciones a la situación de empobrecimiento en que se encuentra, en su época, la clase trabajadora. Para lo cual va a intentar, a lo largo de su obra fundamental, mostrar los mecanismos mediante los cuales el sistema capitalista funciona a partir del hecho de acumular utilidades extraídas del trabajo no remunerado, el plus-trabajo. Radica, en esta particular faceta, toda la acusación que descarga sobre la perversidad del sistema.

⁹ Consultar mi trabajo *El marco cultural del pensamiento político moderno*, publicado en la página http://ricardovicentelopez.com.ar/?page_id=2.

c) *El encubrimiento de la explotación del trabajo*

Esta especial relación entre el capitalista, como comprador de la fuerza de trabajo, y el trabajador, como el vendedor, nos introduce en un terreno de pensamiento apto para la lectura desde América. Dentro del estado social que muestra una sobreoferta de mano de obra respecto de las necesidades del capital, que se daba en el siglo XIX y hoy está agravado por el desplazamiento que realiza la robótica en la demanda de trabajo humano, más el hecho, que agrava la acusación ética, de convertir esa mano de obra en mercancía, sometida a la ley de la oferta y la demanda, la mano de obra es pagada cada vez menos. Agreguemos que esa oferta y demanda de mano de obra debemos ubicarla, ahora, dentro de un mercado que juega en un plano internacional (globalización mediante). Por lo cual el salario de la región menos favorecida ejerce presión sobre el resto de los salarios del mundo por la fácil volatilidad del capital: este nivel de la remuneración es uno de los factores que deciden al capital donde va a invertir (no agrego acá, para no complicar el análisis, el tema de la flexibilización de las condiciones de trabajo, estrechamente ligado a lo visto). Un mercado que ha colocado a la mano de obra en las mismas condiciones de cualquier otra mercadería, somete al trabajador a las condiciones más duras. Postergo acá la cuestión de la alienación para retomarla después. Un conocedor del pensamiento de Marx, como lo es Dussel, afirma:

Toda la potencia del capitalismo -con respecto a los otros modos de producción de la riqueza- es este “juego sucio” ideológico que permite el capital; el que en el nivel superficial de la circulación presenta la relación capital-trabajo como intercambio igual, y en el nivel profundo y real de la producción coacciona, fuerza, violenta al trabajador a establecer un intercambio desigual.¹⁰

Esta desigualdad reside en las condiciones en que se encuentran, en el mercado de trabajo, el trabajador y el capital. La consecuencia de esa situación desigual es que el trabajador se ve obligado a aceptar como paga por las horas de trabajo, que cada vez son más por el mismo dinero, un salario que apenas cubre sus necesidades elementales, de él y su familia. La disminución del salario se va a acumular como utilidad extra del capital. En los *Grundrisse* afirma Marx conceptos que ya hemos leído en la primera parte de este trabajo, pero que conviene ser recordados acá, por la actualidad de sus contenidos:

Si el obrero sólo necesita media jornada de trabajo para vivir un día entero, sólo necesita, para que subsista su existencia como obrero, trabajar medio día. La segunda mitad de la jornada laboral es trabajo forzado, plus-trabajo. Lo que desde el punto de vista del capital se presenta como plusvalor, desde el punto de vista del obrero se presenta exactamente como plus-trabajo por encima de su necesidad como obrero, o sea, por encima de su necesidad inmediata para el mantenimiento de su condición vital.¹¹

De estas palabras se desprende un concepto importantísimo para una sana comprensión del pensamiento antropológico de nuestro pensador, tantas veces tan mal interpretado. El obrero como tal, en su calidad de obrero, no es lo mismo para Marx, que el obrero en su calidad de persona. Cuando se le ha achacado que reduce el hombre a una mercancía en el mercado se está entendiendo mal a nuestro pensador. No es él el que lo reduce, él es el que denuncia este hecho cotidiano del mercado capitalista. En su calidad de obrero su función se reduce a suministrar su fuerza de trabajo al proceso productivo, en esa función, no tiene nombre ni identidad, es sólo una pieza del sistema industrial. En su calidad de persona no está considerado por el sistema. Esto puede observarse en el uso que los tratadistas hacen en los trabajos sobre la materia, hablan con todo impudor del hombre como un “recurso”, denominando al factor trabajo “recursos humanos”. En este caso quién es el más inhumano quien denuncia o quien hace uso del

¹⁰ La producción... , op. cit., pág. 164.

¹¹ Citado por Dussel, *La producción...* , op. cit., pág. 165.

“recurso”. La complejidad del tema radica en que el trabajador no es consciente de esta situación, él no sabe que entrega plustrabajo, simplemente sabe que su salario es magro y apenas le alcanza para sobrevivir. Volvamos a Dussel:

El “plustrabajo” que el obrero entrega al capital -en el nivel profundo- es percibido como un contrato justo de intercambio igual. El capital en-cubre el plustrabajo no pagado dentro del salario. Allí se encuentra “el surgimiento del valor” como plusvalor...¹²

El trabajo asalariado es un mecanismo por el cual el trabajador recibe como pago un monto igual a sus necesidades básicas de supervivencia, esto en la medida en que la explotación no siga apretando, puesto que podría cambiar al obrero que no consiguiera sobrevivir por otro, dada la sobreoferta existente, y sin eufemismos algo de esto está ocurriendo con la desprotección laboral. Ese monto recibido aparece en el nivel de la superficie, como dice Dussel, como retribución por el trabajo realizado pero es, en el nivel más profundo, sólo una parte de la retribución que debería recibir. Cobra por el trabajo realizado, pero no cobra el plustrabajo entregado. Este es el secreto del sistema capitalista que Marx reveló, secreto intrínseco al sistema, estructural a su modo de ser. Por lo tanto, la totalidad del sistema funciona de este modo. Por ello nuestra situación de ser parte del sistema globalizado no nos permite ser ajenos a esta explotación. Esto es más grave hoy que a principio de siglo, por la deserción del estado regulador que legislaba sobre las condiciones de trabajo. Lo que nos queda de esta reflexión es que el centro de la motivación marxiana reside, en su búsqueda de los niveles más profundos del sistema, en la develación de las condiciones de explotación inhumana, es decir su preocupación por el más débil. Aquí está, a mi entender, el punto de partida ético de sus investigaciones. No sólo quiere saber cómo funciona el sistema capitalista para una descripción, lo más real posible de sus mecanismos, ésta es nada más que una etapa para mostrar, sobre todo al trabajador para que tome conciencia, lo que está oculto en el contrato asalariado.

El punto de partida señalado, podría decirse en terminología más técnica, el lugar epistemológico de su investigación económica, es el hombre y dentro de él, el trabajador por su condición de explotado. En los países centrales, en la primera mitad de este siglo, como efecto de la organización de los trabajadores en sindicatos, éstos presentaron una fuerza compacta mediante la cual se logró una redistribución de esa plusvalía, de la que obtuvieron una parte mayor. Por otra parte, la aparición de la experiencia soviética significó un alerta al sistema capitalista sobre las posibilidades revolucionarias que creaba una explotación extrema. Esto creó la ilusión de que el sistema, en la medida que iba creciendo y madurando, comenzaba a mostrar un rostro más humano y estaba más dispuesto a repartir riquezas. Esta situación encubría una verdad que apareció más tarde, a partir de la *Segunda Guerra*, en toda su desnudez. Algunos investigadores comenzaron a extender el análisis propuesto por Marx al contexto del mercado mundial. Así se logró descubrir que, el reparto de la plusvalía que el sistema realizaba en los países centrales, provenía de la plusvalía extra que el capital obtenía en la explotación de las colonias del Tercer Mundo. De una manera encubierta para los trabajadores del “centro” del sistema, ellos se estaban beneficiando con la participación, en complicidad inconsciente, en la explotación de los pueblos periféricos, lugar al que se había trasladado la explotación capitalista. Los grandes sindicatos de los países altamente industrializados funcionaron, durante un largo tiempo, como socios menores de los grandes capitalistas. La AFL-CIO norteamericana es un ejemplo de lo dicho.

El derrumbe del bloque soviético quitó al sistema capitalista un fantasma que lo atemorizaba. Muchas de las medidas de política laboral interna de los países industriales eran sopesadas y pensadas dentro del marco de la guerra fría internacional, el bloque soviético funcionó como barrera de contención de la voracidad capitalista. Esto puede leerse en las palabras de un miembro conspicuo del establishment norteamericano, Lester Thurow, quien asegura que esos dos factores combinados, los sindicatos más el

¹² *La producción...*, op. cit., pág. 166.

bloque soviético, fueron una valla de freno del sistema¹³. Su desaparición abrió un cauce, hasta entonces contenido. Hoy la situación de los países centrales, sobre todo los E.E.U.U., son una muestra clara de la verificación de las tesis de Marx. Los salarios están bajando, las condiciones de trabajo están empeorando, por la falta de frenos políticos, no económicos, que muestran al sistema en la plenitud de su funcionamiento, en su cara más siniestra. La euforia de un capitalismo distribuidor de la riqueza se diluyeron. El “capitalismo salvaje” volvió a mostrar sus garras, escondidas por casi más de medio siglo. En muchos aspectos, hoy puede decirse que el sistema retrocedió a los términos planteados en la segunda mitad del siglo XIX.

d) *La concentración del capital*

Dentro de ese mismo proceso en el que se desata el salvajismo del capital, podemos distinguir uno de sus componentes que hoy estamos observando en toda su crueldad: la concentración del capital. En los finales del siglo XVIII y comienzos del XIX se vivía dentro de un cuadro de dispersión de la propiedad capitalista, muchos empresarios de los más variados rubros se distribuían el mercado del capital. Sobre esta situación social se elaboró la doctrina de la competencia capitalista, elevada a verdad dogmática por nuestros sesudos economistas. Sin embargo, ya a mitad del siglo pasado advertía Marx que la libre competencia sólo era una etapa de la acumulación capitalista, puesto que la lógica de la acumulación pasaría de la etapa de la expropiación de los pequeños productores libres (que se desarrolló durante los siglos XVII y XVIII, en Europa, a campesinos y a artesanos) a la etapa de la fagocitación de los capitalistas entre ellos, en la cual los más fuertes irían desplazando a los más débiles. Este pronóstico de Marx fue criticado por incumplido por parte de la intelectualidad liberal. Hoy podemos ver, y en esto no es necesario más que leer los diarios, que la concentración ha adquirido ribetes trágicos. Informes del Banco Mundial dan cuenta de una concentración de la riqueza en pocas manos, como nunca había conocido la historia del hombre. Cuando trata el tema de la acumulación del capital dice Marx:

Ahora, ya no se trata de expropiar al obrero independiente, sino de expropiar al capitalista explotador de numerosos obreros. Esta expropiación la lleva a cabo el juego de las leyes inmanentes de la propia producción capitalista, la centralización de los capitales. Cada capitalista quita del medio a otros muchos... Conforme disminuye progresivamente el número de magnates capitalistas que usurpan y monopolizan este proceso de transformación, crece la masa de la miseria, de la opresión, la esclavización, de la degeneración de la explotación...¹⁴

La concentración del capital en pocas manos, proceso que hoy podemos observar en toda su virulencia, no es una patología, una desviación del sistema, una “consecuencia no deseada”, es la expresión de su propia esencia. La expropiación que está en el origen, y que da lugar a la formación de masas de dinero que posibilitan el inicio del sistema capitalista, es parte constitutiva esencial del sistema. Por lo tanto, lo que hoy experimentamos es la expresión más concentrada del proceso. Esto no puede ser denominado pronóstico o profecía. Marx lo deducía de la lógica interna del desenvolvimiento del sistema, por ello habla de “leyes inmanentes de la propia producción capitalista”. El mirar por debajo de la superficie le permitió ver, con toda claridad, lo que a otros les llevó mucho más tiempo, o no vieron nunca. América Latina, como parte integrante del sistema, pero como región marginal padece las consecuencias de lo visto en mayor medida que las regiones centrales del sistema. En esa misma página hace sí una profecía que también ha dado mucho que hablar: el estallido del sistema capitalista, por las contradicciones internas

¹³ Consultar sobre el tema mi trabajo *El capitalismo en la etapa de la globalización*, EDIUNS, 1998, pág. 33.

