

¿Por Marx y contra el marxismo? El Marx de Michel Henry

ATILANO DOMÍNGUEZ

No deja de ser un tanto extraño que, entre la multitud de títulos sobre Marx publicados durante los últimos siete años en nuestro país, no aparezca ninguno que comente el «Marx» de Michel Henry. Tanto más, quizá, cuanto que el autor (profesor de filosofía en la Universidad de Montpellier desde 1960 y autor de dos importantes obras filosóficas, traducidas al inglés, y de tres novelas, una de ellas premio T. Rénaudot)¹ adopta una actitud crítica, sumamente original, hacia el marxismo clásico o político y, muy en particular, hacia la interpretación estructuralista de L. Althusser, tan bien conocida y comentada entre nosotros, y que, por esa y otras razones, dicha obra ha merecido numerosos comentarios en otros países². Este

¹ Obras filosóficas: *L'essence de la manifestation*, París, PUF, 2 vols. (1963), 908 p.; *Philosophie et phénoménologie du corps*, París, PUF (1965), 309 p.; «Le concept d'âme a-t-il un sens?», *Rev. Phil. Louvain* (1966), 5-35; «Introduction à la pensée de Marx», *Rev. Phil. Louvain* (1969), 241-66; «Le concept de l'être comme production», *Rev. Phil. Louvain* (1975), 79-106; *Marx. I. Une philosophie de la réalité, II. Une philosophie de l'économie*, París, Gallimard (1976), 967 p.; novelas: *Le jeune officier*, Gallimard, 1954; *L'amour les yeux fermés*, Gallimard, 1976 (premio «Rénaudot»); *Le fils du roi*, Gallimard, 1981. (Las traducciones aludidas aparecieron en Nijhoff, La Haya, 1973 y 1975. Por brevedad, hemos omitido otros títulos de artículos o colaboraciones, algunos recogidos del «Marx».)

² CABRAL, R.: «Entre Hegel e o marxismo. A proposito da obra de Michel Henry», *Rev. Portuguesa de Fil.* (Braga, 1976), 76-9; DUFOUR-KOWALSKA, G.: «Un concept de dialectique d'après un récent ouvrage sur Marx», *Rev. Théol. Phil.* (1977), 296-306; GUERY, Fr.: «La division du travail entre Ure et Marx (A propos de Michel Henry)», *Rev. Phil. Frc. et Etr.* (1977), 423-44; JAVAUX, J., recensión del Marx de M. H., *Nouv. Rev. Théol.* (1977), 562-4; J. L. PETIT: «Autour du 'Marx' de M.» (I). Marx et l'ontologie de la praxis», *Rev. Met. et Mor.* (1977), 365-85; TEXIER, J.: «Autour du 'Marx' de M. H. (II). Marx est-il marxiste?», *Rev. Met. et Mor.* (1977), 386-409; DUFOUR-KOWALSKA, G.: *Le 'Marx' de M. H. et la question de l'idéologie*, Arch. Phil. (1978), 641-57; RICOEUR, P.: Recensión del 'Marx' de M. H., *Esprit* (1978), 124-39; ROCKMORE, T.: Recensión de 'Marx' de M. H., MAN

silencio resulta más sorprendente por coincidir con los años en que se ha instaurado entre nosotros un régimen democrático, en cuyo desarrollo y debates sigue teniendo suma importancia la actitud positiva o negativa ante el marxismo. Como especialista, desde hace años, en la filosofía de Michel Henry, me propongo llenar ese vacío presentando una primera síntesis de su «Marx», esperando ofrecer muy pronto una monografía sobre el conjunto de su obra³.

1) *La obra y el método*

a) *La obra.* El «Marx» de M. Henry son dos gruesos volúmenes, bellamente impresos, que llevan por subtítulos «Une philosophie de la réalité» (I), «Une philosophie de l'économie» (II). El primero comprende una introducción metodológica y cinco densos capítulos; el segundo, consta de siete capítulos y de una conclusión sobre el significado del socialismo marxiano. Es, pues, un libro bien estructurado; aunque, en obra tan amplia, tienen que abundar las repeticiones. Redactado en estilo claro y con frecuencia brillante, su lectura resulta más fácil que su comprensión. No sólo por la naturaleza del tema económico y por las obligadas alusiones históricas en un autor polémico como Marx, sino también porque la exposición de Henry adopta con frecuencia una forma circular, donde las críticas de Marx a Hegel y a Feuerbach, etc., se mezclan con las críticas de Henry a Marx y al marxismo, e incluso a esos mismos autores⁴.

