

## LOS MANUSCRITOS DE 1844 DE MARX EN MI VIDA Y EN MI OBRA

ADOLFO SÁNCHEZ VÁZQUEZ

Los organizadores del presente ciclo de mesas redondas sobre “Capitalismo mundial y crítica total de la sociedad burguesa. Karl Marx, 1844-1994 a 150 años de los Manuscritos de París”, decidieron generosamente abrir un espacio, a modo de un homenaje que a la vez me abrumba y me honra, tomando en cuenta —supongo yo— la atención que he prestado desde hace ya más de treinta años a la obra juvenil marxiana que constituye el hilo conductor de este ciclo. Los textos míos que tienen que ver más directamente con esa obra (*Las ideas estéticas de Marx*, *Filosofía de la praxis* y *Filosofía y economía en el joven Marx*) han sido objeto de las dos exposiciones que hemos escuchado: por parte de Silvia Durán con respecto al primero de ellos, de Jorge Veraza, en relación con los dos restantes, antes citados. Ya por el simple hecho de prestarles semejante atención, expreso a ambos ponentes mi más sincero agradecimiento.

Aunque me referiré más adelante a ambas exposiciones en cuanto que se ocupan, desde diferentes ángulos de dos campos temáticos que he cultivado: la estética y la filosofía de la praxis, quiero anunciarles que voy a hablar, en primer lugar, de mi relación o trato con los *Manuscritos* de 1844. Me permito recordar a los presentes, jóvenes en su mayoría, que desde que yo me ocupé por primera vez de esta obra juvenil marxiana en un ensayo titulado “Ideas estéticas en los *Manuscritos económico-filosóficos* de Marx” han pasado treinta y tres años. La distancia en el tiempo con los otros textos míos, antes mencionados es menor, aunque no mucho menos. Desde entonces, ha corrido mucha agua bajo el puente de la teoría, pero sobre todo bajo el de la práctica. Y como yo no he querido nadar contra esa corriente, debo advertir que los textos antes citados no son los mismo para mí (es decir, no tienen una identidad inmutable), ni yo soy tampoco el mismo

en relación a ellos. Lo cual no significa, como habremos de ver, que deje de reconocer cierta permanencia en el cambio: justamente la que me permite en estos tiempos de desencantos, incertidumbres y rupturas sinceras u oportunistas, seguir considerándome marxista. Bueno es recordar que fueron precisamente el oportunismo y la beatería los que hicieron que Marx dijera de sí mismo que él no era marxista.

Con lo anterior quiero decir también que mi trato con los *Manuscritos* lo hago pasar ahora a través de las rejillas del presente; de un presente que, por lo que toca al marxismo es la desembocadura de ese río de la teoría y la práctica que pasa por el puente y contra el cual pretendían y pretenden nadar inútilmente los dogmáticos de siempre. Veamos, pues, cómo se desarrolla mi relación o trato con los *Manuscritos económico-filosóficos* de Marx.

Debo recordar que fueron escritos entre marzo y agosto de 1844; que permanecieron en estado de borrador por voluntad de su autor hasta que en 1932 se publicaron, por primera vez, en su lengua original en la edición de *Obras completas* de Marx y Engels que se conoce por sus siglas en alemán: MEGA. Por diversas circunstancias históricas—consolidación del stalinismo, ascenso de los nazis al poder y Segunda Guerra Mundial— esta aparición de los *Manuscritos* pasó inadvertida, con algunas excepciones, dentro y fuera de los medios intelectuales y políticos marxistas. Por otra parte, dado el carácter ideologizado que habría de adquirir el marxismo en el llamado “campo socialista” y en el movimiento comunista mundial, no cabía esperar que el pensamiento de Marx que vertebra a los *Manuscritos* pudiera encajar en un marxismo oficial, institucionalizado, que había soterrado toda veta crítica y humanista. En ruso, sólo se publicaron en 1956, después del XX Congreso de PCUS, marginados en un volumen aparte de la nueva edición de *Obras completas* de Marx y Engels.