¹⁴ *El Capital*, op. cit., Tomo I, pág. 611.

que va acumulando. Ya ha hablado de que la concentración del capital y el empobrecimiento de los trabajadores van a ir achicando el lado de la demanda de mercancías, por imposibilidad de compra. En esos términos pareciera un proceso mecánico, ajeno a la voluntad de los hombres. Pero veamos como lo dice acá, continuando la frase de la cita anterior:

... pero crece también la rebeldía de la clase obrera, cada vez más numerosa y más disciplinada, más unida y más organizada por el mecanismo del mismo proceso capitalista de producción. El monopolio del capital se convierte en grillete del régimen de producción que ha florecido con él y bajo él. La concentración de los medios de producción y la socialización del trabajo llegan a un punto en que son incompatibles con su envoltura capitalista. Esta salta hecha añicos. Le llega la hora a la propiedad privada capitalista. Los expropiadores son expropiados.

Debemos aclarar el uso de “socialización del trabajo” porque puede llamar a engaño. Marx llama al proceso de apropiación del pequeño artesano y campesino la socialización del trabajo, puesto que de producir en pequeñas unidades separadas privadas pasan a producir concentradamente en grandes plantas como asalariados. A este tipo de producción, en que se encuentran los productores en un mismo lugar, lo denomina social. Veamos, entonces, lo que afirma. Es evidente que exhibe un optimismo enorme en el avance de la organización de los trabajadores. Éste se cumplió hasta la década del setenta, en que las organizaciones de trabajadores mostraron en todo el mundo el poder acumulado. La crisis del petróleo actuó como bisagra histórica, que abrió cauce en los ochenta a un juego del capital financiero de dimensiones no conocidas y, al mismo tiempo, la revolución tecnológica de la informática comenzó a eliminar puestos de trabajo, creando una desocupación de proporciones no previstas pocos años antes. Estos componentes del sistema no fueron previstos por Marx. Pero ¿ello quita validez al diagnóstico de que la concentración lleva un rumbo dramático, o casi trágico, para el propio sistema? Es posible que todavía no haya llegado al epicentro del proceso, pero la misma lógica nos dice que, si sigue concentrándose a ese ritmo y sigue desplazando trabajadores al sector de lo que hoy se llama “los excluidos”, cuesta pensar cómo puede seguir funcionando. ¿A quién va a vender la masa de productos que lanza al mercado? ¿No se parece esta situación a la crisis de 1929? Crisis que se la calificó como de superproducción, que en realidad fue una crisis de infraconsumo. Es lo mismo, pero visto del lado de la demanda que revela lo más profundo de la verdad de lo ocurrido.

Quiero, además, destacar en la cita anterior que el énfasis está puesto en la “rebeldía de la clase obrera”. Esto le otorga, en el proceso que anuncia, el protagonismo histórico a la clase obrera, tal como él lo veía. Que hoy no pueda decirse que es la clase obrera organizada el factor desencadenante ni el sujeto histórico del cambio, por las razones que ya he expuesto, no quita el tono humano que tiene el cambio socio-histórico en el pensamiento de Marx. Esto nos está hablando del humanismo en que se desenvuelven sus tesis. No hay un fatalismo estructural que, por sus propias leyes produzca el cambio. Es la “rebeldía”, es decir, la toma de conciencia de los explotados la que da una respuesta para intentar terminar con esa explotación. Es el hombre, puesto siempre en el centro del escenario, quien actúa. Esto desmiente el materialismo mecanicista que le achacan sus críticos. Son los hombres los que pueden modificar las condiciones imperantes, como fueron otros hombres, los capitalistas los que produjeron este estado de cosas. Por otra parte debe entenderse que en algunas de las afirmaciones de Marx, respecto de sucesos futuros, son sus deseos y esperanzas lo que lo mueven a hacer ciertas afirmaciones. Con respecto a su profecía de que “los expropiadores son expropiados” vale la pena leer las palabras con que José Ignacio González Faus, teólogo jesuita, quien contesta de este modo:

... lo que Marx pretendió demostrar es que el capitalismo es injusto, inhumano e irracional. Nunca quiso demostrar que el socialismo fuese mejor. Por eso la obra de Marx se titula El Capital, pero no se titula El Socialismo: porque Marx habla más de aquel que de éste. Otra cosa es que -más allá de las demostraciones- el que hace un diagnóstico quede obligado a buscar caminos de salida. Y en

este sentido Marx elabora un proyecto que consiste en la negación de las negatividades detectadas en el capitalismo, con la esperanza concomitante de que ese proyecto será mejor, pero sin convertir eso en el *objeto de su demostración*.¹⁵

La necesidad de encontrar salidas posibles a la explotación capitalista ha llevado a Marx a formular algunas de sus hipótesis que, en un hombre perteneciente a un siglo fuertemente cientificista y estando él influido por ese espíritu de época, no encontró más camino que hacerlo dentro del marco del pensamiento científico. La ciencia era el “gran oráculo de su tiempo”, dice González Faus. Por ello es necesario desbrozar de lo científico lo que corresponde a sus esperanzas. Por ello una cosa es cuando llega a una conclusión que se desprende de la lógica del análisis y otra, cuando arriesga tesis esperanzadas. De aquí el jesuita saca la siguiente enseñanza:

Tuvo... la penetración (Marx) suficiente como para sospechar o adivinar que aquel estado de cosas tenía que cambiar. Pero las ciencias sociales no predeterminan el futuro. Y por eso Marx no acertó ni imaginó la dirección del cambio, cosa que ocurre siempre que interviene una multitud de libertades humanas. Así, por ejemplo: la constatación marxiana de una contradicción insalvable entre cada vez más producción y cada vez menos capacidad de consumo era exacta... Por eso hay que añadir que no es una descripción positiva, sino la mera expresión de un afán racional y humano. Yo pienso que, como mera expresión de un afán racional y humano, el delineamiento de Marx es absolutamente válido...¹⁶

Estas reflexiones nos posibilitan colocarnos con libertad de espíritu frente a Marx, de modo de poder repensar sus tesis desde nuestro contexto actual. Y, paralelamente, reflexionar sobre un tema no muy bien comprendido como lo es la estructura mental que Marx propone en sus reflexiones. Esta estructura tiene particularidades interesantísimas, pero de una índole tal que sus lectores más minuciosos no han percibido el trasfondo en el que se recorta. Tal vez, la discusión con la “cientificidad” de su tiempo y el eco de esa polémica en nuestro siglo, no permitió reconocer la matriz del pensamiento que proponía este filósofo.

e) *El concepto de ciencia en Marx y su relación con la teología*

Esta diferenciación que ha hecho González Faus, entre lo que se puede afirmar desde el punto de vista científico y lo que se aventura como hipótesis no probada, es de mucha utilidad para ese cometido. El pensamiento latinoamericano ha aportado profundidad en este terreno. La diferenciación de planos de análisis que permiten deslindar espacios de pensamiento, sin que ello desnaturalice la unidad del objeto pensado ni permita la autonomización de temas que adquieran de ese modo valor propio, es un paso enorme hacia adelante. Otorgar a la ciencia su valor, todo su valor, pero no hacer de ella la fuente de todo saber. Por ello sigue afirmando que:

Yo creo que el infantilismo de las predicciones de Marx... no vuelve falsos sus análisis: simplemente confirma eso tan sabido de que la ciencia es para decirnos lo que pasa, pero no para decirnos lo que va a pasar, mientras esto no haya sido revalidado por la experimentación.¹⁷

Tenemos acá una serie de conclusiones muy útiles, que deberían ser leídas por muchos de nuestros “cientistas sociales”, que nos presentan como “explicación” lo que no es más que “descripción”. Por una parte, el determinar las causas permitiría predecir efectos similares ante causas parecidas, por la otra, sólo dice, muestra, afirma, que está sucediendo algo. Aparece, entonces, un tema muy difícil pero, a riesgo de

¹⁵ González Faus, Jose Ignacio, *El engaño de un capitalismo aceptable*, Edit. Sal Terrae, 1983, pág. 31.

¹⁶ *El engaño de...*, op. cit., pág. 59.

¹⁷ *El engaño de...*, op. cit., pág. 93.

que no sea totalmente comprendido, voy a avanzar algunos trazos generales sobre él: el concepto de ciencia en Marx. Para ello voy a seguir a Dussel que ha trabajado el tema en profundidad. Nosotros estamos habituados a hablar de ciencia en los términos del paradigma de la física¹⁸, del que se deduce un modelo del modo de hacer y pensar la ciencia. Es a este concepto de ciencia al que se refiere González Faus.

En cambio en Marx nos enfrentamos a una idea de ciencia muy distinta, más próxima a Hegel, de allí su dificultad. Leamos como lo expone Dussel:

La ciencia y lo racional son para Marx: a) la crítica trascendental, fundamental, de la matriz de toda la economía política posible (particularmente la economía política capitalista); b) el desarrollo del concepto de trabajo vivo en general (y en especial del trabajo objetivado como capital), sin saltos, lógicamente; c) la constitución de las categorías, las mínimas pero las necesarias para permitir un sistema explicativo de toda la economía posible (particularmente la economía política capitalista); d) la aclaración ética de toda la economía posible (que siempre debe remitirse al trabajo vivo); e) la conciencia del proletariado (función práctico-política revolucionaria, objetiva)¹⁹

No es sencillo entrar en esta problemática epistemológica. Mi intención es señalar algunos rasgos que pone Dussel como elementos constitutivos de la ciencia de Marx. En el punto a) nos dice que es una crítica a los fundamentos de la economía capitalista, equivale a decir, que todo el entramado de esta ciencia difiere de la economía hoy dominante porque no se queda en el nivel de lo descriptivo, sino que en ese segundo nivel, por “debajo de la superficie”, apunta a desentrañar los mecanismos del sistema. En el punto b) va a desarrollar el concepto de “trabajo vivo”, el trabajo del trabajador siendo éste, en su humanidad, en su ser persona, el factor más importante del sistema y, fundamentalmente, en cuanto crea “valor” que valoriza el capital al “objetivarse”, al realizarse materialmente en la mercancía, posibilitando la circulación del dinero acumulando la plusvalía. En el punto c) la intención de crear nuevas categorías de pensamiento (plusvalía, plustrabajo, fetichismo, etc.) que abren un horizonte más amplio y más esclarecedor de la verdad del capitalismo. En el d) la descripción y la denuncia ética de lo que esconde el sistema de explotación, recubierto de la forma “trabajo asalariado”. Y en el último, e) plantearse los caminos posibles de esclarecer la conciencia del trabajador en su condición de explotado, cosificado y sujeto histórico del cambio proclamado.