El título y los dos subtítulos del libro señalan bien la orientación del texto. Michel Henry centra su estudio en «Marx» y no en el marxismo⁵; hace una lectura de la obra de Marx y no de otros autores, marxistas o no, ni siquiera de Engels⁶, y mucho menos de Lenin o de Stalin, cuya síntesis doctrinal califica despectivamente de «viejo catecismo»⁷. Con ello deja de lado el marxismo histórico, marxismo-

AND WORLD (La Haya, 1978), 429-42; TEXIER, J.: *Sur le statut du philosophique. Marx est-il marxiste? Une étude du 'Marx' de M. H.*, Paris, Centre d'Et. et de Recherches marxistes (1978), 54 p.; L. ARENILLAS, rec. en CAHIERS INTERN. DE SOCIOL. (1978), 179-82; R. BRISART, rec. en *Rev. Phil. Louvain* (1978), 481-5, B. DELINGER, rec. en ARCHIVES DE PHIL. (1979), 165-6.

³ Cf. DOMÍNGUEZ, Atilano: *Une phénoménologie de l'intériorité. La philosophie de Michel Henry*, Universidad de Lovaina, 1968, 278 pp. (tesis doctoral, sin publicar); «Michel Henry, un filósofo de la inmanencia», *Pensamiento* (1978), 145-76.

⁴ Cf. *Marx*, I, pp. 55-7, 81-4, 238-53, 312, 326, 343, etc.

⁵ Algo muy distinto hace, por ejemplo, VALVERDE, C.: *El materialismo dialéctico. El pensamiento de Marx y Engels*, Espasa-Calpe, 1979.

⁶ Baste decir que sólo cita una obra secundaria suya: *Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, y para criticar su opinión sobre Marx (I, p. 13).

⁷ I, p. 31; cf. pp. 9 y 23, nota 1; 219, nota.

leninismo, que perdura en Mao⁸ y en el eurocomunismo⁹, para indagar su sentido original en el texto de Carlos Marx. Su lectura le lleva a la conclusión de que, mientras que el marxismo clásico es una doctrina política, el marxismo de Marx (si así puede decirse) es una filosofía, una «filosofía de la economía» (II) que remite y presupone «una filosofía de la realidad» (I). Esa realidad, digámoslo desde ahora, no es la economía ni la sociedad, sino la praxis individual. ¿Es ésta la auténtica doctrina de Marx o es más bien la filosofía immanentista de Henry, que se redescubre y comenta a sí mismo leyendo a Marx¹⁰.

Esta pregunta nos lleva a situar al «Marx» dentro de la problemática filosófica de Henry. El fracaso de los regímenes marxistas es lo que le ha impulsado a leer de nuevo a Marx¹¹. En efecto, Henry tiene una visión negativa sobre el desarrollo de nuestra cultura. En su obra capital, *L'essence de la manifestation* (1963) interpretaba la filosofía occidental como un «monismo ontológico» de la trascendencia, es decir, como una filosofía que subraya la exterioridad humana con olvido de la intimidad, conduciendo así al pesimismo y al nihilismo de Nietzsche y Freud, de Heidegger y Sartre¹². En su novela *L'amour les yeux fermés* (1976), ese pesimismo teórico se plasma en un escenario apocalíptico, que recuerda el «mayo francés» del 68: las revueltas y homicidios, los juicios populares y los incendios impiden que la pareja protagonista encuentre un escondrijo donde vivir su amor («amor con los ojos cerrados»)¹³.