La difusión de los *Manuscritos*, sobre todo en los países europeos occidentales, tiene lugar en los años cincuentas y sesentas. Terminada la Segunda Guerra Mundial, y con ella la pesadilla de una victoria posible del nazismo, se descubren los campos de exterminio nazis que muestran en toda su plenitud el rostro bárbaro, monstruoso, antihumano, del nazismo. Como reacción frente a este antihumanismo práctico, se despierta una atracción y reivindicación del hombre que

puede ejemplificarse con las concepciones humanistas, antropológicas, de la época, y, especialmente, con el existencialismo en boga. El marxismo dominante que, en verdad, justificaba una práctica política aberrante, se presentaba, a su vez, como un “humanismo socialista” que su doctrina y su práctica desmentían. Pero la veta humanista que se abre paso a lo largo de toda la obra de Marx afloraba ya en un texto juvenil suyo —los *Manuscritos* de 1844— apenas conocidos hasta entonces. De ahí la importancia de su redescubrimiento en los años cuarentas y cincuentas. Ciertamente, no fueron los marxistas dogmáticos quienes los descubrieron ni eran ellos los que podían valorar su sentido humanista. En contraste con los que —como Sartre— mostraban una voluntad de enriquecer el marxismo, aunque existenciándolo, para servir así a un proyecto de emancipación humana, el marxismo institucionalizado, no sólo reprobaba la atención al joven Marx, sino que la denunciaba como un intento ideológico de oponerlo al Marx maduro, científico, revolucionario. Y aunque la reivindicación del joven Marx, así como su rechazo, no dejaba de tener en gran parte móviles ideológicos, políticos, es innegable que los *Manuscritos* de 1844, en los años cincuentas y sesentas, se convirtieron en el eje en torno al cual giró la apreciación de toda la obra de Marx y, en cierto modo, del marxismo dentro del proceso de interpretación y transformación del mundo. Como todo lo que tiene que ver con el marxismo, esta cuestión no podía reducirse a un plano teórico o académico, sino que tenía —y tiene— un significado práctico, político. No es casual, por ello la actitud hacia los *Manuscritos*: despectiva y hostil en el caso de los filósofos soviéticos de los que seguían acriticamente en Occidente y América Latina; tolerante y comprensiva de los existencialistas, hegelianos o neotomistas de la época, que los valoraban por el rasero del humanismo burgués, abstracto y, finalmente, reivindicativa y abierta de quienes —como los filósofos yugoslavos del Grupo Praxis—, procedían de un país que, desde finales de la década de los cuarentas, se había enfrentado políticamente a Stalin y al stalinismo.

En esta atmósfera polémica y de confrontación en Europa que, pálidamente, se reflejaba dentro y fuera del marxismo en América Latina, tuvo lugar mi primer encuentro con los *Manuscritos* a finales de la década de los cincuentas. Constituyó para mí —formado políticamente en el marxismo dominante— un deslumbrante descubrimien-

to teórico que me condujo, primero, a tomar cierta distancia respecto de ese marxismo, y, poco después, a una primera ruptura que tuvo lugar en un campo que me interesaba especialmente. Por entonces, acababa de hacerme cargo de la cátedra y del seminario de Estética en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, al fallecer su titular, Samuel Ramos. Mi primer encuentro con dicho texto dio lugar al ensayo titulado “Ideas estéticas en los *Manuscritos económico-filosóficos* de Marx” publicado en 1961 y que, reelaborado sin alterar sus tesis cardinales, se incluyó en mi libro *Las ideas estéticas de Marx*, con el título de “Las ideas de Marx sobre la fuente y la naturaleza de lo estético”.

Al año siguiente, en 1962, apareció en México la primera traducción solvente al español de los *Manuscritos*: la de Wenceslao Roces. Ello me permitió iniciar ese mismo año en la Facultad un curso monográfico que se prosiguió dos años más en la década de los setentas. En estos cursos tomaba en cuenta lo que una amplia discusión sobre los *Manuscritos* había aportado, sobre todo en relación con la “leyenda” de los dos Marx —el joven y el maduro—, así como sobre el lugar y alcance de sus conceptos fundamentales —entre ellos— el de la enajenación en el desarrollo de la obra de Marx y en el destino ulterior del marxismo. Fruto de mi trato con los *Manuscritos* en esos cursos, fue el libro *Filosofía y economía en el joven Marx*, publicado en 1982, aunque su redacción definitiva data de 1977. No obstante la abundante bibliografía ya existente sobre los *Manuscritos*, constituía el primer estudio de conjunto —no sólo en lengua española— sobre ellos.

