

Karl Marx

Manuscritos de economía y filosofía

Traducción, introducción y notas de
Francisco Rubio Llorente



Alianza editorial
El libro de bolsillo

Título original: *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*
(1844)

Primera edición: 1968
Tercera edición: 2013
Quinta reimpresión: 2023

Diseño de colección: Estrada Design
Diseño de cubierta: Manuel Estrada
Fotografía de Amador Toril

Reservados todos los derechos. El contenido de esta obra está protegido por la Ley, que establece penas de prisión y/o multas, además de las correspondientes indemnizaciones por daños y perjuicios, para quienes reprodujeren, plagiaren, distribuyeren o comunicaren públicamente, en todo o en parte, una obra literaria, artística o científica, o su transformación, interpretación o ejecución artística fijada en cualquier tipo de soporte o comunicada a través de cualquier medio, sin la preceptiva autorización.

© de la traducción, introducción y notas: Francisco Rubio Llorente
© Alianza Editorial, S. A., Madrid, 1968, 2023
Calle Valentín Beato, 21
28037 Madrid
www.alianzaeditorial.es



ISBN: 978-84-206-7556-5
Depósito legal: M. 7.904-2013
Composición: Grupo Anaya
Printed in Spain

Si quiere recibir información periódica sobre las novedades de Alianza Editorial, envíe un correo electrónico a la dirección: alianzaeditorial@anaya.es

Índice

9	Introducción
57	Manuscritos de economía y filosofía
59	Prólogo
65	Primer manuscrito
152	Segundo manuscrito
163	Tercer manuscrito
256	Notas
264	Bibliografía
271	Cuadro cronológico

Introducción

La época de redacción de los *Manuscritos* es época de burguesía triunfante. Tras la instauración de Luis Felipe en el trono francés y la consolidación de la independencia belga, todo el Occidente europeo goza los beneficios de la monarquía constitucional. La Corona proporciona la cobertura de legitimidad necesaria para defenderse con éxito frente a los nostálgicos, cada vez menos numerosos, del *Ancien Régime* y asegura el mantenimiento de la «soberanía de la razón» que las sacudidas intermitentes de quienes se obstinan en no enriquecerse apenas logran inquietar. La miseria obrera, que ya nadie puede ignorar y que la literatura de la época comienza insistentemente a describir, es atribuida lisa y llanamente a la carencia de virtudes de quienes la padecen. Con el progreso de los tiempos la sociedad se ha espiritualizado, y si los nobles del Antiguo Régimen necesitaban recurrir a una supuesta diferencia racial para gozar tranquilos de sus privile-

gios, los *beati possidentes* de la monarquía burguesa disfrutaban en paz los suyos, como resultado de una feliz superioridad espiritual que los justifica.

Los pobres y pecadores, obligados a trabajar catorce o dieciséis horas diarias y a presenciar la explotación despiadada de sus hijos y la prostitución de sus hijas, se sienten naturalmente exasperados en tal situación, pero más dispuestos a la revuelta que provistos de ideas para justificarla. Las asociaciones obreras, vestigios en gran parte de las viejas corporaciones medievales y, por supuesto, sañudamente perseguidas, adoptan por necesidad interior, tanto como exterior, un aspecto tenebroso, conspirativo, más terrorífico que eficaz, sobre el cual resulta fácil tejer una leyenda de crímenes sangrientos, depravación y barbarie. Las esporádicas rebeliones son generalmente más obra de la ira que de la razón, aunque el furor casi animal no suele ser sanguinario y destruye con mayor frecuencia las máquinas que las vidas de sus propietarios. Sólo en Inglaterra comienza a nacer un movimiento sindicalista razonado y razonable y el año en que Marx redacta los *Manuscritos* es también el año en que se funda la asociación de los *Equitable Pioneers* de Rochdale.