Cuando Marx se refiere a la economía política de su tiempo, resalta el hecho de que ésta no había intentado todavía “explicar” esos mecanismos profundos que quedaron señalados. Ya hemos leído que en 1844 decía en los *Manuscritos* que “La economía política parte del hecho de la propiedad privada. *No nos lo explica*” (subrayado mío) porque acepta la existencia de esa categoría como un fenómeno natural de la sociedad humana, la propiedad privada se da como un hecho connatural a lo humano. Este modo de trabajar intelectualmente se apoya en una situación histórica pero le niega su historicidad, la propiedad ha existido siempre y, en tanto tal, nada puede decirse sobre ello. Intentar alterar la forma de la propiedad es atentar contra la existencia de la sociedad misma. Marx puede hablar de la existencia histórica de la propiedad porque conoce el Antiguo Testamento en el que se habla de una propiedad común a todos, la de la tierra²⁰ entre otras. En cambio la economía política acepta la forma de la propiedad burguesa como inalterable. “Expresa el proceso material de la propiedad privada -en realidad la describe- en fórmulas generales y abstractas, que en seguida adquieren para ella valor de *leyes*. No *comprende* estas leyes, es decir, no muestra de qué modo derivan de la esencia de la propiedad privada. La economía política no nos

¹⁸ Consultar mi trabajo *El marco cultural del pensamiento político moderno*, publicado en la página http://ricardovicentelopez.com.ar/?page_id=2.

¹⁹ Dussel, Enrique, *Hacia un Marx desconocido*, Edit. Siglo XXI, 1988, pág. 286.

²⁰ Ver mi trabajo *El pensamiento cristiano frente al capitalismo*, op. cit.

suministra explicación alguna acerca de la razón de la separación entre trabajo y capital y entre capital y tierra”, tal como Marx lo ha hecho al tratar el tema de la acumulación originaria del capital²¹.

Por eso reprocha y advierte “No hagamos como el economista que, cuando desea explicar algo, se coloca en un estado originario íntegramente fabricado. Esa clase de estado originario nada explica. No hace más que relegar el problema a un claroscuro lejano y nebuloso”. Y acusa a esos economistas de proceder como los teólogos de su época que “explican el origen del mal por el pecado original, es decir, suponen un hecho, en forma histórica, lo mismo que deberían explicar”²². Los teólogos, mucho tiempo después, han aceptado que los hechos narrados en la Biblia no eran necesariamente “hechos históricos”. Pero la acusación, en su momento, era correcta. Por ello Marx opone a la ciencia económica de su tiempo (y a la de hoy) otra ciencia, en la que se puede afirmar que lo ético es consubstancial al sistema de pensamiento. Es una ciencia que se mueve dentro del marco de lo racional, intentando develar todo lo que queda oculto a la simple descripción del mercado. Por ello aquella referencia, ya analizada, del “oculto” lugar del taller industrial, contra la “superficialidad” de la actividad del mercado. Las categorías de esta ciencia han hecho posible hablar de una “teoría de la dependencia”, en la que queda al descubierto como muchas de las categorías de Marx son muy útiles, para revelar cómo la explotación se hace extensiva a la relación entre países centrales y países periféricos. También cómo la plusvalía es una categoría apta para el análisis de esa misma relación en la creación de plusvalor exportado al país central.

Voy a arriesgar, acá, una tesis que tiene una cierta osadía pero que creo será útil para aclarar algunos equívocos. Con esto que propongo me parece que puede quedar más claro la relación entre el pensamiento de Marx y la Teología de la Liberación. La ciencia que Marx propone y, como ya quedó dicho, se separa del concepto de ciencia de la modernidad, tiene contornos muy similares a la ciencia teológica. Vuelva a leerse más detenidamente lo dicho más arriba por Dussel. Es cierto que, y aquí reside la dificultad de este planteo, la *cientificidad* de la teología es un criterio aceptado casi únicamente entre los teólogos profesionales. La razón que yo veo para esto es que, desde el paradigma de ciencia de la física, no hay posibilidad de aceptar como ciencia nada que escape a las restricciones impuestas por el paradigma²³. Todo el mundo intelectual está fuertemente impregnado por un modelo de racionalidad, que se torna excluyente de cualquier otro, colocando todo pensamiento que no responda a sus cánones dentro del espacio de lo “irracional”. Pero hay otras racionalidades, también producto de la experiencia, entendiéndose esta como experiencia vital, experiencia que se extrae de la “praxis social”. Es a este tipo de praxis que corresponde otro tipo de racionalidad, no por ello menos racional, ni menos real. Juan M. Artadi afirma:

El mundo científico, como lo concibe el neopositivismo, no tiene acceso a esta dimensión de la praxis. Pero nadie puede pretender excluirla de la realidad humana rechazándola hacia la esfera de lo irracional y privado. Se da una racionalidad no científica y, sin embargo, humana y real... no puede olvidar el horizonte histórico y humano en el que opera.²⁴

No puede decirse que Marx responde totalmente a este esquema de racionalidad. Hay en él momentos fuertemente científicos y otros en los que se asoma a un modo de pensar más acorde a este pensamiento. Carlos Marx desborda el paradigma de su tiempo, revolucionándolo desde dentro, por las exigencias que sus planteos contienen. Por la creatividad que agrega al pensamiento social de su época, con la postulación de categorías que posibilitan dar cuenta con mayor profundidad de la realidad estudiada; por el

²¹ Como dato ilustrativo. Las encíclicas “Laborem Excercens” y “Centesimus Annus” de Juan Pablo II, utilizan las categorías explicativas de esa separación que Marx acusa a la economía de ignorar.

²² Todas las citas del párrafo corresponden a los *Manuscritos...*, op. cit., págs 108-9.

²³ Remito nuevamente a mi trabajo *El marco cultural del pensamiento político moderno*, publicado en la página http://ricardovicentelopez.com.ar/?page_id=2.

²⁴ *Razón económica y razón ética*, pág. 19.

compromiso previo con la ética al asumir una posición de defensa del hombre explotado; por contener todo su razonamiento una teleología, es decir, un pensamiento que remite a un tiempo de realización de la utopía (la sociedad comunista); propone un modo de elaborar la ciencia muy similar a los que se pueden leer en los autores de la Teología de la Liberación. En los dos casos, el modelo de ciencia sobre el que se plasma la investigación es el mismo. Elaborar categorías lógicas que son el resultado de la reflexión sobre la práctica social es común a ambos.

Las críticas que antes leíamos, que le hace Marx a los economistas que actúan como los teólogos, hoy las podemos leer en un teólogo de la liberación, como Juan Luis Segundo, palabras que tienen una resonancia parecida. Si el teólogo tradicional remite siempre a un pasado y a la *revelación* y deduce escolásticamente de allí la verdad de hoy, el primero debe mirar la realidad social de hoy, escuchar la palabra de las ciencias sociales, luego interpretar todo ello a luz de la *revelación*. El teólogo académico trabaja sólo por deducción, el otro no desprecia la verdad revelada, como no podría ser de otro modo en un teólogo cristiano, pero para interpretarla debe partir de la valoración de las luchas populares. La verdad que contiene la palabra de la Escritura adquiere profundidad a través de la experiencia de la *liberación*. Dice Segundo:

La diferencia fundamental, por lo tanto, entre un teólogo académico y un teólogo de la liberación, está en que este último se ve obligado a cada paso a poner juntas las disciplinas que le abren el pasado y las disciplinas que le explican el presente, y ello en la elaboración de la teología, esto es, en su intento de interpretar la palabra de Dios dirigida a nosotros, hoy y aquí... Vamos a tratar de mostrar que este método que pretende relacionar, tratándose de la palabra de Dios, el pasado con el presente, exige una metodología especial que vamos a llamar... círculo hermenéutico... el continuo cambio en nuestra interpretación de la Biblia en función de los continuos cambios de nuestra realidad presente, tanto individual como social.²⁵

La acusación al teólogo tradicional que hace Marx, no tiene cabida dentro de la teología de la Liberación. Ya no hay un pasado remoto, imaginado como histórico. Hay una observación y un compromiso con la realidad social y, dentro de ella, con el pobre. Para esta observación, *experimentación* de la realidad de hoy, se vale de las disciplinas sociales, allí entran a jugar las categorías socio-analíticas que le dirán del estado de esa situación. Esas categorías, para ser utilizadas por esa forma de teología, deberán responder a la realidad analizada, deberán ser fruto de la praxis de esa realidad. Deberán crearse categorías que den cuenta de la situación específica de dependencia y de explotación imperial, como causa de la pobreza de los pueblos. Se está, entonces, operando dentro del modelo de ciencia de Marx. Tanto en éste como en la Teología de la Liberación se piensa e investiga dentro de un modelo de ciencia (o de teología) similar. El primero tiene un sujeto histórico trascendente divinizado, absoluto, quien será el constructor del reino comunista (el cielo en la tierra): el proletariado internacional, postulado no demostrado, que funciona como un *a priori* puesto por la *fe antropológica* en su existencia revolucionaria. El segundo coloca la trascendencia absoluta en la persona de Dios, como categoría intelectual de las mismas características.

Otro filósofo y teólogo, no encuadrado en la Teología de la Liberación, el francés Claude Tresmontant, plantea de otro modo el mismo problema, pero sus afirmaciones nos son de utilidad para seguir pensando la misma relación. Si la ciencia, en sentido restringido moderno, es el conocimiento de la realidad a partir de la *experimentación* y *verificación*, entendida ambas en el sentido también restrictivo, el conocimiento racional que se puede elaborar a partir de ellas es denominado por Tresmontant: filosofía:

Llamamos filosofía el análisis racional de lo que es, de todo lo que se ofrece a nuestra experiencia, sin excluir nada... Todo lo que se ofrezca a nuestra experiencia debe pasar a ser objeto de un

²⁵ Segundo, Juan Luis, *Liberación de la teología*, Ediciones Carlos Lohlé, 1975, pág. 12.

análisis racional y crítico. ¿Qué es entonces la teología? Es el conocimiento, también racional, de la información que Dios creador ha comunicado a la humanidad para seguir así creándola y acabarla con el consentimiento y la cooperación de ésta.²⁶

Si leemos atentamente a Marx se podrá encontrar, a lo largo de su trabajo, la misma manera de tratar toda esa problemática que la que se desprende de estas definiciones. Debemos ser capaces de no dejarnos entrapar por los términos que se utilizan, ni por los títulos que se le coloque a la materia tratada. Si se llama ciencia o filosofía al material que se está trabajando depende, muchas veces, más del uso de la terminología que a diferencias específicas. Por ejemplo, dice Tresmontant:

Aristóteles era un experimentador, un naturalista, un hombre de experiencia y un filósofo de la experiencia. Él pensaba, al igual que nosotros (Tresmontant), que el análisis filosófico debe partir de un dato experimental, de ser posible investigado científicamente. Así, en diversos terrenos, utilizó este método con éxito...²⁷

Aquí debemos advertir que el uso de los términos “experimentador” no corresponde, en rigor, a lo hoy se denomina dentro de las ciencias físicas del mismo modo. Si el análisis filosófico “debe partir de un dato experimental”, gran parte de lo hoy llamamos filosofía no sería considerada tal. Con esto quiero significar que no debemos dejarnos llevar por lo que, en principio, nos parece que la palabra dice, sino tratar de descubrir qué es lo que nos quiere decir el autor. Toda la crítica de Marx a la filosofía, por momentos de rechazo total, no se compatibiliza con la lectura de lo que él ha escrito, en su mayor parte filosofía estricta. Aquí nos encontramos, entonces, con la peculiaridad de las condiciones en que Marx piensa, contra una filosofía puramente especulativa, herencia de Hegel, que dominaba el ambiente intelectual en que se movía nuestro pensador. Cuando Marx dice filosofía, debemos leer, filosofía idealista alemana. Cuando Marx dice ciencia, debemos leer, ciencia en el sentido más arriba explicado. Cuando Marx dice teología, debemos leer, la teología luterana y católica de su época, estrechamente ligada al poder explotador burgués. Una teología que privilegiaba la vida ultraterrena y despreciaba el sufrimiento social, como un paso necesario para la salvación, una teología que avalaba el *status quo* imperante. “El opio del pueblo” es perfectamente comprensible en esos términos.