Como Heidegger y Marcuse, Henry contempla con inquietud nuestro mundo, «el drama del siglo xx». Ese drama no consiste en que haya «hombres que mueren de hambre», ni siquiera en que persista «la miseria en un mundo desarrollado»¹⁴, sino más bien en que «ese mundo, harto de todo..., vacila y siente vértigo ante su propia nada»¹⁵, en que ha perdido la fe en sí mismo y en su identidad. Pero la solución a ese drama no está en una resignación pseudoestoica ante la muerte, como sugiere Heidegger, ni en una revolución cultural pseudo-marxista, como dijera Marcuse, sino en un retorno al

⁸ TSE-TUNG, Mao: *El libro rojo*, Madrid, Bibl. Júcar, 1976, pp. 18, 22, 139.

⁹ Cf. CARRILLO, Santiago: *Eurocomunismo y Estado*, Madrid, 1977, pp. 167-8.

¹⁰ Cf. J. TEXIER (nota 2), p. 394, 408-9; J. L. PETIT (nota 2), pp. 366, 381-2.

¹¹ I, p. 33.

¹² Cf. A. DOMÍNGUEZ (nota 3), pp. 150-1, 157-8.

¹³ Cf. *L'amour les yeux fermés* (nota 1), pp. 229-54 (monólogo del Gran Canciller, cuyas ideas coinciden con las del protagonista, Sahli, que parece representar al autor), pp. 52, 123, 264, 284.

¹⁴ I, p. 33; cf. II, p. 420-8; MERLEAU-PONTY, M.: «Marxismo y filosofía», en *Sentido y sin sentido*, trad. esp. Ed. Península, 1977: «en la historia del marxismo, el fetichismo de la ciencia ha aparecido siempre por el lado donde se debilitaba la conciencia revolucionaria» (p. 194).

¹⁵ *L'amour les yeux fermés* (nota 1), pp. 264 y 284; cf. pp. 52, 123, 215, 241, etc.

origen, a las fuentes de la vida, a los individuos humanos vivientes, como propugnaban ciertos textos decisivos de Marx¹⁶. He ahí cómo se encuentra Henry, teórica y vitalmente, con Marx y con el marxismo. He ahí también por qué lleva a su lectura de la obra marxiana las propias ideas e inquietudes, a primera vista bien ajenas al marxismo.

Con esto no estamos sugiriendo que la actitud de Henry obedezca a una predisposición psicológica, sino más bien lo contrario. Si su predisposición, presumiblemente negativa, hacia el marxismo, se transformó en una actitud positiva hacia Marx, fue a consecuencia de unos diez años de lectura y reflexión¹⁷. Urge, pues, someter a un examen serio el método seguido para llegar a tales conclusiones, a fin de poder después valorarlas.

b) *El método*. La actitud de Henry ante la obra de Marx se expresa en abierta oposición a la de Althusser. Se puede decir que Althusser hizo una apología de Marx (*Pour Marx*) desde una lectura sintomática de su obra cumbre (*Lire 'Le Capital'*)¹⁸. Las claves de su interpretación, bien recogidas por Henry, son las siguientes: 1) La vía de acceso a la obra de Marx es la filosofía marxista en el sentido del marxismo-leninismo, es decir, que su lema es «por Lenin a Marx»¹⁹; 2) En la obra de Marx existe un «corte» o ruptura entre las obras de juventud, humanistas, y las obras de madurez, científicas y económicas, es decir, entre la ideología y la teoría marxiana²⁰. La interpretación de Marx debe, por tanto, centrarse en *El Capital*²¹; 3) La teoría de Marx no se define como una filosofía de la praxis, ni como un materialismo histórico (Gramsci), sino como una «praxis teórica», traducción estructuralista del materialismo dialéctico²².

¹⁶ Sobre Heidegger, cf. *L'essence de la manifestation*, §§ 42-44; sobre H. Marcuse, *Marx*, I, pp. 15, 161, etc.; cf. *L'amour les yeux fermés* (nota 1), pp. 2, 58, 84, 111, 134, 147, 151, 162, etc. (vida).

¹⁷ En diciembre de 1968, M. HENRY pronunciaba en Bruselas dos conferencias sobre Marx, cuyo texto, publicado en 1969, en la *Rev. Phil. de Louvain*, ofrece ya una síntesis segura de lo que será su *Marx* de 1976 (*supra*, nota 1).