Mientras tanto, yo había publicado en 1965 la obra —*Las ideas estéticas de Marx*— que en el campo de la estética y la teoría del arte marcaba mi ruptura con la concepción del arte y de la experiencia estética que, en nombre del marxismo, pero en verdad como parte de la ideología soviética, se presentaba como “realismo socialista”. En la segunda parte del libro se estudiaba también la situación del arte bajo el capitalismo. La concepción del arte como trabajo creador que campeaba a lo largo de todas sus páginas se desprendía de la visión del hombre y del trabajo que yo encontraba en los *Manuscritos* de 1844. No me extenderé más sobre esta obra mía, ya que la maestra Silvia Durán se ha ocupado ampliamente de ella en esta misma Mesa y con una interpretación de sus tesis fundamentales que, dejando a un lado

la generosidad de sus elogios, considero correcta. Sin embargo, quiero subrayar la importancia que los *Manuscritos* tienen para mí ya que, gracias a ellos, pude elaborar el concepto de arte como trabajo creador y como antítesis del trabajo enajenado. Esta formulación tenía, a su vez, un alcance teórico no sólo estético, sino filosófico, ya que al poner en relación el trabajo, la actividad productiva, con la esencia del hombre se abría paso a la comprensión de lo que era central en el pensamiento de Marx; la categoría de praxis, y, en especial, de la praxis productiva, tanto en la producción de un mundo a la medida humana como en la autoproducción del hombre. Sin este primer encuentro con los *Manuscritos*, no habría podido desarrollar la interpretación del marxismo que reivindica la praxis como categoría central, y que constituye el contenido de mi tesis doctoral (1966) y de mi obra *Filosofía de la praxis* (1967), casi inmediatamente posterior a la ya citada, *Las ideas estéticas de Marx*. Pero, volviendo al punto de mi trato directo con los *Manuscritos*, de ellos vuelvo a ocuparme en el capítulo sobre la concepción de la praxis en Marx de mi obra antes citada. Teniendo presente sus *Tesis sobre Feuerbach*, en él llego a la conclusión de que el marxismo, en cuanto que supera la concepción de la filosofía como simple interpretación del mundo que culmina en Hegel, y se integra en el proceso práctico de transformación real del mundo, es ante todo una filosofía de la praxis. En el capítulo de referencia, se destaca que la praxis productiva se presenta en los *Manuscritos* como trabajo enajenado y que esta enajenación del obrero en el trabajo, como forma negativa de la objetivación, se halla en una relación negativa con la esencia humana. Pero, en cuanto que el hombre produce, incluso en su enajenación, un mundo humano, ya en los *Manuscritos* de 1844, Marx asigna a la producción material, a la praxis productiva, un lugar central y esencial en la vida social. Y es precisamente la existencia enajenada del obrero la que determina, por el lugar que ocupa en la producción, la necesidad y posibilidad de su emancipación, así como la "misión histórico-universal" que, de acuerdo con otros textos marxianos de la época, ha de cumplir el proletariado en ella. Así, pues, a partir de los *Manuscritos* la actividad productiva que en ellos se presenta como trabajo enajenado, comienza a cobrar una dimensión esencial en la obra de Marx. Señalar su con-

tribución en estos términos a la formación del concepto de praxis, constituye el saldo principal de este nuevo encuentro directo con los *Manuscritos* en mi libro *Filosofía de la praxis*.

Sin embargo, ya en la primera edición de esta obra añado dos apéndices: uno, sobre la esencia humana y otro, sobre la enajenación en el joven Marx, en los que a la vez que señalo la superación de la herencia hegeliana y feuerbachiana, no me limito a exponer el pensamiento marxiano sino que adopto también una actitud crítica hacia él al subrayar sus limitaciones. Así, por lo que toca a la esencia humana, afirmo que el joven Marx no se libera aún de cierta carga especulativa al divorciar la esencia del hombre, negada en el trabajo enajenado, de su existencia efectiva, aunque esa esencia esté destinada a realizarse históricamente. Y en el apéndice sobre la enajenación señalo que este concepto, vinculado en los *Manuscritos* a la esencia humana, lejos de perderse en el Marx posterior —como relación del obrero con su trabajo y sus productos— se mantiene como cosificación de las relaciones sociales. Relaciones cosificadas en las que los objetos (mercancía, dinero y capital) que materializan esas relaciones sociales adoptan el carácter de fetiches, razón por la cual las relaciones entre los hombres, al presentarse como relaciones entre cosas, dejan de ser transparentes. En suma, dentro del campo de la enajenación están tanto el trabajo enajenado de los *Manuscritos* como el fetichismo de *El capital*. Asumo, pues, la validez del concepto de enajenación en los *Manuscritos*, pero sin perder de vista que el pensamiento de Marx se halla en un movimiento que lo enriquece, y que, por tanto, no puede considerarse que los *Manuscritos*, en este punto, hayan dicho la última palabra.