Lo afirmado recién no puede condecir con la siguiente aseveración de Tresmontant:

Es absurdo partir de la “fe” o de “la palabra de Dios” sin haber llegado a establecer previamente que realmente existe un ser que puede ser llamado Dios, y que Dios ha hablado... La relación entre filosofía y teología es, pues, la siguiente. Un dato objetivo resultado de la experiencia, el hecho hebreo (se refiere a la historia del pueblo hebreo), contiene en sí mismo una información. Hay que comprobar en primer lugar la calidad de dicha fuente, el origen radical de esta información. Una vez efectuada dicha comprobación, se puede abordar entonces el contenido, lo que enseña este hecho hebreo.²⁸

Si Marx hubiera podido leer este tipo de afirmaciones hubiera entablado su polémica en otros términos, no digo que hubiera estado de acuerdo, no lo hubiera estado, pero su crítica debería haber aceptado otro punto de partida. Otro tanto se puede decir si Marx hubiera podido leer a Gustavo Gutiérrez cuando sostiene que:

²⁶ Tresmontant, Claude, *Ciencias del universo y problemas metafísicos*, Edit. Herder, 1978, pág.179.

²⁷ *Ciencias del universo...* , op. cit., pág. 23.

²⁸ *Ciencias del universo...* , op. cit., pág.188.

La teología es reflexión, actitud crítica... (por lo tanto) la teología viene después. Es acto segundo. Puede decirse de la teología lo que afirmaba Hegel de la filosofía: sólo se levanta en el crepúsculo...²⁹

Es decir, la teología es una reflexión última, viene después de la experiencia social y personal y reconoce todas las reflexiones anteriores, filosóficas, científicas, experienciales de vida, etc., como base de esta actitud crítica final. En este sentido, creo yo, por la metodología elaborada después de un largo estudio de la teología cristiana y hebrea, por la concepción de ciencia que de allí se deduce, Carlos Marx está muy próximo a cualquier pensamiento que parta de estas mismas premisas. No es que la Teología de la Liberación se entregó tan fácilmente a Marx, se encontró pensando en un mismo campo epistemológico y su diálogo se hizo, por ello, mucho más fructífero. Es la teología de Marx, no detectada ni investigada suficientemente, lo que no permitió comprender las coincidencias. Pretendo decir que la estructura intelectual, desde la cual Marx aborda su reflexión sobre la problemática humana, es de una matriz similar a la que corresponde a gran parte de la reflexión teológica. No estoy diciendo que Marx sea un teólogo, digo que hace una teología negativa, porque los temas, los modos, la metodología, la manera de plantear la creación de categorías para su análisis son muy próximos al estilo teológico. No en vano un pensador fino como el ruso Berdiaev sostenía que el socialismo de origen marxista era, en realidad, una religión laica.

f) *El humanismo de Marx*

Este es uno de los temas más duramente debatidos, el humanismo marxiano. La famosa frase de la *Ideología Alemana*, ya vista cuando traté *La crítica de la filosofía alemana*³⁰, que afirma que lo que los hombres "... son coincide, por consiguiente, con su producción, tanto lo que producen como con el modo como producen", como cuando afirma que "no es la conciencia la que determina la vida de los hombres sino que es la vida la que determina su conciencia" llevó a leer allí una desvalorización de lo humano. Lo que afirma Marx, y debe tenerse en cuenta que está discutiendo con la filosofía de su época, de allí los acentos y los énfasis, que no existe una conciencia previa a la vida misma que disponga qué cosa va a ser el hombre. En este punto el monismo de Marx es coincidente con toda la tradición hebrea y cristiana de los primeros Padres, tradición que después fue muy fuertemente influida por el neoplatonismo que introdujo la dualidad de cuerpo y alma. Marx, siguiendo a Hegel va a sostener la unidad de todo lo real que lo lleva a formular lo humano en los términos vistos. Es la vida misma en su accionar (en su producir, que debe ser entendido en el sentido más amplio que abarca a la totalidad de la actividad humana, y no en el restringido de la economía actual) la que va a ir acondicionando las formas que va a adquirir la conciencia. No es que la conciencia sea un producto residual de la materia, ésta y conciencia en la vida humana no son sino dos modos de hacer referencia a lo mismo. Es la unidad de lo real mencionada y que Ignacio Ellacuría sostiene en su trabajo:

...la unidad real del todo, que es también la tesis que aquí se va a defender, como supuesto para determinar después cómo ha de caracterizarse ese todo. Estos dos autores son Hegel y Marx, más unidos de lo que se admite por su aceptación de la unidad de lo real que separados por sus presuntas interpretaciones idealistas o materialistas... La tesis que más tarde se va a proponer recoge planteamientos hegelianos y marxistas. Pero es que, además, ambos, cada uno a su manera, entienden que el objeto de la filosofía es realmente uno solo por la sencilla razón de que la realidad toda forma una sola unidad y que la filosofía no es sino la conceptualización racional y

²⁹ Gutiérrez, Gustavo, *Teología de la Liberación. Perspectivas*, Edit. Sígueme, 1972, pág. 35.

³⁰ Volver a leer en este trabajo la pág. 15 y siguientes.

totalizante de esa unidad de realidad que es ya en sí misma una unidad real y no puramente conceptual.³¹

Son, por demás, útiles en este momento las palabras de un filósofo y teólogo jesuita como Ellacuría para despejar las dudas sobre este supuesto burdo materialismo de Marx, que negaría la espiritualidad de lo humano. Las críticas las vamos a ver al entrar en el terreno específico de la teología en el cual sí se pueden marcar las diferencias, éstas serán tratadas en el próximo apartado. Volvamos a lo humano. Ellacuría hace un largo recorrido desde los orígenes del hombre para identificar aquellas notas de lo específicamente humano³², a partir de ellas se puede colocar el tema en su verdadero terreno. Ello lo lleva a Ellacuría a afirmar:

La habilidad del hombre es así el resultado de la naturaleza y de la historia y muestra, por lo pronto, la perfecta continuidad entre lo biológico y lo psíquico, entre la naturaleza y la historia. Aunque no todo lo biológico es estrictamente psíquico ni todo lo natural histórico, no podrá darse psiquismo sin estructuras biológicas bien determinadas ni podrá darse historia sin una naturaleza bien precisa. En el hombre todo lo biológico es psíquico y todo lo psíquico es biológico, pero igualmente en la humanidad todo lo natural es histórico y todo lo histórico es natural. Claro que en ambos casos el “es” no implica identificación, sino estricta unidad estructural.³³

¿Es este lenguaje materialista en el sentido en que se lo acusa a Marx? En todo caso es tan materialista el uno como el otro, depende de qué estemos diciendo cuando decimos materialismo. Las críticas formuladas contra Marx fueron hechas desde una concepción dualista del hombre y de la historia, por ello la facilidad con que se leyó en sus palabras una “animalización” del hombre que lejos estaba del pensamiento del genial alemán. Por ello recurrí al pensamiento de un teólogo, latinoamericano por adopción, a quien no se lo puede acusar de marxista. Aunque esto no pueda afirmarse definitivamente, no faltan los que ven “comunistas” detrás de cualquier reivindicación del hombre. Y lo afirmado respecto del hombre debe hacerse extensivo a la historia y a sus cambios. Nos enfrentamos, también acá, a otras de esas frases que han sido leídas fuera de contexto por los muchos que leen a comentaristas y no los textos directos de Marx. En la Introducción General a la Economía Política dice “El modo de producción de la vida material determina el proceso de la vida social, política y espiritual en general”³⁴. De allí que los cambios producidos en dicha base material condicionarán los cambios en el resto de la estructura social. Martín Buber (1878-1965) le da y no le da razón a Marx:

En esta su visión del poder de la vida social Marx tiene y no tiene razón. Tiene razón porque, en efecto, es la vida social, como toda vida, la que engendra las fuerzas que podrán renovarla. Pero no tiene razón, porque la vida humana, a la que pertenece la social, se diferencia de todos los demás géneros de vida porque en ella quien decide es una fuerza diferente de todas las demás fuerzas: se diferencia, en efecto, de ellas porque no representa una cantidad sino que da a conocer la medida de su potencia en la acción misma. Y depende de la dirección y potencia de esta fuerza la medida en que podrán actuar las fuerzas renovadoras de la vida, y también si no habrán de convertirse, por el contrario, en fuerzas destructoras.³⁵

Buber critica la veta romántica de Marx y su excesivo optimismo en el hombre, lo que lo lleva a ver el proceso histórico como un camino hacia la emancipación humana, sin tropiezos. Por ello Buber nos recuerda que esa potencia puede ser utilizada en cualquier dirección. Hoy las dificultades ecológicas, como

³¹ Ellacuría, Ignacio, *Filosofía de la realidad histórica*, Edit. Trotta, 1991, pág. 19.

³² Consultar Serralunga, Fabiola, “Desarrollo de la conciencia”, ficha de la cátedra.

³³ *Filosofía de la ...*, op. cit., pág. 86.

³⁴ Volver a leer en este trabajo págs. 41 y siguientes.

³⁵ Buber, Martín, *Qué es el hombre*, Edit. F.C.E., 1970, pág. 52.

ejemplo, hablan de ello. Volvamos a leer al teólogo jesuita, en lo que respecta al trabajo humano como generador de cambios en el hombre:

Nada de esto obsta, sin embargo, para poder ver en el trabajo uno de los factores más importantes en la evolución de la especie humana tanto a través de los primeros tipos como ya dentro del tipo del homo habilis o del homo sapiens: la creación de utensillos y de instrumentos no sólo va haciendo cada vez más posible una vida humana, sino que, además, ha podido significar de hecho uno de los mecanismos más importantes a la hora del desarrollo morfológico de las propias estructuras cerebrales.³⁶

De aquí Ellacuría va a pasar a afirmar que el trabajo humano es el verdadero creador de valor, en total concordancia con la tesis de Marx, como él mismo lo va a decir, es el creador de toda la existencia mundanal. El hombre produciendo sus medios de vida (producción que es de carácter social necesariamente) se produce a sí mismo y produce el mundo en que vive, su actividad es la base de los cambios que se producen en la sociedad. Por ello sostiene que para una comprensión más acabada de todo lo expuesto en este punto “Se necesita aquí también una conceptualización más sutil de lo que es la naturaleza y de lo que es la materialidad de la actividad productiva humana”. Por ello cuando afirma Marx que es la base productiva de la vida material la que produce los cambios, no está diciendo que la materia por sí misma cambie y que con sus cambios mecánicamente cambie el hombre y sus relaciones sociales, está diciendo que los hombres al trabajar, al producir sus medios de vida en el sentido más amplio y totalizador, cambian ellos, y con sus cambios se transforma el mundo en que viven como consecuencia de su actividad social. Entonces, se entiende la afirmación de Ellacuría sobre una “conceptualización más sutil” para comprender lo que Marx sostiene.

Esta acentuación colocada en lo social, como actividad colectiva, y productora del orden estructural de la vida humana también es analizada por Juan Luis Segundo. En este caso el punto de mira se centra en la actividad del hombre como transformadora de lo histórico. Señala este autor que ya el joven Marx hacía una crítica a la filosofía alemana en sus *Tesis sobre Feuerbach*, y en la número XI decía aquello tan mencionado de que “los filósofos no han hecho más que *interpretar* de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de *transformarlo*”. Esto está indicando la actitud con que el filósofo alemán emprendió sus investigaciones. Lo que llama la atención del jesuita es que en la tesis número III Marx apunta su crítica contra lo que se le critica a él, un materialismo burdo, lo que desmentiría que el investigador alemán pudiera adherir a esa línea de pensamiento:

Por de pronto, en la primera de sus tesis, Marx opone lo que es objeto de la contemplación o teoría a lo que sería el resultado de la acción o praxis. Es notable que, con esta oposición, Marx condena no el idealismo, sino el materialismo, es decir, la tentativa de “explicar” la realidad como fruto de mecanismos materiales (tesis III). Conocer tal interpretación de lo real sólo podría dar lugar o sentido a una actitud contemplativa y, por ende, conservadora. Y, desde ese punto de vista fundamental, Marx entiende que el contencioso realismo vs. idealismo es un problema artificial: “El litigio sobre la realidad o irrealidad de un pensamiento aislado de la práctica es un problema escolástico”... Para Marx, la actividad sólo es real cuando es práctica, cuando no admite la realidad como es ni se limita a contemplarla, sino que le da vuelta para que se adapte a lo que el hombre quiere que sea.³⁷

Otro jesuita, Juan Alfaro, también va a decir su palabra sobre Marx y su pensamiento. Sobre su humanismo tiene una opinión profunda, porque no lo niega, sino que lleva su crítica a la esencia del tema. El ateísmo que conlleva una afirmación tan tajante como la del pensador alemán propone un humanismo

³⁶ *Filosofía de la...*, op. cit., pág. 118.