En el resto de Europa se lucha mientras tanto con los vestigios del pasado. En los países del Sur, las fuerzas de la tradición y del progreso se enfrentan en una serie ininterrumpida de pronunciamientos y reacciones, tan estériles los unos como las otras. Los países del Centro y del Este, vencedores al fin en las contiendas con Napoleón, conservan, en cambio, casi intactas las viejas formas. La nobleza terrateniente mantiene la mayor parte de sus privilegios tradicionales y domina absolutamente al cam-

pesinado. Rusia, nuevamente cerrada sobre sí misma, es el baluarte de la reacción, pero al mismo tiempo atiza solapadamente el naciente nacionalismo eslavo, cuyos embates debilitan al Imperio y favorecen la absorción por Prusia de los restantes territorios de habla alemana. Bien que el Estado prusiano sea el más eficaz de entre todos los sobrevivientes del Antiguo Régimen, esos territorios ven con recelo al nuevo señor, y más que ningún otro la Renania natal de Marx, que conoció bajo Napoleón un régimen más progresista y en donde comienza a surgir una moderna industria. La burguesía renana tolera cada vez con mayor impaciencia los rigores del absolutismo teológico y burocrático de Berlín y se orienta hacia la fórmula salvadora de la monarquía constitucional. Sus veleidades de evolución se ven frenadas, sin embargo, como frecuentemente sucede en los países en igual situación, por los peligros que apuntan en los países más adelantados, por los movimientos del cuarto estado que ya se perciben en las naciones modélicas de Occidente. Porque, aunque con características muy peculiares, la nación alemana es en aquel tiempo un pueblo subdesarrollado, tanto en lo económico como en lo político. «Los alemanes –dirá Marx por aquellos años– somos los contemporáneos filosóficos del presente sin ser sus contemporáneos en la realidad.» Los alemanes no viven aún (es decir, no saben si llegarán jamás a vivir) las formas imperantes en los países progresivos, pero esas formas están asentadas sobre unos supuestos culturales de los que Alemania sí participa y el pensamiento alemán se ocupa de los problemas que tales formas plantean más que de los que, en rigor, corresponderían a su presente. Es fácil

entender las tentaciones de radicalismo que asaltan a un pensamiento así situado. Oponer a la propia realidad la ajena y más desarrollada implica, si no se va más lejos, una aceptación conformista de las deficiencias que en esta última perciben quienes viven dentro de ella. Y como el pensamiento es, de suyo, maximalista, de modo que resulta siempre intelectualmente más elegante negar que afirmar, los intelectuales progresistas de los países subdesarrollados se ven siempre tentados e incluso obligados a ir más allá del modelo propuesto, a no postular nunca una reforma y siempre una revolución que, al tiempo que elimina los males inherentes a la situación desarrollada, ahorra los dolores del tránsito a las sociedades que no lo están, dotándolas de una vez de la estructura óptima.

En los rasgos gigantescos del pensamiento marxista este proceso es claramente perceptible. La *Introducción a la crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel*, sin duda uno de los más vigorosos escritos de Marx, afirma ya rotundamente que Alemania sólo puede verse libre de los males que la afligen por obra de una revolución que libere de los suyos a toda la humanidad. Como pueblo «que padece todos los males de la sociedad moderna sin gozar de ninguno de sus beneficios», ha de aliarse con una fuerza universal que se encuentre en su misma situación para hacer una revolución que sólo siendo universal será eficaz. El recurso al proletariado y el entendimiento de su esencia aparecen así en Marx antes de todo estudio económico (un hecho en el que no se ha insistido bastante), simplemente porque la radical (*gründlich*) Alemania requiere un aliado igualmente radical.