De los *Manuscritos* vuelvo a ocuparme incidentalmente en un texto que preparé para un “Coloquio sobre la utopía” que tuvo lugar en la UNAM en 1970, y en el que participaron, entre otros, Colletti, Garaudy, Kolakowsky y Edgar Morín. Mi intervención llevaba el título “Del socialismo científico al socialismo utópico”, con el que deliberadamente invertí el muy conocido de un opúsculo de Engels. En este texto me refiero directamente a los *Manuscritos* de 1844 en dos ocasiones: la primera en relación con el proyecto marxiano de una nueva sociedad, al hablar el joven Marx de dos formas inadecuadas de esa sociedad. Una, la que llama “comunismo tosco”, que si bien

niega la propiedad privada, no hace sino generalizarla o perfeccionarla, negando con ello por doquier la personalidad del hombre. Otra forma inadecuada es la que el joven Marx denomina “comunismo político” y a ella le reprocha que, si bien libera políticamente al ser humano no lo libera como hombre. En esta caracterización veía yo una crítica anticipada, y nada utópica, de las “sociedades de transición surgidas históricamente después de la abolición de la propiedad privada”. Obviamente, aludo a las sociedades que después se llamaron del “socialismo real”, y a las que yo todavía no les negaba —ni afirmaba— expresamente el carácter socialista. La otra referencia a los *Manuscritos* en el texto mencionado, tiene que ver con la afirmación de que el comunismo constituye la superación definitiva de la enajenación. Yo rechazo esta idea del joven Marx como típicamente utópica, pues, aunque la enajenación no se identifica con la objetivación, como sostiene Marx contra Hegel, no puede descartarse la posibilidad de ella; es decir, de formas concretas de enajenación en la sociedad nueva, futura, aunque no tengan un carácter necesario, y aunque la crítica y la falta del clima social adecuado para desarrollarse, permitan superarlas.

Pero mi trato directo más importante con los *Manuscritos* lo constituye mi obra *Filosofía y economía en el joven Marx*, publicada en 1980 como fruto de los cursos monográficos ya mencionados de los años sesentas y setentas. Partiendo de las circunstancias en que se escribieron los *Manuscritos*, así como de sus vicisitudes y destino final, me ocupó ampliamente en dicha obra de los temas y problemas fundamentales abordados por el joven Marx, y me adentro en la intrincada selva de polémicas y discusiones suscitadas por los *Manuscritos* desde su aparición, para fijar finalmente mi posición, bajo el fuego cruzado de sus múltiples intérpretes y críticos, sobre su lugar en la formación del pensamiento marxiano y sobre la naturaleza del marxismo que puede apoyarse en ellos.

Por su concepción del trabajo enajenado como forma concreta de la enajenación del obrero en la producción capitalista y por el humanismo que entrañan al reivindicar, frente a la economía burguesa, la condición humana del obrero, los *Manuscritos* se convierten en un campo de batalla entre las interpretaciones humanistas abstractas y las científicas, positivistas, o “antihumanistas”. En las primeras se

privilegia la continuidad sin fisuras del pensamiento de Marx a partir de sus obras de juventud, ya que en ellas estaría —y estaría bien— todo Marx. Las segundas consideran que el verdadero Marx, el científico —que es el único que cuenta— estaría en sus obras de madurez; por tanto, habría una discontinuidad radical, ya que el Marx humanista de la juventud sería puramente ideológico, en tanto que el de la madurez sería —según la expresión de Althusser— un “antihumanista teórico”. Tras de haber expuesto detenidamente los problemas y conceptos fundamentales de los *Manuscritos* y de entrar a fondo en esta “querrela”, como yo la llamo, no sólo entre marxistas, sino también fuera de ellos, en *Filosofía y economía en el joven Marx* llego a la conclusión de que el concepto de enajenación, aunque insuficientemente fundado en su juventud, se mantiene y enriquece a lo largo de toda su obra. Se mantiene, por tanto, en las obras de su madurez no sólo para expresar la relación enajenada que el individuo concreto, el obrero, guarda con sus productos, con su trabajo y con los demás hombres —que es lo que exponen los *Manuscritos*—, sino también para expresar las relaciones sociales reificadas entre los hombres en cuanto que se presentan como relaciones entre cosas.