³⁷ Segundo, Juan Luis, *¿Qué mundo? ¿Qué hombre? ¿Qué Dios?*, Edit. Sal Terrae, 1993, pág. 94.

que deja huérfano al hombre ante la trascendencia. Por ello afirma que el humanismo de Marx, al quedarse dentro del ámbito de la terrenalidad y sostener que su liberación es una tarea exclusivamente hecha por el hombre, se mueve dentro de un “humanismo” que adquiere contornos de “naturalismo”. Plantea una escatología terrena que elimina la vida más allá de la muerte, todo se realiza en la historia. Aquí vuelve a resonar la ingenuidad que le atribuye Buber. Leamos a Alfaro:

Durante el largo período de sus escritos (1843-1883), su pensamiento se ha centrado en el hombre, es decir, en su situación actual de alienación y en su plena autocreación venidera: un humanismo nuevo cuyo primado corresponde a la praxis de la autoliberación y de la autogénesis del hombre. De este humanismo nuevo surge una forma nueva de ateísmo, a saber, la eliminación práctica definitiva de la cuestión de Dios: el hombre nuevo venidero, plenamente autorrealizado, hará prácticamente imposible la cuestión de Dios misma.³⁸

Por ello dice Segundo que, de todos modos el humanismo de Marx tiene raíz judeo-cristiana, y esto se trasluce en todo su pensamiento (no olvidar lo dicho sobre su intento de acceder a la cátedra de teología):

No es menester decir que la tradición cristiana, también presente en Marx, es negada, de modo explícito, en su ateísmo. Ello, sin embargo, no quiere decir que éste escape a elementos cristianos vagos, vehiculados por la cultura general de su época.³⁹

Queda por decir, para no hacer más largo este apartado, que la categoría de alienación que Marx reelabora de Hegel, ofrece ricas posibilidades al pensamiento Americano. Cuando la producción de la vida le es expropiada al hombre, se vuelve extraña por ser ajena, sin que alcance a comprender las razones de su extrañamiento. La expropiación de los productos del trabajo, mediante los cuales la vida se sostiene, equivale a la expropiación de la vida. Habitar un mundo de productos, en su sentido más amplio eso es el mundo del hombre, un mundo hecho por él, y enfrentar esos productos (ese mundo) como ajenos, convierte al hombre en un extraño dentro de su propio mundo, mundo que lo siente como “de otros”; esto, que ya fue visto⁴⁰. Tiene una estrecha relación en nuestra América con el extrañamiento cultural. Todo lo que elabora Marx, las categorías que decía Dussel eran necesarias para la comprensión de la realidad social miradas ahora desde la ciencia de Marx, es de muy útil aplicación para comprender la cultura en América Latina. Desde el proceso de la colonización española y, sobre todo, a partir de la colonización cultural que el liberalismo inglés llevó a cabo a partir de comienzos del siglo XIX, las dificultades para el reencuentro del hombre americano con la raíz de su ser está en estrecha relación con el extrañamiento a que se ve sometido el ser americano. El momento en que la “intelectualidad portuaria” asume las categorías del pensamiento europeo, hace que desde ellas sea imposible la comprensión de lo autóctono, convertido en lo “bárbaro”. La contradicción civilización-barbarie explica la imposibilidad de esa intelectualidad de sintetizar conceptualmente lo que la práctica socio-histórica ya había hecho. El *Martín Fierro* pasará a ser la denuncia de ese proceso de extrañamiento.

g) *Las metáforas teológicas de Marx*

En este apartado quiero, a modo de curiosidad intelectual, mostrar como la teología tan criticada por Marx se le colaba en sus escritos. O pensado de otro modo, como sus conocimientos teológicos les fueron útiles para elaborar categorías de pensamiento, que pudieran dar cuenta acabada de todos los matices que desde otro lenguaje no le era posible abarcar. Quiero, además, dejar aclarado que tomo el título de este

³⁸ Alfaro, Juan, *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios*, Edit. Sígueme, 1989, pág. 157.

³⁹ *¿Qué mundo?...*, op. cit. pág. 95.

⁴⁰ Volver a leer en este trabajo págs. 24 y siguientes.

apartado de un libro de Enrique Dussel, quien bajo ese título aporta el material que brevemente voy a mostrar acá. La riqueza de contenidos que el lenguaje teológico tiene son una fuente importante para la elaboración de categorías, por ello “Marx no dejará entonces de lado las ‘metáforas’ o ‘mitologías’ populares, ya que manifiestan una potencia artística que no hay que desperdiciar”, dice Dussel y agrega:

Marx muestra la analogía entre el mundo religioso articulado al capitalismo y el mundo económico, teniendo en común un mismo mecanismo ideológico que Marx denominaba “fetichismo”... (citando a Marx, continúa) “De ahí que para hallar una analogía pertinente debamos buscar amparo en las nebulosas comarcas del mundo religioso. En éste, los productos de la mente humana parecen figuras autónomas, dotadas de vida propia, en relación unas con otras y con los hombres. Otro tanto ocurre en el mundo de las mercancías con los productos de la mano humana. A esto llamo el fetichismo que se adhiere a los productos del trabajo...” Ese carácter fetichista del mundo de las mercancías se origina... en la peculiar índole social del trabajo que produce mercancías.⁴¹

La analogía teológica corresponde a lo que encontraba Marx en su Alemania de mitad de siglo pasado. Una Alemania fuertemente luterana y dogmática. Esto no disculpa a Marx de su ateísmo y de su incompreensión de la buena teología, lo ubica en su contexto histórico, del cual extrae sus metáforas. De todos modos es muy interesante que en un tratado de economía política, *El Capital*, aparezca este tipo de terminología, lo que salvo en Marx, no es de uso corriente. Más adelante Dussel insiste con esta categoría porque advierte que, en general, en el tratamiento que han hecho los especialistas han reducido el uso a algunas partes de *El Capital*, cuando, según él, atraviesa la totalidad del pensamiento marxiano:

Por lo general, al tratarse el carácter fetichista en Marx, se hace referencia exclusiva a tres “lugares” donde se trata el asunto: el fetichismo de la mercancía, del dinero y del capital. No se tiene sin embargo conciencia de que la cuestión es mucho más esencial, ya que es necesario recorrer la totalidad del discurso de Marx. Es decir, el carácter fetichista, por ser un modo del capital *en totalidad*, toca no sólo el capital en general, sino igualmente cada una de sus determinaciones... Es una crítica ontológica (o en su consideración fetichista *como* “absoluto”) completa del capital.⁴²

El fetichismo, entonces, no hace referencia a un aspecto de la producción capitalista, sino a la existencia del capital como tal. Su pretensión de absoluto de la sociedad capitalista, del que todo depende y respecto del cual todo se relativiza, lo convierte en casi Dios, se diviniza y en esa condición convierte la totalidad de las partes en dependientes del absoluto “capital”. Funcionaría de este modo como “forma” religiosa. En su condición de tal encierra todos los misterios como el, tan celosamente guardado, de la producción del “valor”. Más adelante Dussel hace una síntesis de la tesis de Marx, exponiendo la clara muestra de que Marx ha asimilado inteligentemente el vaciamiento de la libertad de la persona (negación del libre albedrío), y por ende de la persona en tanto tal, que ha sido llevado a cabo por obra de la teología luterana. Su interpretación de los artilugios de la producción capitalista, le permiten afirmar el mecanismo de negación de lo humano que contiene. Lo expone en estos términos:

La negación del otro, del trabajo vivo en su carnalidad (abstractamente), y de la comunidad de personas como lugar de producción (concretamente), permite la constitución del capital; y esto por un doble movimiento. Por una parte, el otro, el pobre, el trabajador como exterioridad, es negado y subsumido en el capital como asalariado. Por otra parte, en concreto y por disolución de los anteriores modos de apropiación y producción, el trabajador, aislado de su comunidad de origen, es subsumido individual y privadamente por el capital. Su trabajo, ahora privado, individual y abstracto (subjektivamente), produce un producto abstracto, privado *para el intercambio* en el mercado (objetivamente), no para el uso de la comunidad... El carácter “social” -término negativo y que indica

⁴¹ *Las metáforas...*, op. cit., pág. 85.

⁴² *Las metáforas...*, op. cit., pág. 95.

la perversión de la relación- mercancía le viene dado por la no-comunidad del intercambio en el mercado; y la “socialidad” de la mercancía “socializa” a los productores aislados. El productor es “social” porque vuelca en un mercado y recibe del mercado su socialidad.⁴³

Sin duda es un párrafo difícil, vamos a intentar comprenderlo en detalle. El trabajador es una persona ante sí, ante su familia y ante sus conocidos, pero en cuanto se convierte en asalariado es sólo el portador de su fuerza de trabajo, ya vendida en el mercado, por lo tanto, tampoco dueño de ella. Es una pieza del mecanismo de la producción. Queda negado como persona y como perteneciente a una “comunidad de origen”, a su pertenencia, a su raíz, comunidad de personas que también es negada como tal (téngase en cuenta que es en la comunidad, en el encuentro de los rostros frente a frente, en ese reconocimiento mutuo, el momento en que la persona es tal para sí y para los otros). Al convertirse en asalariado, en aquel que vendió su fuerza de trabajo, pasa a formar parte del capital, se convirtió en capital, por lo que debe rendir dividendos: la plusvalía. Al hablar de la eliminación de “otros modos de apropiación” está haciendo referencia a la eliminación de modos de producción comunitarios, en los cuales el productor, produciendo, era reconocido como persona y la comunidad de producción funcionaba como el encuentro, y el reconocimiento, de las personas. No existe ahora ni la comunidad ni la persona, ambos han sido negados en su existencia por el capital.

Su trabajo como productor es, ahora, un trabajo abstracto, como parte de un mecanismo del cual es sólo una pieza, en el que no habrá reconocimiento de la obra personal realizada y que, por otra parte, lo producido no es para uso de las personas de su comunidad, sino para un mercado de intercambios, en el que los productos sin relación con el productor, se relacionan entre ellos, abstractamente, a partir de su condición de mercancía, relación que se realiza abstractamente, a través del dinero. Esta relación en el seno del mercado es una relación social entre productos, en la que el mercado da su carácter de social, como encuentro, es una socialidad abstracta, ajena y extraña. Se completa así el círculo de la negación de la persona del trabajador. Este vaciamiento de la persona por obra del capital, proyecta la creatividad de la producción a una región ajena al hombre. No es el trabajo humano el que crea el valor, es el capital el que lo hace. Esta región “nebulosa” es el “cielo” del capital. El reconocimiento de su existencia como persona sólo lo recibe de su carácter de trabajador y su humanidad se la debe a la socialidad que le presta el mercado. En una sociedad planteada en esos términos, lo humano sólo se reconoce en su abstracción de ser un aportador de productos al intercambio del mercado. Esto puede verificarse en nuestra vida cotidiana, transida por los valores burgueses, en la pregunta que se le hace a la persona desconocida “¿a qué se dedica?” (de qué trabaja, qué produce) de esa función recibe su condición de ser social.