Pero, naturalmente, no se llega en una sola zancada desde el berlinés Club de los Doctores hasta el movimiento obrero. Entre 1838 y 1844, Marx ha debido pensar mucho y sufrir muchos desencantos. Para la izquierda hegeliana a que pertenece, la tarea a realizar es inicialmente la de la crítica. El Espíritu (esto es, los hombres de espíritu), oponiendo continuamente la realidad a su noción, señala las imperfecciones de aquélla e impulsa el cambio. Esta tarea, sin embargo, puede ser entendida de muy distintas maneras. Cabe reducirse a la crítica de las construcciones espirituales, a la crítica de la Religión, por ejemplo, que tiene un valor paradigmático, pero que deja intacta la realidad. Es ésta la «crítica crítica», que desprecia a la «masa» y que preconiza Bauer. Frente a ella, es posible aún otra actitud que, sin dejar de ser simple crítica, incide ya directamente sobre la realidad y que inicialmente y no por mucho tiempo sería adoptada por Marx. Cuando en 1841 Bauer es expulsado de la Universidad de Bonn y se le cierran a Marx las puertas de una posible carrera de profesor, se inicia la divergencia, y pronto la hostilidad, entre ambos. Mientras Bauer anima la *Allgemeine Literatur Zeitung*, una revista teórica de crítica literaria, filosófica y artística, Marx acepta un puesto de redactor en la *Rheinische Zeitung*, un periódico liberal de Colonia desde el cual ha de ocuparse de la ley sobre el robo de leña en los bosques o de la nueva regulación de la censura. Allí entra en contacto con un poder real que trasciende de los libros y unas fuerzas que vivifican este poder y se ocultan tras él. Se trata de realidades contra las cuales es impotente la crítica; realidades que aprisionan con hierros muy verdade-

ros y pesados a los que no se hace desaparecer con una simple declaración como intentó hacer Edgar Bauer con el juez que lo condenaba, negándole autoridad. Contra los hechos opacos de este mundo poco o nada valen las ideas brillantes y la vigorosa expresión. Marx había de aprenderlo muy a su costa cuando el periódico quedó sometido a los ataques de la censura. Con ánimo de impedir su cierre, los propietarios trataron en vano de convencer a Marx para que redujese sus críticas al estrecho ámbito de lo permitido. Como él explica en una carta a Ruge, no accedió porque «es lacayuno limitarse a pinchar con alfileres lo que habría que atacar a mazazos». El periódico fue clausurado y Marx, recién casado, ve cerrarse ante sí otro camino. No sólo no ha cumplido hasta el presente el mandato paterno de hacer feliz a su esposa y conquistar al asalto el respeto del mundo, sino que permanece desconocido salvo para un pequeño círculo y se ha ganado además la enemistad del Poder, que lo ha privado de medios para sostener su hogar. Que esta situación personal haya podido llevar a Marx hacia la revolución es cosa tan posible como poco importante. Es el razonamiento objetivo que sostiene una actitud teórica o práctica y no la motivación psicológica que la explica lo que la hace susceptible de adhesión o rechazo y la dota de importancia histórica.

Ahogado por el idealismo hegeliano o hegelianizante y por la política prusiana, Marx procede a una nueva revisión de sus ideas y rompe con su país. La revisión la hace a la luz, sobre todo, del pensamiento de Feuerbach, «de quien arranca la crítica positiva, realista y naturalista». Este pensamiento está constantemente presente en los

Manuscritos, que frecuentemente utilizan también expresiones feuerbachianas. Pese a todo, no fue nunca enteramente aceptado por Marx. Aunque siempre se declaró su deudor y le guardó un respeto del que testimonia el tono adoptado en su crítica, tan diferente del hiriente sarcasmo con que se enfrenta a otros ideólogos, Marx no aceptó nunca la «pasividad» del pensamiento de Feuerbach, al que encuentra «demasiado hegeliano en su contenido y demasiado poco en su método». Feuerbach acierta, piensa Marx, al poner en lugar del Espíritu hegeliano al hombre sensible, real, menesteroso, pero yerra al no percibir el carácter histórico de la esencia humana y encomendar la realización de su plenitud al cambio «natural» de las circunstancias y a la fuerza aglutinante del amor. Aunque estas diferencias sólo se harían explícitas en *La ideología alemana* y en las famosas *Tesis*, posteriores en algunos años a los *Manuscritos*, ya en éstos, a pesar del entusiasmo feuerbachiano, es perceptible una diferencia de matiz. Feuerbach ha servido para evidenciar que sólo lo sensible es real y que es en lo sensible en donde hay que verificar el cambio que por fin hará humano al hombre. Pero lo sensible es también obra humana. La dialéctica es ley de desarrollo de la naturaleza, no de un Espíritu por encima de ella, pero dentro de la naturaleza está también la razón, que es la razón del hombre, y es el hombre el que ha de impulsar el cambio y crear lo nuevo. El hombre, de otra parte, no es una esencia que se repita idéntica de unos individuos a otros y esté dada de una vez para siempre, aunque se haya visto oscurecida y perturbada de distintas formas a lo largo de la historia. El hombre es un ser social cuya potencia-