La conclusión final a que llego en este libro, teniendo presente las dos interpretaciones opuestas —la humanista y la “antihumanista”— o sea: las de la continuidad y discontinuidad absolutas del pensamiento de Marx —es que los conceptos de hombre y enajenación que encontramos en los *Manuscritos* son fundamentales, aunque sólo en las obras de su madurez se fundamentan histórica y socialmente. Por otro lado, al humanismo del joven Marx no cabe contraponerle —con un espíritu cientifista—, un Marx científico que arrincona ese humanismo en el desván de la ideología. Liberado del lastre especulativo con que carga todavía el joven Marx, el humanismo es un elemento fundamental del pensamiento marxiano, entendido éste como una interpretación del mundo social, destinada a contribuir a transformarlo. El proyecto de emancipación presente en los *Manuscritos* tiene un carácter humanista, pues de lo que se trata es de emancipar como hombre al obrero, cuya enajenación se describe e intenta explicar en los *Manuscritos*. En suma, en la página final de mi libro, afirmo que los *Manuscritos* “no son la obra definitiva de Marx como sostiene la interpretación humanista ni tampoco son una obra premarxista,



como se establece en la interpretación althusseriana, sino que desempeñan un papel importante en el proceso de formación del pensamiento de Marx y de fundamentación de los objetivos humanistas del socialismo”.

Esta apreciación positiva de los *Manuscritos* de 1844, que se desprende de mi trato con ellos a lo largo de los textos mencionados, no excluye el reconocimiento de sus limitaciones e insuficiencias, algunas de las cuales —por ejemplo, el lastre especulativo de su concepto de esencia humana— no fueron advertidas en mi libro *Las ideas estéticas de Marx*; aunque sí lo fueron en el apéndice sobre este punto de la primera edición de mi *Filosofía de la praxis*, y, sobre todo, en mi obra posterior, *Filosofía y economía en el joven Marx*. Por otra parte, aunque la aportación decisiva de los *Manuscritos* al señalar —como Marx lo hará a lo largo de toda su obra— el papel fundamental de la producción material y de las relaciones sociales que los hombres contraen en ella y, por tanto, el papel que, históricamente, corresponde al obrero por su lugar y relación enajenada en el proceso de producción, de esto no se deduce que el proletariado tenga la “misión histórico-universal” que, siguiendo al marxismo clásico, yo aceptaba en mis primeros textos y que la historia real se ha encargado de desmentir. Finalmente, hay que reconocer que los *Manuscritos* proporcionan elementos —y no sólo su crítica de las formas inadecuadas de la sociedad comunista— que no utilicé suficientemente para impugnar expresamente el falso socialismo que se ha dado histórica, realmente.

Pero, no obstante las limitaciones y deficiencias que hoy reconozco, en mi trato de hace dos o tres décadas con los *Manuscritos*, considero que los textos correspondientes mantienen su validez en lo fundamental; es decir, como intento de situar su legítimo e importante lugar en la formación del pensamiento de Marx, y como empeño en destacar su valiosa contribución a un marxismo que no sólo sea crítica y conocimiento de lo existente, sino proyecto de una verdadera emancipación humana, con la cual mucho tienen que ver sus conceptos de hombre y desenajenación.

## Respuesta a las críticas de Jorge Veraza

Pero dejemos por ahora mi trato con los *Manuscritos*, considerado desde la perspectiva que hoy asumo respecto al marxismo y al socialismo, y veamos las críticas a las que somete Jorge Veraza mi “lectura” de ellos.

Las críticas de Veraza surgen, al parecer —y digo “al parecer” porque no están claramente expresadas y argumentadas— al poner en relación mi visión de los *Manuscritos* —tal como él la interpreta— con la filosofía de la praxis. Y tienen que ver respectivamente con:

- 1) El lugar de los *Manuscritos* en el pensamiento de Marx.
- 2) Las relaciones entre producción, o praxis productiva, y las relaciones de producción.
- 3) El carácter de mi crítica al “bloque soviético”.

Lo que impulsa a Jorge Veraza a criticar mi “lectura” de los *Manuscritos* es el hecho de que yo haya señalado ciertas “imperfecciones” o “deficiencias” en el texto juvenil marxiano. Ciertamente, las he señalado porque ningún texto de Marx es perfecto, y él mismo, que no podía dejar de ser consciente de ello, fue corrigiendo a lo largo de su vida las “imperfecciones”, “deficiencias” o errores que advirtió en su propio pensamiento. Baste recordar el correctivo que introduce, en su correspondencia con los populistas rusos, a su concepción teleológica de la historia. Así, pues, no hay por qué escandalizarse de que en mis escritos sobre el joven Marx, yo haya señalado algunos de sus errores o “deficiencias” como son el lastre especulativo de su concepción de la esencia humana, su utopismo al hablar de una superación definitiva de la enajenación y su tesis de la “misión histórico-universal del proletariado” como agente central y exclusivo del cambio histórico. En otros textos míos posteriores he señalado también el carácter erróneo de su reduccionismo de clase, de su valoración positiva del desarrollo infinito de las fuerzas productivas y de otras ideas que no han resistido el contraste con la historia real. Así pues, no comparto la tesis de un Marx, como monumento intocable, que tantos estragos ha hecho en el marxismo. Lo que no me impide aceptar que su pensamiento: como proyecto de emancipación, crítica de lo existente, conocimiento e inspiración de la práctica

que puede conducir a una sociedad más justa, más libre e igualitaria, siga estando vivo en lo fundamental. Por otro lado, cuando Veraza habla de las “deficiencias esenciales” que atribuyo al texto de Marx, sólo se refiere a la primera de las antes enumeradas (sobre la concepción de la esencia humana) y no a las restantes ya mencionadas.

