

ELEMENTOS PARA UNA INTERPRETACION FILOSOFICA DEL JOVEN MARX

Por Guillermo Hoyos Vázquez (*)

Pocos meses después de publicados por primera vez en 1932 los Manuscritos del año 1844 sobre Economía y Filosofía, hace un primer comentario de ellos Herbert Marcuse (1). Allí nos dice que esta publicación está llamada a constituir un acontecimiento capital en la historia de los estudios Marxistas. En efecto, los manuscritos permiten situar la discusión relativa al origen y al sentido inicial del materialismo histórico, es decir de la entera teoría del "Socialismo Científico" sobre un terreno nuevo.

¿Cuál es esta nueva perspectiva en la que colocan los manuscritos a la obra de Marx? indudablemente la relación de su pensamiento social, económico y político con la tradición filosófica y con la filosofía misma. Esta relación, sin embargo, y aquí coincido plenamente con Ramón Pérez Mantilla (2), implica un romper con la tradición especulativa de la filosofía, develando lo ideológico de ella para apropiarse críticamente del significado práctico de la reflexión filosófica. Desde la dimensión práctica de la filosofía gana su plena significación el pathos de Marx por la emancipación y la liberación política de la especie humana.

(*) Profesor del Departamento de Filosofía, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.

(1) H. MARCUSE: "Los manuscritos económico-filosóficos de Marx" en: *Ideas y Valores* 35-37, Bogotá 1970, pgs. 17-56.

(2) R. PEREZ MANTILLA: "El revolucionario: Marx, Heidegger y Nietzsche" en: *Lecturas dominicales de El Tiempo*, 16 de marzo de 1983, pg. 6.

Con respecto al pensamiento de Marx podemos afirmar que la reflexión filosófica presente en sus obras de juventud puede entenderse como camino hacia los planteamientos más concretos sobre economía política de sus trabajos posteriores. Con ésto niego enfáticamente que se dé una ruptura entre una y otra parte del pensamiento de Marx. Los fundamentos filosóficos de su teoría, no sólo se conservan en sus análisis posteriores, sino que precisamente en ellos adquieren su auténtica significación revolucionaria y protegen, por decir lo menos, a estos análisis de todo intento de poder ser interpretados aisladamente con el peligro de ser desvirtuadas científicamente.

Por lo demás, espero poder mostrar que una explicitación de los fundamentos filosóficos de la teoría social de Marx en ningún modo limita sus alcances o desvirtúa sus tesis principales, como pretenden saberlo los defensores de la ruptura.

El principal objetivo de las reflexiones de Marx en sus Escritos de Juventud es hacer claridad sobre el proceso de trabajo o de producción como primera premisa de toda historia humana. Con ésto Marx afirma que antes de toda actividad cognoscitiva se encuentra esta actividad práctica del hombre, en la base y como nervio de toda actividad humana. En este sentido es acertado el comentario de Danilo Cruz Vélez (3): la revolución filosófica, si se quiere también teórica, de Marx consiste en mostrar que el objeto primario de la reflexión filosófica, que en la tradición era *animal rationale*, el *ego cogito*, la razón o el espíritu absoluto, es a partir de Marx el *Homo faber*. Este es sin duda el resultado más fehaciente de su crítica vigorosa al idealismo alemán. El descubrimiento de Marx permite a la vez darle un sentido real a la idea de la historicidad del hombre y ubicar precisamente como eje de esa historicidad el desarrollo de los procesos de trabajo.

Ahora bien, al destacar el trabajo como primera premisa de toda historia humana y la historicidad como determinación fundamental del hombre, no se niega la posibilidad de una reflexión filosófica sobre aquellas características o estructuras propias y esenciales que constituyen el trabajo en cuanto actividad humana.

(3) D. CRUZ VELEZ: "El filósofo: el otro Marx" en: *Lecturas dominicales de El Tiempo*, Bogotá, 16 de marzo de 1983, pg. 5.

Los análisis de Marx en los Manuscritos y en la Ideología Alemana son un intento de descripción fenomenológica del proceso de trabajo en general, para poder luego mostrar el desarrollo de estos procesos en el decurso de la historia. Esto naturalmente puede equivaler a analizar críticamente esta historia para detectar en ella aquéllo que corresponde al trabajo en cuanto tal y lo que lo caracteriza y diferencia en los diversos modos de producción.

Ante todo el trabajo responde a una necesidad humana: necesidad de supervivencia del individuo, de la familia y de la especie humana; y también necesidad de emanciparse y liberarse de la naturaleza, que en un primer momento parece intimidar y apabullar al hombre como al ganado. La respuesta a esta necesidad es la actividad directa del hombre sobre la naturaleza.