lidad originaria realizan en cada momento de una determinada forma las relaciones sociales en las que vive inmerso. La esencia del hombre feuerbachiano no existe más que como potencia histórica; el hombre real es lo que la sociedad concreta hace de él. La ciencia del hombre es la ciencia de la sociedad y el humanismo activo es la revolución.

Para conocer al hombre de nuestro tiempo es necesario, en consecuencia, conocer la sociedad del presente, la forma social más desarrollada que, aceptando el esquema hegeliano del desarrollo lineal, permitirá desentrañar los misterios aún ocultos en las formas más primitivas. Es el conocimiento de esta sociedad el que Marx va buscando en su viaje a París. Allí no sólo existe la industria moderna, sino también sus lacras de miseria y prostitución. Y aún más, París es también el principal punto de reunión de los activistas proletarios que con aún oscura conciencia tratan ya de destruir la sociedad existente. La ciencia nuclear de esta sociedad es la Economía Política, la ciencia de la producción y de la distribución, de la riqueza y de la miseria. Marx descubre esta ciencia en París y del escándalo que de ella recibe brotan los *Manuscritos*.

No se trata, claro está, de que los alemanes ignorasen la nueva ciencia. En la *Filosofía del Derecho* hegeliana hay huellas muy perceptibles de la obra de Adam Smith y Marx era un espíritu demasiado alerta para haber pasado por alto ese pensamiento. Pero como antes decíamos, el conocimiento que en Alemania se tenía del mundo moderno era un conocimiento predominantemente libresco. Sólo con el contacto directo de la realidad que la

Economía interpreta cobra ésta su significado auténtico, su verdadera dimensión. Cuando, con su traslado a una gran ciudad industrial, realiza Marx este contacto, se lanza apasionadamente, como era habitual en él, al estudio de la Economía, y en este sentido es como puede decirse que la descubre.

Lo que a Marx escandaliza en la Economía es su materialismo y su exactitud. El hombre aparece en ella en una sola de sus facetas, como *homo oeconomicus*, afanado en la creación de riquezas y movido exclusivamente por el cálculo racional o, más exactamente, por un cálculo inteligente y astuto, pero sin profundidad ni horizonte, incapaz de trascender el más estrecho interés individual. Un cálculo que realiza la inteligencia, pero no la razón, utilizando la conocida distinción que el idealismo alemán establece entre estas dos facultades. Un hombre así cosificado en su proceder es naturalmente una cosa más que como tal ha de ser tratada. El correlato necesario del hombre económico es el hombre mercancía. Una actividad exclusivamente orientada hacia la ganancia, hacia el lucro individual (siquiera este lucro se reduzca a lo que el individuo necesita para existir), es una energía «natural», igual en todos los hombres, desindividualizada, susceptible de ser contada, pesada y medida. Actividad lucrativa y trabajo-mercancía son cara y cruz de una misma realidad, la consideración, respectivamente, subjetiva y objetiva de un determinado modo de ser hombre. La Economía Política no inventa este modo de ser, ni lo postula. Simplemente lo describe y por vía de generalización inductiva establece las reglas que, dando por supuesto tal modo de ser, gobiernan la mecánica de la pro-

ducción y distribución de bienes sobre la que se asienta el edificio social.