Pero, en cuanto a sus críticas, vayamos por partes. La primera tiene que ver con el lugar de los *Manuscritos* en el pensamiento de Marx. Jorge Veraza dice con este motivo que: “Los *Manuscritos* aunque defendidos contra los ataques althusserianos quedan no obstante situados [...] apenas como mero antecedente de la filosofía de la praxis, es decir, como ‘premarxistas’”.

Ahora bien, si sostengo que la producción material como forma de praxis es una dimensión esencial del pensamiento de Marx, y si reconozco el papel que los *Manuscritos* han desempeñado en la formación del concepto de praxis, y si por otro lado me enfrento a la tesis de Althusser según la cual se da un corte radical entre un Marx “premarxista” y el verdaderamente marxista, mal se podría identificar mi posición con la althusseriana. Esto no significa que no advierta en el joven Marx —justamente en su concepción del hombre— ciertas “adherencias humanistas (en el sentido de especulativas) que yo compartía en mi libro *Las ideas estéticas de Marx*, aunque poco después pretendí desprenderme de ellas en el apéndice sobre “El concepto de esencia humana en Marx” (*Filosofía de la praxis*, la. ed.) y, sobre todo, más tarde en *Filosofía y economía en el joven Marx*. Por otro lado, ¿cómo se podría hablar de “premarxismo” cuando se reconoce que el concepto central de los *Manuscritos* —el de enajenación— persiste; es decir, “se concreta y enriquece a la vez que hace posible la elaboración de los conceptos fundamentales del materialismo histórico” (*Filosofía de la praxis*, cita de Veraza), postura con la que dice “coincidir parcialmente”. Y, finalmente, ¿cómo podría yo criticar y aceptar a la vez, la tesis althusseriana del “corte” radical entre los dos Marx, el “premarxista” y el “marxista”, cuando veo el concepto de enajenación como hilo conductor entre ellos que “se concreta y enriquece”, pero no se rompe? Y esto lo pregunta quien ha dedicado un libro entero (*Ciencia y revolución. El marxismo de Althusser*, 1978) a criticar entre otras, la tesis althusseriana del corte radical entre un Marx ideológico y un Marx científico.

La crítica siguiente de Veraza se refiere al modo de interpretar en mis textos las relaciones entre trabajo enajenado y propiedad privada. O dicho en otros términos: entre cierta relación del hombre con la naturaleza (trabajo o praxis productiva), y determinada relación entre los hombres en esa forma de trabajo o producción. ¿Qué es aquí lo primero o prioritario? Según la interpretación que me atribuye Jorge Veraza: en los *Manuscritos* el trabajo enajenado, y en las obras de la madurez de Marx, las relaciones de producción. Por ello, concluye: más que de “filosofía de la praxis”, debiera hablarse de “filosofía de las relaciones de producción”. De ser consecuente con esto, la prioridad o fundamento estaría en el trabajo enajenado, o forma enajenada de la praxis productiva, y no en la propiedad privada o relación social correspondiente.

No tendríamos ahora tiempo de exponer lo que en mi libro *Filosofía y economía en el joven Marx* he expuesto detalladamente en el cap. IV. “Propiedad privada y trabajo enajenado”, y que, en general, sigo considerando correcto. Por ahora me limitaré a decir que en Marx puede distinguirse una relación lógica y otra empírica, real entre ambos términos. Y que a esta última, como se señala en el capítulo citado, le da una respuesta antropológica (al fundarla en el desarrollo de la esencia humana) y otra histórica (al fundarla en ciertas condiciones históricas y relaciones sociales), respuesta ésta que se hace más visible en sus *Cuadernos de París*.