¹⁸ Cf. ALTHUSSER, L.: *La revolución teórica de Marx* («Pour Marx», 1965), Siglo XXI, Madrid, 1976¹⁵; *Para leer 'El Capital'* (*Lire 'Le Capital'*, 1967), Siglo XXI, Madrid, 1977¹⁴; ROIES, A.: *Lectura de Marx por Althusser*, Estela, Barcelona, 1971; GARAUDY, R.: *A propósito de Althusser* (en PEROTTINO, S.: *Garaudy*, EDAF, Madrid, 1975), pp. 157-80.

¹⁹ I, 22-3; ALTHUSSER, L.: *Para leer El Capital* (nota 18), pp. 5-8, 37-9, 83-4; *Revol. Marx* (nota 18), pp. 29, 49, 72-9, 150.

²⁰ I, 21, 29; *Introd. Marx* (nota 1), pp. 246-7; cf. ALTHUSSER, L.: *Capital*, (nota 18), pp. 18-20, 36-9, 132-7, 197; *Rev. Marx* (nota 18), pp. 21-8, 57, 68, 187-8.

²¹ Cf. ALTHUSSER, A.: *Capital* (nota 18), pp. 36-9; *Rev. Marx* (nota 18), p. 68.

²² I, 25; 348-9, nota; 403, nota 2; cf. ALTHUSSER, L.: *Capital* (nota 18), pp. 5-6, 16, 30-1, 48-9, 63-7, 85, 138-42 (contra Gramsci); *Rev. Marx* (nota 18), pp. 136-40, 182-206.

Michel Henry está de acuerdo con Althusser en que hay que leer a Marx desde cierta «teoría general de los textos de Marx». Pero sostiene que esa teoría no debe ser un pre-texto, anterior al texto de Marx, como si éste fuera «un enfermo echado sobre el diván de un psicoanalista», que no se supiera expresar, y cuyos balbuceos, muecas o silencios hubiéramos de interpretar o adivinar de acuerdo a un código previo y exterior²³. La teoría sobre los textos de Marx debe ser extraída de la lectura misma de esos textos, de suerte que nuestra interpretación sea una «repetición», en el sentido heideggeriano de búsqueda de fundamentos, de análisis de los conceptos fundamentales, lo que Henry prefiere llamar «genealogía trascendental», «génesis» o «reducción»²⁴. Sobre esta base, el método de Henry se opone, punto por punto, al de Althusser.

1) «La *époqué* del marxismo» es el presupuesto básico, «condición negativa», de la lectura henriana de Marx. Y ello, no por una actitud maniquea, como alguien ha sugerido²⁵, sino por razones teóricas que Henry recuerda. El primer lugar, porque el marxismo, como tradición histórica y escuela teórica, es posterior a Marx²⁶. En segundo lugar, porque el marxismo, al estar orientado a la acción política, se ha inspirado en los textos histórico-políticos, escritos ocasionales, destinados a las masas, y por lo mismo —dice Henry— los más superficiales y menos representativos de Marx²⁷. Y en tercer lugar, porque el marxismo-leninismo se ha configurado sin el conocimiento de dos obras capitales de Marx: los *Manuscritos del 44* y

²³ *Introd. Marx*, p. 250; *Marx*, I, 31-2; ALTHUSSER, L.: *Rev. Marx*, pp. 21-8, y *Capital*, 33-8, etc.

²⁴ I, 27-28, 31, 46, 49, 77, 428, 441; *Introd. Marx*, pp. 250, 254, 259. Los términos citados aparecen en los títulos de capítulos o de párrafos centrales de la obra: cap. III y 3.º; V, 3.º; VIII, X y XI; cf. *infra*, nota 214.

²⁵ I, 31; *Introd. Marx*, p. 241, 266; cf. J. L. PETIT (nota 2), p. 365: «forme par trop manichéenne».