En el proceso de trabajo el hombre produce sus propios instrumentos de trabajo. En cuanto trabajo acumulado, son éstos como la continuación de la energía vital que se objetiva en el producto. Los instrumentos facilitan y multiplican las posibilidades de producir. En cuanto productos e instrumentos directos del trabajo manifiestan la naturaleza del resultado de la producción: conservan su vinculación inmediata, en cierta manera vital con el que los produce.

Simultáneamente a la necesidad de instrumentos de trabajo el hombre requiere normalmente para el proceso de producción y de trabajo de la colaboración de otros semejantes. Marx habla también de la asociación y de la comunidad. En el análisis más elemental y originario del proceso de trabajo tenemos que diferenciar cuidadosamente estos dos elementos: la utilización de instrumentos de trabajo y la cooperación de los otros.

Precisamente por lo que el proceso de trabajo no es de un individuo aislado, se puede mostrar allí, en el trabajo como autocreación del hombre, la naturaleza y esencia social del hombre. O si se quiere en términos más genuinos de la tradición filosófica, la necesidad de cooperación en el proceso de trabajo manifiesta la contingencia del individuo, no ya con respecto a un absoluto, sino precisamente con respecto a la especie. En este sentido puede entenderse la célebre expresión de Marx en el primer manuscrito: "el hombre es un ser a nivel de especie, no sólo porque convierte en su objeto práctico y teórico su propia especie y las otras, sino

—dicho de otro modo— también se toma a sí mismo como a la especie presente, viva porque se comporta consigo mismo como un ser *universal* y por tanto libre". (4)

Sin pretender aquí agotar todo el significado profundo de este planteamiento auténticamente filosófico, quiero destacar algunos puntos. En la filosofía práctica de Kant, la fundamentación de la ética y la libertad se logra mediante la misma figura que utiliza Marx: la capacidad del hombre de establecer la mediación entre el individuo y la especie. Naturalmente que en Kant esto sólo aparece como posible en el proceso de reflexión sobre la razón misma, en tanto que para Marx el reconocimiento de la contingencia del individuo con respecto a la especie se da ya en la práctica y en el comportamiento cotidiano, en el proceso de trabajo. Es precisamente en la contingencia como reconocimiento de la necesidad del otro, como necesidad de la cooperación para el proceso de producción, donde se fundamenta la libertad personal. Por esto puede afirmar Marx en la *Ideología Alemana* que sólo en la auténtica comunidad se da la libertad personal, como libertad de asociación y en la asociación. (5)

Esta fundamentación materialista de la libertad, muestra inconfundiblemente las posibilidades de un discurso ético, el de la realización de la libertad, en el materialismo histórico: se trataría de la tarea de la emancipación de la especie.

Al acentuar Marx el aspecto social del proceso de producción pone las bases desde las cuales podrá argumentar críticamente frente a la tergiversación de las relaciones sociales en el capitalismo, gracias a la división social del trabajo. Aquí el instrumento de trabajo, los medios de producción, producto de trabajo humano y la fuerza de trabajo humano son homologados y tratados de la misma manera mediante una medida homogénea, el valor de cambio y el dinero. En el modo de producción capitalista son intercambiables, sin más, la fuerza de trabajo humana y sus productos mismos, los instrumentos de producción.

Al diferenciar Marx en su análisis del proceso de trabajo entre instrumentos y cooperación no sólo puede con ello mostrar lo contradictorio

(4) K. MARX: *Manuscritos de París*. Barcelona: Grijalbo 1978 (OME 5), pg. 353.

(5) K. MARX y F. ENGELS: *Ideología alemana*. Barcelona: Grijalbo 1970, pgs. 86-87.

de aquella homologación de fuerza de trabajo humana y del producto del trabajo, sino que puede también explicar lo que lleva a la contradicción.