Si pecado hay en ella, el pecado de la Economía no es pecado de error, sino de miopía. Ve con exactitud lo que ante ella está, pero lo acepta como natural sin percibir que no lo es, sin captar el infinito mundo humano que esa «naturaleza» social ante ella no realiza, ni el inmenso dolor humano que la no realización implica. Su defecto no estriba sólo ni principalmente en su aceptación de, por ejemplo, el paro y la miseria como resultados naturales de un proceso sometido a leyes ciegas, sino en su hipostatización de ese proceso como proceso natural e irremediable que conviene conocer para controlar, pero que en modo alguno cabe sustituir. Su propia constitución de ciencia «positiva» la obliga a partir de lo ya «puesto», de lo dado, y le veda la especulación sobre lo que pudiera o debiera ser. Para un economista científico es tan insensato rechazar por falsa la ley de la oferta y la demanda que efectivamente gobierna la realidad, como sería para un astrónomo en sus cabales criticar la ley de la gravitación universal so pretexto de haber él imaginado una forma más conveniente para la ordenación del universo. Lo decisivo es, sin embargo, que la ordenación de las galaxias no depende de los hombres y la del mundo humano sí. En el sistema de aquéllas no es posible el error, pero el mundo humano sí puede ser un mundo falso. Acercarse con los mismos instrumentos mentales a realidades esencialmente distintas proporciona forzosamente una imagen distorsionada, tanto de aquella realidad para la que los instrumentos no son adecuados como de la validez de éstos para conocer y de la corrección del

conocimiento así obtenido. El pecado de la Economía no consiste en ser una ciencia falsa, sino en ser una ciencia positiva y hacerse la ilusión de que puede serlo.

El mundo humano es obra del hombre y ha de ser siempre estudiado y comprendido en función de una determinada idea del hombre, de una Filosofía. Reducirse a aceptar lo dado, tratar positivamente al hombre y la sociedad existentes, es aceptar la idea del hombre que esa sociedad y ese hombre realizan. La ilusión de la Economía sobre sí misma es la aceptación inconsciente, pero no inexplicable (ya los «materialistas» del siglo XVIII han evidenciado en parte el mecanismo de las ideologías), que los economistas hacen de la Filosofía sobre la que se ha construido la sociedad que ellos estudian y que, negando la realidad o la cognoscibilidad de cuanto no sea puro fenómeno, pura apariencia, impide llegar al ser profundo de las cosas. La rebelión de Marx contra la Economía es la rebelión contra esa Filosofía oculta y por eso doblemente peligrosa. No va a criticarla en nombre de un error desgraciadamente inexistente, sino en nombre de una realidad que ella ignora, de una Filosofía que rechaza la noción del hombre que en esa sociedad aceptada por los economistas ha encontrado realidad. No va a intentar una nueva Economía, sino quizá, más exactamente, una Metaeconomía. La unión de Economía y Filosofía es el primer paso ineludible para comenzar a estudiar seriamente la sociedad moderna y este avance epistemológico, al que tal vez cabe calificar como fundamento de todos sus restantes hallazgos, lo hace Marx precisamente en los *Manuscritos*.

Quizá en el hecho mismo de que Marx no intentase nunca su publicación tenemos la mejor prueba de la im-

portancia de estos textos. Son tan ricos en intuiciones fertilísimas, necesitadas de largo estudio y desarrollo, que resultaba imposible publicarlos. Por supuesto, no es que estas pocas páginas escritas a los veintiséis años señalen ya el término del desarrollo intelectual de su autor, que había de dedicar aún al estudio cuarenta años de su vida, pero sí puede afirmarse sin exageración que en ellos está ya constituido el espíritu que habrá de informar toda la obra posterior. En cierto sentido podríamos decir que constituyen un programa de trabajo que en parte quedaría sin realizar y en el cual están ya incoados los resultados finales.

Los *Manuscritos* permanecieron olvidados durante más de ochenta años. Y no sólo olvidados, sino menospreciados; todavía Franz Mebring, el gran biógrafo de Marx, dice de ellos que son «relativamente poco importantes». ¿Cómo explicar este juicio hoy, cuando el estudio del pensamiento marxista se centra casi en ellos e incluso quienes les restan importancia han de dedicar buena parte de sus esfuerzos a justificar su actitud? Gunther Hillman, en su presentación de una edición alemana de los *Manuscritos*¹, afirma que, siendo la enajenación del hombre su tema central, era forzoso que se los pasara por alto en una época en la que el proletario estaba entregado en alma y cuerpo a un movimiento en el que sentía plenamente realizada su humanidad. La importancia que actualmente se les concede resultaría, en cambio, de la magnificación del mundo enajenado que en la primera postguerra supuso, para el proletario, la escisión del movimiento obrero, y para el burgués la instauración de los totalitarismos fascistas. La explicación,