²⁶ Este lugar común, especialmente desde el XX Congreso del PC ruso (1956), que significa el inicio de la apertura de los partidos comunistas al diálogo y a la vía democrática, tiene una larga historia en los «revisionistas» o «herejes» del marxismo ortodoxo: cfr. FAVRE, P., y FAVRE, M.: *Los marxismos después de Marx*, A. Redondo, Barcelona, 1971; SPIEKER, M.: *Los herejes de Marx (de Bernstein a Garaudy)*, EUNSA, Pamplona, 1977; ALTHUSSER, L.: *Capital* (nota 18), pp. 131, 147-8, 151, 153, 155; DÍAZ, C.: «Marxismos hoy», *Pensamiento* (1973), 195-207.

²⁷ I, 9-11. Henry distingue en Marx tres grupos de textos: filosóficos (hasta 1846), histórico-políticos (*Manifiesto C.*, *El 18 Brumario*, *Las luchas de clases en Francia*, etc., 1848-8) y textos económicos (especialmente los *Grundrisse*, 1857-8, y *El Capital*, 1867) (*Introd. Marx*, p. 250; *Marx*, I, pp. 7, 10-2, 18-9, 28, etc.). La atinada síntesis de FERRATER MORA, J.: *Marxismo (Diccionario de Filosofía, Ed. Sudamericana, 1965)*, distinguiendo marxismo de Marx o materialismo histórico, sistema marxista de Marx-Engels o materialismo dialéctico y marxismo político subsiguiente, no está lejos de la de M. Henry.

La Ideología Alemana, publicadas por primera vez en 1932²⁸. En consecuencia, el marxismo clásico, llamado «ortodoxo», resumen de la filosofía «de Engels y de Lenin, retocada por Mao»²⁹, califica la doctrina de Marx de materialismo dialéctico, excluyendo del mismo toda filosofía e interpretándola, alternativamente, como una llamada a la acción revolucionaria o como una teoría económico-social³⁰. Lejos de ofrecer una vía privilegiada de acceso a Marx, concluye Henry, «el marxismo es un conjunto de los contrasentidos ...sobre Marx» y constituye una «pantalla entre Marx y nosotros», que es necesario quitar³¹.

2) Por otra parte, Henry no acepta un corte en la obra de Marx, como si unos textos fueran auténticos y los otros espúreos, sino que descubre en ellos una «continuidad», tanto en la terminología como en la problemática³². Si Henry sigue hablando de una «evolución» e incluso de un «giro» en Marx³³, no se refiere tanto a su doctrina como a su relación con Hegel y Feuerbach. La ruptura con Hegel se inicia ya con la *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel* (1842) y la ruptura con Feuerbach, ya latente en 1843-4, se hace explícita en las *Tesis sobre Feuerbach* (1845). La dificultad para describir las sinuosidades de esa evolución proviene de que, hasta 1845, Marx no se dio cuenta de que Feuerbach era hegeliano. De ahí que combatiera a Hegel y defendiera a Feuerbach cuando, en realidad, estaba atacando sus presupuestos comunes: el universal y la pura teoría en favor de lo real. El equívoco se centra en el concepto feuerbachiano de «género» y la toma de conciencia surge con el concepto marxiano de «praxis»³⁴.

3) En consecuencia, Henry rechaza la pretensión de Engels y de Althusser, según la cual Marx no sería filósofo, sino que significaría más bien «el fin de la filosofía»³⁵. Ese reproche desnaturaliza el pensamiento de Marx, el cual surgió en oposición, no a la filosofía,

²⁸ I, pp. 12-3; cf. ALTHUSSER, L.: *Revolución t. Marx* (nota 18), pp. 40-3, 126-7.

²⁹ I, p. 23, nota. Henry cita, siempre de paso (excepto a Althusser), a Engels, Lenin, Stalin y Mao, a Plechanov y Riazanov, a Marcuse, Goldmann y Foucault (I, pp. 9-33, 149-61).

³⁰ I, 12-21 y 149 ss.

³¹ *Introd. Marx*, p. 241; *Marx*, I, 9 y 23; II, 367; 463, nota; 467.

³² I, 29-30, 179-93, etc.