Es el capital, con su presencia, el que otorga el “ser” de la existencia humana, porque el que no es asalariado no tiene reconocimiento de su ser, no existe para el capital. Se muestra así la entidad divina que ha adquirido el capital, en su absolutización negadora de todo lo “otro”. En este nivel profundo, ontológico, aparece, y esto es lo que descubre Marx, el carácter religioso (re-ligare) de la sociedad capitalista. En el altar de ese templo está el dios “dinero”, cuyo poder absoluto, da el ser de la existencia. Pero el poder del dios “dinero”, que como papel moneda nada vale, no contiene valor en su consistencia física, vale por lo que “representa”, como “imagen” del poder que está detrás de él, funciona como fetiche, es portador de un poder que no le pertenece. Ahora veremos este paso. Habíamos visto⁴⁴ el proceso mediante el cual el trabajo humano otorga valor a la mercancía, no reconocido por su productor y convertido en valor de la mercancía por su identidad de tal. Este proceso de metamorfosis por el cual el valor entregado, por obra del trabajo humano (por la cantidad de horas necesarias para producirlo), pasaba a ser, mágicamente, “valor de

⁴³ *Las metáforas...*, op. cit., pág.101.

⁴⁴ Releer en este trabajo págs. 29 y siguientes.

cambio” y obtenía su reconocimiento en el mercado, en el momento del cambio, Marx lo denominó “fetichismo”. Leamos, una vez más, a Dussel:

Pero téngase en cuenta que si se atribuye a las cosas mismas el valor, independientemente del trabajo humano que las produce en su valor, y de su intercambiabilidad, es porque, antes, su fundamento ha sido absolutizado: la auto-posición del valor del capital como totalidad sin relación externa a sí mismo. La auto-posición del valor en la esencia del capital es el origen y fundamento de la atribución del valor a las mercancías como cualidades naturales inherentes a su constitución propia, autónoma, “cósica”... Pero es el carácter fetichista del capital lo que funda el carácter fetichista de la mercancía. En la *forma* mercancía aparece el carácter fetichista del capital (su fundamento, esencia, identidad que se auto-afirma como *absoluto*).⁴⁵

Y continúa con este razonamiento en la página siguiente, dando un paso más, que nos abre a la comprensión, nada sencilla, de los mecanismos teológicos ocultos en la existencia del capital como fetiche, como religión laica:

Este valor, como esencia última del capital, se torna un fetiche: hecho por la mano del hombre - como los baales o ídolos que criticaban los profetas de Israel- ya que no es sino trabajo humano objetivado acumulado, que se ha tornado un Poder autónomo, autonomizado, que comienza a tener todos los atributos de un “dios”: sujeto autocreador desde la nada, eterno, infinito en el espacio (destruyendo todas las barreras hasta llegar al mercado mundial), poder civilizador, fuente de libertad e igualdad, divinidad providente.⁴⁶

Soy consciente de las dificultades que presenta toda la argumentación expuesta por Dussel. Por lo tanto comprendo el esfuerzo que debe hacer el lector para poder seguir cada paso del desarrollo de este pensamiento. Pero creo que la importancia del paso que da Dussel, posibilitado por la profundidad del análisis de Marx en *El Capital*, es una excelente muestra de las posibilidades de avanzar críticamente por los caminos abiertos por el gran pensador alemán. Por otra parte, posibilita abrirse a la reflexión de los por qué la sociedad moderna, capitalista, que aparece como atea, formalmente atea, cuando en realidad es religiosa. Su religiosidad mundana no se muestra como tal, pero no por ello deja de negar toda otra religiosidad, no admite “ateos” de “su” religión y, como toda religiosidad, define como falsa a toda otra y falsos sus dioses. El supuesto ateísmo de esta sociedad esconde la verdad más profunda de ser, en realidad, una religiosidad, por ello el supuesto ateísmo es tan intenso, tan incrédulo de otra religiosidad, porque es un ateísmo religioso. Y si bien este tema no está tratado puntualmente y totalmente desarrollado en Marx, él no dejó de intuir la importancia que adquiriría en la cuestión del capital. Alguien que ha estudiado minuciosamente al autor de *El Capital*, revisado todos sus manuscritos, las diferentes redacciones que tuvo esa gran obra, como lo es Dussel, puede decir con toda autoridad:

Este continuo referirse Marx al fetichismo, con terminología y contenidos religiosos, no puede ser tomado a la ligera, como si fuera algo así como el fruto de su sentido del humor -que ciertamente Marx tenía en sumo grado-. Se trata, nada menos, que de una acabada y completa descripción de lo que él llamaba desde La cuestión judía la “religión secular”, “mundana” o “cotidiana”. Esta religión, paradójicamente, era aquel campo aparentemente secular que los profetas críticos de Israel incluían en el “campo religioso”. Marx realiza, en sentido estricto, una crítica religiosa de la economía política, es decir, descubre los mecanismos de la dominación del capitalismo como estructuras fetichistas, demoníacas, satánicas, idolátricas.⁴⁷

⁴⁵ *Las metáforas...* , op. cit., pág. 105.

⁴⁶ *Las metáforas...* , op. cit., pág. 106.

⁴⁷ *Las metáforas...* , op. cit., pág. 127.

Poco se puede agregar a la contundencia de sus afirmaciones, por ello, y a riesgo de ser reiterativo, pero dada la trascendencia del tema y la novedad extraordinaria de los aportes de Dussel, invito a seguir leyéndolo:

No se había advertido que Marx sitúa lo religioso (y por ello es posible desde esta hipótesis desarrollar una reflexión teológica *explícita*) en el nivel profano, cotidiano, en la “realidad mundana”. Y -tal como lo hacen los profetas de Israel, el fundador del cristianismo, y posteriormente toda la Teología de la Liberación latinoamericana-, en lugar de considerar dicho mundo cotidiano como profano, no-religioso, Marx descubre allí una dimensión “religiosa” oculta: “dios” es ahora el “dinero” -lo que es una metáfora, pero lejos de negar racionalidad al problema, “abre” un *nuevo mundo* teológico-... Marx, contra toda la tradición marxista y antimarxista, practica un método de crítica religiosa que se sitúa en la más antigua tradición hebreo-cristiana, primitiva, la de los Padres de la Iglesia y de los teólogos medievales.⁴⁸

No cabe duda de lo sorprendente de las afirmaciones de Dussel, sólo conociendo su trayectoria, la solidez de su formación científica, filosófica y teológica, la prolificidad de su actividad académica y bibliográfica, se puede dar crédito a sus palabras. No para, necesariamente, coincidir con sus tesis, sino como recepción de un campo de pensamiento que, dentro de mis posibilidades, no había conocido en ningún otro autor. Por esa razón, porque encuentro un terreno fecundo para seguir pensando, he abusado con las citas, en la inteligencia de que el lector podrá acompañarme en esta fascinante aventura del pensamiento. De todos modos, a pesar del encanto que produce este descubrimiento, debe también decirse que las reflexiones de Marx consiguieron desmistificar el dios oculto de la religiosidad capitalista, pero no alcanzó en sus investigaciones la profundidad necesaria para pasar a una instancia superior, en la que la negación del “falso dios” abriera la positividad del dios verdadero. Es necesario reconocer que, las múltiples direcciones en que se desenvolvía el pensamiento de este investigador, no le permitieron ahondar en todas con la genialidad que demostró en aquellas en las que se especializó. En sus escritos juveniles aparecen chispazos intuitivos que luego no fueron desarrollados. González Faus aporta otro ángulo para una lectura similar. En su opinión no es sólo en el Marx juvenil en el que esos atisbos aparecen, el intento de abrirse hacia un entendimiento positivo de Dios se va insinuando paulatinamente. Una lectura ordenada y atenta de sus trabajos comienza a mostrar una aproximación hacia una ruptura con el ateísmo más crudo. Sostiene este autor:

La lectura cronológica de los textos marxianos sobre la religión, los cuales van reduciéndose en número y tamaño y pasan de una crítica de la naturaleza de la religión a una crítica de sus funciones sociales en aquel momento histórico, abonaría esa posibilidad de ruptura. Pero esa posible ruptura en la persona de Marx no se ha reflejado en los sistemas que se reclaman de él.⁴⁹

Las exigencias de la lucha política en la que estaba enfrascado lo llevó a poner el acento sobre los aspectos ideológicos, y sus consecuencias políticas, del papel de la religión en la Europa de su época. La denuncia del papel de fetiche que la religión representaba lo llevó a postular la religión del dios “humanidad”. El falso dios que encubría la historia del hombre ocultaba la potencia genérica de éste. Esa potencia no reconocida, proyectada al “cielo”, como ya vimos en la primera parte, era la forma alienada de la capacidad humana de ser sujeto de la historia. Consecuente con esta tesis llega a la absolutización del poder del género humano como realizador del “reino en la tierra”: la sociedad comunista. En los pocos pasajes en que trató el tema del comunismo muestra el mismo método religioso de análisis, y propone esa escatología humana. La tierra sería, en esa sociedad futura, la residencia de ese reino de cuasi-perfección social. Aquí aparece, nuevamente, el romanticismo o la ingenuidad de Marx. Dice Dussel:

⁴⁸ *Las metáforas...*, op. cit., pág. 137.

⁴⁹ González Faus, José Ignacio, *Individuo y Comunidad*, Edit. Sal Terrae, 1989, pág. 29

No pudo afirmar un Dios alterativo, momento necesario y fundante de la irreversibilidad de la afirmación del fetichismo; le era imposible porque estaba signado, quizá, por una limitación de su generación, de Feuerbach especialmente, la de confundir el “dios” de Hegel (que no es sino la totalidad europea sacralizada) con todo “dios” posible, incluso el Dios alterativo de Israel o de los pobres como liberación... (esta condición atea) en América Latina hará del marxismo un movimiento de élites intelectuales que no puede conectarse ni servir al poder creativo de la cultura del pueblo en cuanto al simbolismo religioso se refiere.⁵⁰

Es interesantísima la referencia que hace del “dios” de Hegel, como el dios de la modernidad europea, puesto que en el siglo XVI la conquista de las nuevas tierras con el saqueo y desconocimiento del “otro” que acarrió, fue el inicio de la absolutización del europeo como único humano reconocible⁵¹. Al modelo humano fetichizado le correspondería un dios-fetichismo. El dios que corresponde a esa absolutización del burgués europeo es el dios del “espíritu absoluto” hegeliano. De allí que este “dios”, que ha monopolizado toda posibilidad de ser “dios”, pensado por la intelectualidad europea, y que se convirtió en el eje de la polémica contra Hegel, de parte de sus discípulos, no haya permitido descubrir tras esa crítica al Dios trascendente del judeo-cristianismo. A este nuevo “dios” que los europeos le sacrificaban la vida de los indios, el “dios oro”, se le oponía de parte de Feuerbach la exaltación del “dios hombre”, como momento necesario en el pensamiento para la recuperación de la dignidad de persona. Pero este esfuerzo intelectual agotó la posibilidad de seguir abriéndose camino hacia el Dios de Israel, como el Dios-Otro, persona y personificador.