Es innegable que el trabajo enajenado para Marx no es una actividad puramente material, o técnica, como la interpreta hoy Habermas, sino una actividad que entraña no sólo cierta relación con la naturaleza, sino también entre los hombres. Quiero subrayar con esto que el problema de la prioridad —independientemente de quien lo plantee: el joven Marx, el Marx maduro, el joven Veraza o el ya más que maduro Sánchez Vázquez, si es que se lo plantea— es un problema mal planteado si se tiene a la vista, este dilema: ¿trabajo enajenado o propiedad privada?, ¿praxis o relación social en que la praxis se da?, ¿producción o relaciones de producción? La prioridad de un término sobre otro supone que los términos pueden ser separados realmente, cuando por el contrario se imbrican necesariamente. En el trabajo enajenado no sólo hay trabajo en el sentido general de transformación material de la naturaleza, sino trabajo que histórica y so-

cialmente se cualifica como enajenado, lo que significa a su vez no sólo determinada relación del obrero con su producto y su actividad, sino también cierta relación con el otro que se apropia de su trabajo y de su producto. Esto queda claramente afirmado en los *Manuscritos*. Pero lo que en ellos se dice del trabajo enajenado, en cuanto entraña necesariamente esta relación social que es la propiedad privada, lo reafirma Marx en su madurez al sostener que la producción, o praxis productiva, contiene necesariamente ciertas relaciones sociales de producción. Pero, si esto es así, carece de sentido el dilema: ¿filosofía de la praxis o filosofía de las relaciones de producción?, ya que no cabe hablar de estas últimas al margen de la praxis, o viceversa. Sólo Habermas en nuestros días, y justamente para desbancar a la filosofía de la praxis atribuye a Marx la separación de las dos esferas, para lo cual reduce el trabajo a una actividad instrumental y neutra de transformación de la naturaleza, dejando el contenido social a las relaciones entre los hombres como actos de comunicación. De esta manera, Habermas sustituye el paradigma de la praxis, de la producción, por el del lenguaje o comunicación.

Lo que nosotros sostenemos, y reafirmamos desde nuestra perspectiva actual, siguiendo a Marx, es la unidad de dos relaciones inseparables: entre sujeto-objeto, y entre sujetos; o sea: relación material, productiva, entre el hombre y la naturaleza, y relación entre los hombres en esa actividad productiva, o relaciones sociales de producción. Si ello es así, la filosofía de la praxis no tiene por qué sufrir las consecuencias de un mal planteamiento —ya sea el de la separación o el de la prioridad que lo supone— entre producción y relaciones de producción. O en otros términos: entre praxis, como actividad práctica y la forma social de esta actividad.

Vayamos, finalmente, a la tercera crítica de Jorge Veraza sobre el carácter limitado de mi posición. Ante el “socialismo real”, así como sobre las intenciones “ocultas” de ella y sus consecuencias teóricas. No es fácil para mí responder a dicha crítica, ya que constituye un conjunto de ambigüedades, contradicciones e inexactitudes. Ambigüedades: porque no se dice explícitamente, por ejemplo, cuál sea “el motivo del despropósito [...] acerca de la relación entre trabajo enajenado y la propiedad privada”, aunque se puede suponer que lo atribuye a mi posición —tal como Veraza la interpreta— hacia el “so-

cialismo real". Contradicciones (inventadas): a) entre la "filosofía de la praxis" que esgrime argumentos praxeológicos que se atribuyen al Marx maduro, y "filosofía de la praxis" con una actitud revolucionaria que derivaría del joven Marx, y b) entre el "argumento filosófico" (propio del libro *Filosofía de la praxis*) y el "argumento político" (con el que supuestamente la interpretación de los *Manuscritos* pretende servir al "seudosocialismo"). En ambos casos se trata de contradicciones inventadas; es decir, sin pruebas o referencias expresas a los textos del autor criticado.

Veamos pues, el meollo que la crítica de Jorge Veraza me hace en relación con la actitud asumida hacia las sociedades del llamado "socialismo real". Ya he señalado, incluso en la mesa redonda anterior de este ciclo, en la que no pude participar directamente, que mi distanciamiento y mi ruptura final con el sistema que imperaba en dichas sociedades, tuvo lugar primero en el campo de la teoría artística; segundo, en el de la filosofía al contraponer a la metafísica o ideología del materialismo dialéctico la filosofía de la praxis y, tercero, en el terreno propiamente político y social al impugnar abiertamente la ideología y la práctica políticas que, en nombre del marxismo y del socialismo, inspiraban y justificaban una sociedad que, en modo alguno, era socialista. Y esa impugnación es la que llevo a cabo en una serie de textos, entre ellos "Ideal socialista y socialismo real", "Reexamen de la idea de socialismo", "Marx y el socialismo real" y "Después del derrumbe..." Sin embargo, aunque en mis textos anteriores sobre estética y filosofía de la praxis no se formula explícitamente la naturaleza no socialista de esas sociedades, puede encontrarse en las referencias a ellas una crítica no sólo de su estética y filosofía, sino también —como puede verse en la 2a. edición de *Filosofía de la praxis* y en *Ciencia y revolución*—, una crítica de los principios teóricos, políticos y organizativos conforme a los cuales se guiaban dichas sociedades. Veraza me atribuye una posición con respecto a ellas que imaginariamente tiene que ver con mi interpretación de los *Manuscritos*, sin tomarse la molestia de citar los pasajes en que debería apoyar la posición que me atribuye. Y ¿cuál sería esta? Jorge Veraza habla de cuatro posiciones (o "posturas" como él las llama). 1a. crítica de la URSS por existir en ella el trabajo enajenado, aunque sin propiedad privada; 2a. defensa stalinista (y también althusseriana) de ese