En el proceso de trabajo el hombre necesariamente exterioriza su energía vital y la objetiviza en el producto de su trabajo. Necesariamente quiere decir que su energía no exteriorizada y no objetivada es equivalente a nada. La energía vital del hombre como naturaleza requiere, necesita de la naturaleza fuera de él, para ser útil al mismo hombre en su proceso vital de conservación, reproducción y realización como especie. Ahora bien, esta objetivación necesaria del hombre en sus productos en general es la posibilidad al mismo tiempo de la emancipación o de la alienación. Si el producto, que es fuerza productiva necesariamente sedimentada y objetivada, es de hecho alienado, esta alienación tiene su sujeto, es decir manifiesta ya una deformación de las relaciones de cooperación y asociación en relaciones de dominación. La apropiación del producto por otro sujeto distinto del que lo produce, está ciertamente posibilitada por la objetivación, pero ésta no basta para explicar la enajenación. Esta se hace real por determinadas formas de organización social del trabajo. Aquí vemos de nuevo la necesidad de diferenciar en el proceso de trabajo lo relacionado con las fuerzas productivas y lo pertinente a las relaciones sociales de producción. Si la objetivación del hombre en su producto es condición necesaria pero no suficiente de la alienación, hay que explicar la enajenación con la ayuda del otro momento que interviene en el proceso de trabajo, el de las relaciones sociales. Creo que en este planteamiento del joven Marx se fundamenta plenamente la propuesta de Habermas de distinguir en el proceso de producción social entre acción instrumental por finalidad y acción por comunicación o interacción social (6). Volveremos sobre esto más adelante.

Marx entiende el proceso de trabajo como síntesis originaria en la que se naturaliza el hombre y se humaniza la naturaleza. La figura de síntesis originaria empleada por Kant para explicar el proceso del conocimiento, se traslada aquí al proceso de autoproducción práctica de la vida, como condición y como génesis también de procesos de conocimiento y de formación del sujeto. La humanización de la naturaleza y la naturalización del hombre, es de nuevo una figura que aparece como dimensión genética de constitución de lo real en los análisis intencionales de la vida

(6) Ver: J. HABERMAS: "La técnica y la ciencia como ideología" en: *ECO* 127, Bogotá 1970, pgs. 9-53.

cotidiana en la fenomenología de Husserl (7). Esto lo han destacado acertadamente fenomenólogos y Marxistas. Sólo que la constitución de lo real se da para Husserl en un proceso de experiencia, mientras para Marx se trata de un proceso de trabajo.

Al hablar de síntesis originaria en sentido materialista es importante no olvidar ninguno de los momentos que intervienen en la síntesis y se realizan en la síntesis: las necesidades y energías vitales, la determinación de ellas por la naturaleza que se transforma y las relaciones sociales de cooperación o de dominación que intervienen en el proceso de producción. Retomando ideas de Feuerbach interpreta Marx la determinación de las necesidades y energías humanas por la naturaleza exterior al hombre de una manera semejante a como Kant concebía la sensibilidad como pasividad y receptividad (8). Esto en parte es válido, pero no puede ser entendido como determinismo causal, porque entonces la tematización de la necesidad y energía humanas y de las relaciones sociales sería puro juego verbal y nos quedaríamos en un materialismo empírico, bastante cercano del materialismo científico, tan metafísico y absoluto como el mismo sujeto Kantiano. En Kant el elemento activo de la síntesis es el sujeto en su pura espontaneidad. En Marx es el hombre que trabaja utilizando su energía y sus instrumentos en determinadas relaciones sociales.

Habermas siguiendo a K. Löwith, (9) señala y desarrolla un parentesco clandestino entre Marx y los manuscritos de Jena del joven Hegel, desconocidos entonces: se trata del redescubrimiento "en la dialéctica de las fuerzas productivas y las relaciones sociales de producción de aquel estrecho nexo entre trabajo e interacción que había ocupado el interés filosófico de Hegel durante algunos años, motivado por sus estudios de economía". (10)

Marx propone reconstruir, a partir de las leyes de reproducción de la vida en sociedad impulsadas por el proceso productivo, el proceso histórico de formación del género humano. En esta reconstrucción se orienta

(7) Ver sobre todo: E. HUSSERL: *Experiencia y juicio*. México: UNAM 1980, pgs. 11-73.

(8) Ver: H. MARCUSE: op. cit. pg. 32.

(9) J. HABERMAS: "Trabajo e interacción" en *ECO* 211, Bogotá 1979, pgs. 1-31.

(10) *Ibid.* pg. 29.

por el análisis de los momentos de la síntesis expresados en la dialéctica de fuerzas productivas y relaciones sociales de producción. "El encuentra la explicación del cambio del sistema de trabajo social en la contradicción del poder de disponibilidad sobre procesos de la naturaleza, acumulado por el trabajo, y del marco institucional de las interacciones reguladas originariamente" (11). Si se deja este punto de vista y se pasa a reducir la problemática compleja del proceso de producción a términos de acción instrumental, se está cayendo en el mismo naturalismo que se critica a la economía política: entender el trabajo en términos cuantitativos, ocultando su componente social de indole cualitativa. La intuición genial de la estrecha relación dialéctica entre fuerzas productivas y relaciones sociales de producción se seudointerpreta mecanicísticamente en el momento que el trabajo se reduzca a un manejo técnico de la naturaleza y se tome como paradigma para la interpretación de los demás aspectos que intervienen en el proceso de trabajo: con ésto se reduce todo al automovimiento de la producción.