Al no conseguir superar esa limitación (probablemente imposible para su momento, de acuerdo a Dussel), la propuesta revolucionaria de Marx se limitó a una liberación socio-económica, científica, sin la trascendencia simbólica que contiene la religiosidad positiva. Insisto acá con lo afirmado más arriba. Se puede afirmar que en el Marx de la juventud el tema estaba esbozado en sus escritos, y en ellos su posición no afirmaba la posibilidad de aceptar un “otro dios”, pero tampoco estaba radicalmente negada. La lucha política y la dedicación completa a desmistificar la “religión como opio del pueblo”, que no otra cosa era en la Europa de aquel momento, lo absorbió en una tarea amplia y vasta, como ya quedó dicho, le insumió una gran cantidad de tiempo que no le permitió volver a esos temas juveniles. La batalla ideológica estaba planteada en los términos de la teología y la filosofía de la Alemania de mediados del siglo XIX, como aparece claramente en su *Ideología Alemana*. Esa batalla era necesaria ganarla para trasladar los términos de la discusión al terreno de la historia real, en la que se podía demostrar la dominación y explotación humana, cuestión de necesidad fundamental para abrir el camino hacia la liberación: la *sociedad comunista*. Por ello sería una imprudencia afirmar que Marx hubiera descubierto al Dios verdadero, de haber seguido ese hilo de la investigación, pero la reflexión de González Faus nos muestra los caminos que abrió el pensamiento de Marx. De todos modos no pasa de ser una especulación, debemos aceptar que no podremos saber jamás hasta dónde hubiera llegado él mismo.

Lo que Dussel aporta, y creo de importancia trascendente para nuestra América Latina, es que la estructura intelectual que Marx construye, por la cual logra hacer tan fenomenal aporte, es de carácter teológico. Lo son las categorías que propone, lo es su modo de concebir la historia como camino hacia la liberación del hombre, lo es su designación de un “sujeto histórico” portador de esa misión (“Bienaventurados los pobres...” se podría reformular desde Marx como “bienaventurados los proletarios...”), etc. Pero, esta es mi postura sobre este tema, sólo desde un modo semejante de pensar la historia de nuestros pueblos, con un mañana pensado, sostenido y defendido de liberación integral; con un compromiso y entrega que coloque toda nuestra manera de pensar al servicio de esa liberación, que nos

⁵⁰ *Las metáforas...*, op. cit., pág. 245.

⁵¹ Remito, una vez más, a mi trabajo *El marco cultural del pensamiento político moderno*, publicado en la página http://ricardovicentelopez.com.ar/?page_id=2..

posibilite la construcción de categorías intelectuales de análisis que impidan encubrir la dominación y explotación actual de nuestros pueblos; utilizarlas en el estudio de la realidad social y desde allí colaborar en la denuncia y en la construcción de caminos de liberación; la realidad recobrará toda su verdad ante nosotros. Esta verdad no puede ser otra que la necesidad de abrir ese camino hacia una sociedad más justa. Ello implica, necesariamente, un pensamiento teológico, de tan difícil comprensión para nosotros por el arraigo de nuestra estructura mental en el terreno positivista, mercantilizado y fetichizado, de la sociedad “capitalista salvaje”.

h) *Los aportes rescatables y vigentes de Marx*

Voy a hacer uso de una serie de citas que permitan medir cómo ha sido valorado en América Latina el aporte del pensamiento marxiano. Sabido es que la influencia que tuvo en la Teología de la Liberación latinoamericana dio lugar a una serie de controversias en el seno de la Iglesia de América y con el Vaticano, y hasta exigió un pronunciamiento de la Sagrada Congregación de la Fe, la que se expidió en un documento *Instrucción sobre algunos aspectos de la Teología de la Liberación* de 1984. De allí se puede deducir la importancia del impacto que, en un primer momento, allá por la década del sesenta, arrastró a muchos teólogos a incurrir en contradicciones importantes entre la doctrina cristiana y la marxista. Este primer intento de compatibilizar la “fe” con el “compromiso social” necesitó de un largo discernimiento, hasta lograr su maduración. La *Instrucción*, producto de una teología pensada desde Europa, con la experiencia que allí había tenido el *diálogo de cristianos con marxistas*, acentuó excesivamente los peligros. Esto motivó una respuesta en defensa de la Teología de la Liberación por parte de J. L. Segundo:

No creo que sea menester mostrar paso a paso cómo ese presunto círculo infernal no constituye la trampa diabólica, en la que necesariamente cae quien pretende analizar la realidad social de la miseria y la marginación de las mayorías humanas en las sociedades latinoamericanas, usando para ello, a la vez que otros elementos, algunos provenientes del marxismo. Si existe algún riesgo en señalar ciertos determinismos socio-económicos más bien que otros, como no tengo dificultad en admitir, también existen riesgos en ignorarlos por miedo a aquél.⁵²

No debe disminuirse la importancia del aporte, ni tampoco sobrestimarla. Nada fue igual después de esta innovación teológica que, con todos sus tropezones, comenzó a adquirir madurez y solidez sobre fines de la década del setenta. El Documento de Puebla de 1979, con muchas discusiones internas que se reflejan en el texto final, recoge sin lugar a dudas el impacto de toda la discusión anterior en torno a la validez del marxismo y sus categorías de análisis.

Juan Luis Segundo, en 1974, está discutiendo respecto de cómo Marx intenta resolver las relaciones, tan discutidas, entre *la base material* de la sociedad y su *superestructura ideológica*. Tema en el que Marx entra en contradicciones a lo largo de toda su obra y en el que las autodenominadas *corrientes ortodoxas* afirman una posición economicista. Equivale a decir, que la base material “determina” las ideas de cada sociedad. Ya Engels en una carta dirigida a Ernest Bloch decía “... según la concepción materialista de la historia, el factor que en *última instancia* determina la historia es la producción... Ni Marx ni yo hemos afirmado nunca más que eso”, esta última instancia relativizaba totalmente la afirmación, careciendo así de la fuerza mecánica que se pretendía. Haciendo referencia a la “tardanza” de la revolución social que, a pesar de estar dadas las *condiciones objetivas*, no se producía en los países industrializados Segundo descubre en la tesis de Marx del *Manifiesto*, “Las ideas dominantes en cualquier época no han sido más que

⁵² Segundo, Juan Luis, *Críticas y autocríticas de la teología de la liberación*, en *Cambio social y pensamiento cristiano en América Latina*, Edit. Trotta, 1993, pag. 223.

las ideas de la clase dominante”, la explicación que sirve también para América Latina y para una parte de la Teología. Por ello dice:

Creo que Marx encuentra... (la explicación a lo antes señalado) en el materialismo histórico. Y precisamente, con una teoría como el materialismo histórico... tenemos una teoría que nos permite descubrir la verdadera realidad en el sentido mismo de nuestro compromiso histórico... Esto significa... que debemos considerar las ideas de cada época -y entre ellas, las filosóficas, las religiosas, etc.- como más o menos determinadas por el modo material de producción propio de cada época... En otras palabras, el materialismo histórico nos enseña dos cosas: primera, que la superestructura teórica y práctica depende inconscientemente, pero en gran medida, de la estructura económica de la sociedad; y segunda, que aún si es imposible esperar un profundo cambio de la superestructura si no se modifica la estructura económica, los cambios ideológicos son, con todo, no sólo posibles, sino aún decisivos para que la clase proletaria... de oprimida sea revolucionaria.⁵³

A continuación le hace una serie de amonestaciones a Marx, sobre el no cumplimiento de su promesa de realizar una crítica científica que le permita discernir entre la religión “como el opio de pueblo” y el contenido liberador de la religión, pero ello lo dejamos porque ya quedó algo dicho sobre el tema. Un poco más adelante confirma la validez del aporte de Marx así:

Esto debe significar en principio que ciencias sociales más y más desarrolladas deberían poder realizar ese análisis que Marx previó, definió, orientó, pero que, en ciertos niveles decisivos hoy, nunca realizó. De todos modos, lo que Marx hizo ha estimulado tanto a la teología, a pesar de su rechazo por Marx, que nuevos métodos y profundas cuestiones teológicas en la actualidad son herencia suya.⁵⁴

Otro autor que nos muestra la revalorización que hace de las categorías y tesis de Marx es el coreano, radicado en Brasil, Jung Mo Sung. Él realiza un novedoso y profundo análisis del fetichismo y lo lleva hasta consecuencias, que no habían sido antes previstas por la *Teología de la Liberación*. El título de su obra habla de que la economía es un tema en el que esa disciplina no había incursionado, y sostiene esa afirmación sobre la base de mostrar que no se había caído totalmente en la cuenta de que el pensamiento neoliberal, en el terreno económico, es un pensamiento teológico. La tesis que sostiene el neoliberalismo es que los problemas de empobrecimiento, que muestran los países periféricos, se deben no al mercado sino a que no se implementó la libertad de este suficientemente. Si el capitalismo es la *sociedad utópica* que resolverá la totalidad de los temas económicos, que no se haya resuelto todavía se debe a la falta o incapacidad para implementarlo profundamente. Esto genera un círculo vicioso teórico: si hay pobreza es porque no hay un mercado totalmente libre, la observación muestra la existencia de pobreza a pesar del mercado libre, entonces se debe profundizar la liberalización del mercado, esa profundización produce más pobreza. Lógica diabólica, por ello teológica: Veámoslo en sus palabras:

La mística capitalista se contrapone a las místicas religiosas tradicionales. De donde podemos concluir que la secularización que acompañó el proceso de modernización fue, en verdad, no una “secularización completa”, sino la sustitución de una mística religiosa tradicional por otra con un nuevo tipo de lenguaje religioso inmanente, que se presentó como secularización... Sólo el sistema de mercado proporciona la maximización del lucro y de la eficiencia, condiciones sine qua non para el progreso que nos llevará a la tierra Prometida. Violar las leyes del mercado es como violar a la propia naturaleza... La salida para estos defensores de los sacrificios necesarios es confirmar su fe en el poder del mercado. La fe en éste como un “ente supra-humano” -mercado sacralizado- capaz de transformar el egoísmo en un bienestar colectivo, la concentración de la renta en una

⁵³ *La liberación de...*, op. cit. pags. 20-1.

⁵⁴ *La liberación de ...*, op. cit., pág. 25.

satisfacción de los deseos de todos... La dimensión religiosa de este argumento tautológico fundado en la “fe” se vuelve más clara si tomamos en cuenta que la muerte es un hecho que desafía de manera radical todas las definiciones socialmente objetivadas de la sociedad. En especial las muertes derivadas de una lógica económica que exige sacrificios humanos en nombre de la futura satisfacción de todos los deseos.⁵⁵

Creo que el largo párrafo está justificado. En él se muestra el círculo perverso de esta lógica sacrificial, develada por Sung, que va de la promesa de mejoras a la necesidad de más sacrificio (hambre, insalubridad, analfabetismo, inseguridad social), círculo indefinido sostenido sólo por una “fe” laica puesta a su servicio, fe porque no puede demostrar anticipadamente la verdad que sostiene la promesa que hace. Este es otro claro ejemplo de haber profundizado las tesis teológicas de Marx, con el resultado mostrado.

Y cierro con un último autor que nos dice la importancia que para él ha tenido sus estudios de los textos de Marx. Me refiero al peruano Gustavo Gutiérrez quien se apoya en la tesis número XI sobre Feuerbach, en la que se afirma la necesidad de transformar la historia, esta transformación es utilizada por Gutiérrez como “criterio de verdad”:

... sólo se conoce la historia -que es indisolublemente naturaleza y sociedad- transformándola y transformándose a sí mismo... Para el hombre contemporáneo, la verdad se verifica, se hace. Un conocimiento de la realidad que no lleve a una modificación de esa realidad es una interpretación no verificada, no hecha verdad. En sus penetrantes y casi escultóricas Tesis sobre Feuerbach, Marx asienta en esa óptica las bases epistemológicas de su contribución al conocimiento científico de la historia.⁵⁶

Son muchos los ejemplos de autores que se podría seguir citando, pero la intención es mostrar sólo algunos, como guía de la importancia del gran pensador alemán para la profundización del pensamiento latinoamericano. Claro está que cada uno de ellos ha realizado una crítica previa para excluir todo aquello que han considerado erróneo, poco útil, desviado o no aplicable. Exponer todo ello sería muy fatigoso y no respondería a la intención de este trabajo, que pretende reivindicar a quien se pretendió enterrar con mucho apresuramiento. El pensamiento vivo latinoamericano, mostrando que sólo tiene compromiso con los pobres, proclamando en Puebla esa *opción preferencial*, ha logrado una recuperación sin ataduras ni prejuicios que lo han llevado a postular tesis, deudoras del genio de Marx, reelaboradas desde suelo americano. Como hemos podido leer la ciencia social, la filosofía, la historia, la teología, ya no han sido las mismas desde que el pensamiento de la *liberación* dijo su palabra. Y esta palabra debe al pensamiento de Marx toda su hondura y claridad.