aunque sugestiva, opera tal vez con un concepto demasiado simplista de enajenación, que no es un estado de conciencia, sino una situación objetiva. Es, desde luego, evidente que el olvido o el menosprecio de los *Manuscriptos* está estrechamente conectado con el economismo que infecta todo el pensamiento marxista hasta épocas muy recientes. Los males del sistema capitalista son vistos exclusivamente como males económicos (miseria creciente, proletarización progresiva, despilfarro de recursos productivos, etc.) y es en la exasperación que tales males producen en donde se basa el resorte que ha de hacer saltar definitivamente un sistema al que, por lo demás, son también las deficiencias de su propio mecanismo económico las que irremisiblemente condenan. Economismo y mecanicismo son apenas dos nombres distintos de una misma actitud que prescinde de la libertad humana y, con ella, necesariamente, de la dialéctica. Para una tal lectura de Marx, ni los *Manuscriptos* en general, ni la categoría de la enajenación, en particular, tienen importancia alguna. La cuestión está, sin embargo, en determinar las razones por las que el pensamiento de Marx ha podido ser tergiversado durante tanto tiempo. Pajovic, en un breve y brillante artículo, alude a la ambigüedad del pensamiento marxista como condición de posibilidad de tal tergiversación². Cuando Marx afirma que es necesario realizar la Filosofía, se refiere en parte a la Filosofía hegeliana, pero no sólo a ella. La racionalización del mundo postulada por Hegel y traducida a términos prácticos por Marx puede hacer parecer a éste como un simple apóstol de la tecnología. Una reducción de su figura a estos estrechos límites pasaría por alto, no

obstante, que la Filosofía que Marx pretende realizar es también una Filosofía personal para la cual la racionalización del mundo no es nada si no va también acompañada por una racionalización, esto es, humanización, del individuo. La interpretación economizante del marxismo habría sido posible merced a esta ambigüedad, que le permitió presentar como totalidad del pensamiento lo que no era sino un fragmento. Es obvio, no obstante, que si aceptamos la tesis habremos comprendido por qué las cosas pudieron suceder, pero continuaremos ignorando por qué sucedieron.

En otro estudio breve y brillante, recogido en el mismo volumen en el que aparece el de Pajovic, Adam Schaff propone a su vez una explicación para la deformación pasada del pensamiento marxista y su actual reintegración.

En la última etapa del marxismo –nos dice– hubo dos motivos para que se subestimara el problema del individuo. El primero es de carácter objetivo y derivó de la concentración de fuerzas, escasas, como eran en comparación con el poder del enemigo, en la tarea a la que en ese momento se concedía primordial importancia: la lucha de masas. El segundo es de carácter subjetivo y derivó, particularmente durante el proceso de rápido desarrollo del movimiento y ante la perspectiva de una lucha prolongada, de la tendencia de muchos integrantes del movimiento a olvidar la diferencia entre el verdadero objetivo de la lucha y los métodos y medios que conducían a este fin.³

En cambio el retorno de los marxistas a los problemas de la filosofía del hombre se explica por una triple nece-

sidad, objetiva, teórica e ideológica. La primera es la que resulta de la necesidad de ocuparse de la felicidad del individuo, una vez que el movimiento ha llegado al poder; la segunda, de la dinámica intrínseca de la teoría, que la lleva a completarse y colmar todas las lagunas; la tercera, la que nace del enfrentamiento ideológico a que se ha reducido la lucha entre socialismo y capitalismo desde el momento en que el proceso tecnológico ha hecho imposible el enfrentamiento armado. En esta contienda ideológica, los principales argumentos del adversario se centran precisamente en el olvido en que el marxismo ha tenido al individuo, de tal modo que la única respuesta posible es la anclada en una sólida Filosofía humanista. Lo que Schaff parece olvidar es que la interpretación humanista del marxismo no nació en la Unión Soviética ni en las democracias populares, sino entre los partidos socialistas del Occidente, en los que indudablemente no operaban aquellas necesidades que él señala o, a lo menos, no en los términos por él expuestos y que, de otra parte, también requiere explicación el hecho de que durante la segunda mitad del siglo XIX y el primer tercio del nuestro el movimiento marxista se haya afanado exclusivamente por la lucha de masas, es decir, por la conquista del poder a cualquier precio.