Frente a este reduccionismo es necesario conservar la filosofía en el Marxismo. Pero no en la forma de una filosofía que legitime un materialismo científico, una ortonomía como se quiere ahora llamar al materialismo dialéctico. La función de la filosofía en el Marxismo es la de ser crítica de ideologías.

Quiero analizar esto más en detalle utilizando algunos planteamientos de Habermas al respecto. (12)

Marx caracteriza la crisis de la sociedad capitalista como la fetichización de las verdaderas relaciones sociales, que permite la opresión institucional de la comunicación libre y se manifiesta en la lucha de clases.

El capitalismo se vale para ello de ideologías que encubren la intervención del poder como dominación en el sistema de trabajo social. En la sociedad burguesa se legitima la dominación por la "pretendida" racionalidad del mercado que consistiría en la justicia inherente al sistema de cambio de equivalentes. Esta ideología queda al descubierto mediante la crítica del fetiche de la mercancía.

(11) Ibid. pg. 30.

(12) Ver: J. HABERMAS: Erkenntnis und Interesse. Frankfurt 1968, pgs. 83-86.

Esta caracterización de la sociedad capitalista y las posibilidades de su incidencia crítica, presuponen que la reconstrucción de la historia humana tiene en cuenta ese doble aspecto de la síntesis, que destacábamos antes: el trabajo y la lucha de clases. El sistema del trabajo social sólo se desarrolla en íntima relación con el antagonismo de las clases: el desarrollo de las fuerzas productivas está vinculado con la historia de las revoluciones. Esta lucha de clases, cuyos resultados se sedimentan en el marco institucional, como formación social, presenta la figura de un proceso de reflexión, no individual, sino social, en cuanto en él se van configurando formas de la conciencia de clase. La base de estos procesos de reflexión social viene dada por el desarrollo en el proceso de apropiación objetiva de la naturaleza, que manifiesta las posibilidades cada vez mayores de un movimiento emancipatorio. El desarrollo de las fuerzas productivas devela cada vez más la contradicción entre la organización social necesaria y la represión de hecho, con lo que se hace más patente el desgarramiento ético de la sociedad.

De aquí se sigue como consecuencia para una teoría social crítica, el que ésta debe ocuparse de las manifestaciones de la conciencia de clase, ciertamente condicionada por el desarrollo de las fuerzas productivas, pero no idéntica con él, ni mero reflejo de él. Al mismo tiempo la ciencia social crítica debe conservar la sospecha de ideologización con respecto a sí misma, en cuanto ella misma está implicada en el proceso de formación social que reconstruye. La reflexión crítica no puede escaparse totalmente de la pertenencia social, sobre la que reflexiona y sin embargo no puede renunciar a las posibilidades de incidir políticamente en la lucha de clases. La reflexión crítica descubre la tradición a la que pertenece como un resultado de procesos de formación de la especie, mediados por procesos productivos en los que se desarrolla el antagonismo de clases: de esta forma la reflexión puede liberar las tradiciones culturales y su sedimentación en las instituciones de esa apariencia objetivista y casi natural que las legitima.

Por esto creo que en una perspectiva materialista es todavía posible hablar de una teoría crítica del conocimiento que se desarrolla como reconstrucción de la historia de la especie conservando como elementos de la síntesis el proceso de producción material y la reflexión social. De esta forma podría explicarse mejor la función de la filosofía con respecto a la ciencia. Una teoría de la sociedad que tiene pretensiones de reconstruir la historia de la especie con objetivos prácticos, no puede sin más

negar la filosofía. En la medida en que la ciencia social se convierte en crítica materialista del conocimiento, gana también la filosofía, como su matriz, en contenidos materiales, una vez que ha perdido su legitimidad y su objeto como teoría *pura* del conocimiento. Como filosofía deja de ser ciencia primera, universal y absoluta, como había pretendido serlo, y ahora en íntima relación con la ciencia social crítica, también queda expuesta a la crítica de ideologías.

Pero el resultado de la crítica de ideologías no puede concebirse dentro de los marcos teórico - metodológicos de la ciencia objetiva. El peligro de esta interpretación simplista del problema de las ideologías, es que el cientismo aspira a confirmar las tesis del idealismo absoluto: suspender toda teoría crítica del conocimiento en favor de un saber absoluto, autónomo y autofundado; en el caso del materialismo científico, en favor de una ciencia natural universal, simple reflejo del positivismo científico. (13)