Podemos encontrar en alguien tan crítico de las consecuencias políticas del marxismo, como lo fue Octavio Paz (1916-1998), ensayista y poeta mejicano, palabras de rescate de lo que este siglo debe a Carlos Marx:

Después de todo esto es explicable la tentación de enterrar al marxismo. Nada más difícil. Por una parte, esa filosofía es parte de nosotros mismos y, en cierto modo, la llevamos ya en la sangre. Por otra, renegar de su herencia moral sería renegar al mismo tiempo de la porción más lúcida y generosa del pensamiento moderno. Ciertamente, el marxismo es apenas un punto de vista, pero es nuestro punto de vista. Es irrenunciable porque no tenemos otro.⁵⁷

Y en páginas más adelante confirma lo dicho con otras palabras:

Aunque la sociedad que preveía Marx está lejos de ser una realidad de la historia, el marxismo ha penetrado tan profundamente en la historia de todos, de una manera u otra, a veces sin saberlo,

⁵⁵ Sung, Jo Mung, *Economía, tema ausente en la Teología de la Liberación*, Edit. D.E.I., 1994, págs. 162-3-4.

⁵⁶ Gutiérrez, Gustavo, *La fuerza histórica de los pobres*, Edit. CEP, 1979, pág. 89.

⁵⁷ Paz, Octavio, *Los signos en rotación y otros ensayos*, Edit. Alianza, 1991, pág. 278.

somos marxistas. Nuestros juicios y categorías morales, nuestra idea del porvenir, nuestras opiniones sobre el presente o sobre la justicia, la paz o la guerra, todo, sin excluir nuestras negaciones del marxismo, está impregnado de marxismo. Este pensamiento es ya parte de nuestra sangre intelectual y de nuestra sensibilidad moral... La crítica del marxismo es indispensable, pero es inseparable de la del hombre moderno y debe ser hecha con las mismas ideas críticas del marxismo.⁵⁸

Palabras finales

Después de este, supongo, agotador recorrido por las diferentes etapas y recovecos de uno de los pensadores más importantes de los últimos dos siglos, ayudado por el aporte invaluable de los que han estudiado detenidamente y en profundidad, no mucho queda por decir. Sé de las dificultades que presenta y sé que no son muchos los que están motivados y dispuestos a emprender tarea semejante. Pero no puedo dejar de sentir la necesidad de intentarlo, para todo aquel que respete la importancia del pensamiento teórico, como aporte a la necesaria resolución de los conflictos sociales y de las injusticias que padecen los más desprotegidos. La profundidad de la crisis en la que estamos metidos es mucho más importante que la que los medios nos muestran como crisis económica. La crisis económica no es más que un epifenómeno de la crisis espiritual de un mundo que perdió su rumbo, que no encuentra sentido a la vida, que se desenfrena en el consumo, que se abisma en el alcohol y la droga y se sacrifica, lentamente en una vida inhumana, en el altar del dios-dinero, al servicio del capital.

Ante este cuadro social, que no escapa nadie que quiera mirarlo, nuestra actividad intelectual tiene el deber irrenunciable de aportar toda la claridad de la que seamos capaces, en pos de una salida más justa y más humana, sobre todo para los pobres de América, que son las peores víctimas de este sistema en nuestro continente. Con la conciencia que toda posibilidad de encontrar caminos de salida a nuestra condición es, al mismo tiempo, un servicio para los pobres del mundo. El sistema capitalista habiendo llegado a su etapa mundializada golpea de igual modo a todos los continentes. Pero no es en el nivel abstracto de la universalidad que nos propone el terreno más fértil para pensar esas salidas. Debemos partir de un punto de reflexión más concreto, nuestra situacionalidad latinoamericana, porque la construcción de una sociedad más justa sólo es posible desde la comunidad. Es ésta la matriz de una vida más personalizada. Por ello señalaba Dussel, siguiendo a Marx, que el “capital” desconoció y destruyó la existencia de las comunidades, como ámbito de relaciones concretas, en las cuales las mistificaciones de la fetichización no eran posibles. Sólo producido este acontecimiento, la desaparición de la comunidad, la fetichización del capital por vía del desconocimiento del productor como creador de todo valor material y espiritual, fue posible. Y junto a ella la despersonalización del trabajador, como consecuencia necesaria de la cosificación del hombre.

Todo este proceso de la formación del dinero como capital, de la reducción del trabajador a fuerza de trabajo asalariada, dio lugar a una sociedad alienada, a partir de la cual la vida ya no pudo ser humana. La explotación del trabajador, y la posterior exclusión, fue posible porque primero se lo redujo a fuerza de trabajo, a recurso productivo y como tal a factor económico. Una vez que la fuerza de trabajo es desprendida de su condición humana, el capital ocupa su lugar como creador de la existencia del trabajador como tal y de la riqueza, es posible, entonces, que la ciencia económica dominante acepte este punto de partida y comience su estudio por el funcionamiento del capital. Sin él el resto del proceso económico no

⁵⁸ *Los signos en rotación...*, op. cit., pág. 314.

existiría. El capital fetichizado que crea sus utilidades (fetichizadas) dentro del mercado le ofrece a la ciencia económica el escenario de su drama. La ciencia económica que hoy se estudia es la ciencia del capital fetichista que se auto-genera y se auto-reproduce.

Después de haber leído los aportes de Marx y sus seguidores no pueden quedar dudas de la importancia de aquél para el pensamiento social, filosófico y teológico, posterior a Marx. Se puede decir junto a Juan Luis Segundo que “el pensamiento, a partir de Aristóteles, no será nunca lo que fue antes de él. En este sentido, todos los que pensaron filosóficamente en Occidente son aristotélicos. Tampoco el modo de concebir y plantear los problemas de la sociedad será en lo sucesivo lo que fue antes de Marx. Acéptese o no todo lo que Marx dijo... siempre será cierto que no hay pensamiento social actual que no sea, en una u otra medida “marxista”, es decir, profundamente deudor de Marx”⁵⁹. Desde esta perspectiva no hay posibilidad de una investigación y reflexión seria y honesta que deja de lado a Marx. Es por ello que es deber de todo estudiante de lo humano, cualquiera sea la disciplina que aborde, conocer lo más profundamente posible a este gran pensador.

Por lo dicho en el párrafo anterior, respecto de poder superar la limitación y la mistificación de la sociedad capitalista, poder reponer al hombre en el centro de la escena y poder, a partir de allí, recuperar la trascendencia negada por la religión secular, liberarnos de los contenidos ideológicos que impiden asumir el compromiso serio y definitivo con los más pobres, es el objetivo de este trabajo. No he entrado en un análisis crítico de la totalidad de la obra, es tanta la crítica que existe y de tan variada perspectiva, que creí que alargaría este trabajo innecesariamente. No debe buscarse acá una posición definitiva sobre todo lo expuesto. No pretende más que abrir las puertas a un pensamiento riquísimo que hoy, pareciera estar muerto y enterrado. De allí el subtítulo de este trabajo, parafraseando a Don Juan Tenorio.

Cronología de la Obra de Carlos Marx

Diferencia de la Filosofía de la Naturaleza en Demócrito y Epicuro (1841)

Manuscritos Económicos y filosóficos (1844)

La Sagrada Familia (1844)

Crítica a la Filosofía del Derecho de Hegel (1844)

La Ideología Alemana (1845)

Miseria de la Filosofía (1847)

Manifiesto Comunista (1848)

Introducción General a la Crítica de la Economía Política (1857)

Contribución a la Crítica a la Economía Política (1859)

El Capital Tomo I (1867) Tomos II y III fueron dados a la imprenta después de la muerte de Marx

⁵⁹ *Liberación de...*, op. cit., pág. 19.

Crítica del Programa de Gotha (1875)

Debe citarse también una extensa correspondencia y numerosísimos artículos periodísticos.

Bibliografía Consultada

A.A.V.V. *Estudios sobre El Capital* Ediciones Signos-1970

Alfaro, Juan *De la Cuestión del Hombre a la Cuestión de Dios* - Edit. Sígueme - 1989

Berdiaev, Nicolás *El Espíritu de Dostoievski* - Ediciones Carlos Lohlé - 1978

Buber, Martín *¿Qué es el Hombre?* Editorial F. C. E. - 1970

Calvez, Jean-Yves *El Pensamiento de Carlos Marx* - Taurus Ediciones- 1958

Comblin, José y González Faus, José I. *Cambio Social Pensamiento Cristiano en América Latina*
Editorial Trotta - 1993

Cornu, Auguste *Marx y Engels* - Editorial Platina- 1965

Dobb, Maurice *Economía, Política y Capitalismo* F. C. E.- 1973

Dussel, Enrique *Las Metáforas Teológicas de Marx* - Editorial Verbo Divino -1993

Hacia un Marx Desconocido - Editorial Siglo XXI - 1988

La Producción Teórica de Marx - Editorial Siglo XXI - 1985

Ellacuría, Ignacio *Filosofía de la Realidad Histórica* -Editorial Trotta - 1991

Gorz, André *Historia y Enajenación* - Editorial F. C. E. - 1964

Mandel, Ernest *La Formación del Pensamiento Económico de Marx* - Siglo Veintiuno Editores- 1969

Marx, Carlos *Crítica del Programa de Gotha* - Editorial Lautaro- 1946

El Capital (5 tomos)- Editorial Cartago- 1965

El XVIII Brumario de Luis Bonaparte - Editorial Claridad- s/f

La Lucha de Clases Sociales en Francia

Manuscritos de 1844 - Editorial Arandú- 1968

Miseria de la Filosofía - Editorial Aguilar- 1969

Introducción General a la Crítica de la Economía Política – Edic.- Pasado y Presente-1968

Marx, Carlos y Engels, Federico *La Ideología Alemana* - Ediciones Pueblos Unidos- 1973

La Sagrada Familia - Editorial Grijalbo- 1967

Tesis sobre Feuerbach y otros Escritos Filosóficos - Editorial Grijalbo- 1970

Manifiesto Comunista - Editorial Claridad- 1967

Scannone, Juan Carlos *Teología de la Liberación y Praxis Popular* -Ediciones Sígueme - 1976

Teología de la Liberación y Doctrina Social de la Iglesia - Editorial Guadalupe - 1987

Segundo, Juan Luis *¿Qué Mundo? ¿Qué Hombre? ¿Que Dios?* - Editorial Sal Terrae - 1993

Liberación de la Teología - Ediciones Carlos Lohlé - 1975

El Dogma que Libera - Editorial Sal Terrae - 1989

Schumpeter, Joseph A. *Capitalismo, Socialismo y Democracia* - Ediciones Folio- 1996

Sung, Jung Mo *Economía, Tema Ausente en la Teología de la Liberación* - Editorial D.E.I. - 1994

Sweezy, Paul M. *Teoría del Desarrollo Capitalista* - F. C. E.- 1973

Tresmontant, Claude *Ciencias del Universo y Problemas Metafísicos* - Editorial Herder -1978