sistema al negar la existencia del “trabajo enajenado”, puesto que la enajenación es un concepto ideológico, “humanista” y pequeño burgués; 3a. crítica de la URSS, limitada al “bloque socialista” y no suficientemente radical, al reducirse a admitir la existencia de la enajenación (del “trabajo enajenado”). Esta es la posición que me atribuye Veraza. Y 4a. (que es la que asume contra la 3a. que, supuestamente sería la mía): crítica de la URSS porque hay enajenación (o “trabajo enajenado”) y lo hay, a su vez, porque hay propiedad privada; en consecuencia, no hay socialismo.

Como este autor no hace ninguna referencia a mis textos y, por tanto, a la evolución de mi pensamiento en ellos, debo insistir en que los que incluyo en mi primera y segunda fase de esa evolución, si bien no proclaman expresamente la naturaleza no socialista de las sociedades mencionadas, no defienden tampoco el “seudosocialismo” de ellas que se pretendía marxista. Y, por supuesto, en mis textos posteriores de contenido político directo, se declara abiertamente la naturaleza no socialista (tampoco capitalista) de esas sociedades aplicando para ello un principio claramente marxista: el carácter de sus relaciones de producción y particularmente, de la propiedad, que no es —como dice Veraza— privada, sino estatal, y, por tanto, no es —como requiere una sociedad verdaderamente socialista— propiedad social. Así, pues, sostengo que no hay socialismo porque la propiedad que domina de un modo absoluto es —no la propiedad privada—, sino la propiedad estatal.

Mi crítica, por tanto, no es “limitada” e “insuficientemente radical” ya que conduce a sus últimas consecuencias: negar el carácter socialista de las sociedades del “socialismo real”. Y ello años antes de su “derrumbe” y cuando hacer esa crítica constituía un verdadero escándalo para la izquierda en América Latina.

La posición que me atribuye Jorge Veraza carece, pues, de argumentos convincentes. Y aún aceptando que, de acuerdo con ella, no niega abiertamente en ciertos textos que esas sociedades sean socialistas, es inadmisibles que, recurriendo a un infundado proceso de intenciones, afirme que la postura —la 4a. que rechaza el carácter socialista de dichas sociedades— “ha querido evitarse con la intentada desautorización del joven Marx, en particular el de 1844”. Y esto se dice de quien ha estudiado, valorado y afirmado la validez de los

*Manuscritos* desde hace ya treinta años, sin que hasta ahora haya dejado de reconocer lo que hay de vigente en ellos.

Tal es el meollo de la crítica de Jorge Veraza de mi actitud hacia el joven Marx, actitud “peligrosa” porque, según él, “desbancar al joven Marx” significa “convalidar las realidades opresivas” de la URSS, y nada menos que desarmar “a la revolución en Occidente”. Pero, si eso es lo que piensa de mi “lectura” de los *Manuscritos* de 1844, surge entonces una flagrante contradicción entre la peligrosa actitud que Veraza me atribuye —actitud que “convalida realidades opresivas” y “desarma la revolución”—, y el pasaje, referido a mí, con que termina —en un gesto compasivo de salvación— su ponencia y que dice así:

[...] Tenemos ante nosotros a un hombre que para mantener coherencia consigo mismo ha sabido dialectizar su pensamiento de manera ejemplar a lo largo de su desarrollo en sintonía con la práctica histórica de la humanidad. Y ello no sólo por su entereza personal sino por dos factores que cada vez más la integran y de los que no por casualidad ha sido forjador. Su entrega revolucionaria y, sobre todo, su profundidad teórico-crítica ya vuelta indeleble para la posteridad en su *Filosofía de la praxis*.

Agradezco a Jorge Veraza estas palabras salvadoras, pero le hubiera agradecido también que, en su texto, sin renunciar a la crítica que, alguna vez, he llamado la “cortesía del filósofo”, se hubiera desprendido de algunas ambigüedades, contradicciones e inexactitudes.