Aquí no podemos hacer otra cosa que dejar abierta una cuestión cuya solución, si posible, exigiría muy largos esfuerzos. El marxismo se ve sometido durante el pasado siglo, como las demás corrientes del pensamiento europeo, a la influencia de un ambiente positivista y materialista ante el que forzosamente debería sucumbir, y como ellas gira también en el presente bajo la presión ge-

neralizada de un mayor interés por el hombre individual. En sus propios términos, cabría tal vez decir que en el pasado el marxismo ha sucumbido a la reificación producida por el sistema capitalista; que ha sido, como cualquier otra ideología, un pensamiento enajenado. ¿Supone su actual retorno a las fuentes una liberación de la enajenación en la que iría también acompañado por el pensamiento «burgués»? ¿Puede decirse en algún sentido que nuestro tiempo es menos materialista que el de nuestros abuelos?

A la publicación de los *Manuscritos*, los primeros autores en ocuparse de ellos fueron en casi todos los casos marxistas no comunistas, miembros muchos de ellos de los partidos socialdemócratas. Sus comentarios insisten en el contenido humanista, en la Metaeconomía y en las bases que ella ofrece para el entendimiento de las obras económicas posteriores y la política preconizada por Marx. Frente a ellos, los autores de estricta observancia comunista, o bien ignoraron pura y simplemente estos textos restándoles toda importancia, o bien atacaron con más adjetivos que razones a los «revisionistas», pretendiendo ver en su valoración de los *Manuscritos*, y como de costumbre, una taimada maniobra dirigida a salvar la propiedad privada y con ella el orden o desorden social existente. Aferrados como estaban a la simplificación estalinista del pensamiento de Marx, no podían sino suponer las más negras intenciones en quienes subrayaban el valor de unos textos que ofrecen del mundo una imagen algo más compleja que la del simple conflicto maniqueo entre trabajo y capital y condenaban sin lugar a dudas algunas deformaciones grotescas, tales como la de la

lamentable y antidialéctica teoría del reflejo. Como por la misma época habían visto la luz por vez primera otros trabajos juveniles de Marx, especialmente *La ideología alemana*, la divergencia entre comunistas y no comunistas no se reduce sólo a los *Manuscritos*. Lo que se discute es, en términos más amplios, la conexión o desconexión entre el joven Marx y el Marx de la madurez, entre el Marx de *El capital* y la *Crítica del Programa de Gotha* y el Marx hegeliano y pre «científico». A la exageración economizante, para la cual todo lo que no fuesen categorías económicas, lucha de clases y dictadura del proletariado era una aberración idealista, respondió una tergiversación de signo opuesto que pretendía hacer de Marx un profeta desarmado del humanismo y condenaba toda su obra económica. En la actualidad, como señalábamos, estos extremos están ya en general superados. Los *Manuscritos*, que en 1956, poco después de la muerte de Stalin, fueron publicados por primera vez íntegramente en lengua rusa, han dejado de ser un libro maldito y tanto en la URSS como en las democracias populares se los estudia cada día con mayor ahínco. Ya es posible ver en ellos «la entrada definitiva de Marx en la vía de la revolución científica»⁴ y cabe afirmar que

es imposible comprender la forma madura del socialismo científico si no se lo concibe como la corporeización de los ideales que Marx reverenció desde su juventud y si su análisis científico no está iluminado por el humanismo socialista.⁵

La desconfianza del comunismo ortodoxo hacia ellos no ha desaparecido, sin embargo, por completo. La ex-