³³ Cf. I, p. 25, 152, 184, 187, 193, 203, 210, 216, 275, 316, 325, 340, 358, 363, 369, 432, etc. «Tournant décisif» (I, 279); «brusquement abandonnés» (II, 54); *Le concept de l'être* (nota 1), 93.

³⁴ Cf. i, 369; y ver *infra* § 5.º

³⁵ I, 15, 19, 29, etc. Cf. ENGELS, F.: *L. Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, R. Aguilera, Madrid, 1968, p. 18; ALTHUSSER, L.: *Capital*, pp. 35, 39, 82-5, 130; *Revol. Marx*, pp. 41-3.

sino a la filosofía idealista alemana³⁶. Lejos de reducirse a una ideología o «sistema de ideas que no corresponde a la realidad»³⁷, la doctrina de Marx es «una teoría de los fundamentos», un análisis de la «esencia íntima del ser», una ontología o filosofía trascendental³⁸. De hecho, dice Henry, «los conceptos filosóficos atraviesan toda la obra de Marx», sin exceptuar *El Capital*³⁹. El sentido exacto de esa filosofía, que Henry hace coincidir con la suya, es lo que nos proponemos indagar siguiendo el hilo del texto de Michel Henry.

2) LA POLÍTICA: DE LA MONARQUÍA A LA DEMOCRACIA

Henry inicia su lectura de Marx con un estudio de sus primeras obras filosóficas (1841-5): *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel* (1842), *Cuestión judía* (1843), *Introducción a Contribución a la crítica de la filosofía del Derecho de Hegel* (1844) y *Manuscritos económico-filosóficos* (1844), *La sagrada familia* (1845), *Tesis sobre Feuerbach* (1845) y *La Ideología Alemana* (1845). Los resultados de esa lectura los expone en torno a los cinco epígrafes del primer volumen: política, humanismo, materialismo histórico, teoría y praxis, e ideología, que corresponden, a grandes rasgos, al contenido de dichas obras, vistas en una perspectiva genética.

Como es obvio, Henry lee a Marx desde su perspectiva de fenomenólogo realista, según la cual «el ser es su propia revelación» y la filosofía primera coincide, por tanto, con la fenomenología primera⁴⁰. Su exposición se inicia con la doctrina política expuesta por Marx en la *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*, que él considera como «el primer gran trabajo teórico de Marx», ya que ahí se sientan las bases de la filosofía marxiana como «filosofía de la realidad»⁴¹. Frente al idealismo hegeliano, que sitúa lo real en la idea, es decir, «fuera» del mismo, en lo universal, Marx afirma categóricamente: «la idea no es la medida de lo real», «la racionalidad de lo real reside en él mismo»⁴², «la vida de los individuos es la razón»⁴³. Sobre estos presupuestos, la filosofía política de Hegel sucumbe ante la crítica de Marx. Si la realidad son los individuos y no el Estado, «si las personas hacen el Estado, si la sustancia política se funda

³⁶ I, 155-7, 432-3.

³⁷ I, 149 y 18, 198-202, 221.

³⁸ I, 15, 29, 31.

³⁹ I, 27, 29, 30.

⁴⁰ Cf. HENRY, M.: *L'essence de la manifestation* (nota 1), pp. 16, 64-7; *Philosophie et phénoménologie du corps* (ib.), pp. 1-2, 8-9, 14, 56, 74, 164-5, etc.

⁴¹ I, 35 y 280. Este capítulo es reproducido en *Hommage à Jean Hyppolite* (PUF, 1971), pp. 81-143.

⁴² I, 39-40.

⁴³ I, 41.

en ellas, en vez de fundarlas ella, dice Henry, la filosofía política de Hegel se viene abajo al mismo tiempo que su ontología»⁴⁴.

Michel Henry analiza con detalle las críticas de Marx a las tesis centrales de la política hegeliana: la voluntad libre y el interés general, la monarquía y las mediaciones políticas, a saber, aquellas instituciones que aproximan los individuos al Estado (los Estados particulares, los funcionarios y el derecho de mayorazgo). Recojamos, a modo de ejemplo, la crítica de la monarquía. Ella pondrá de manifiesto, pese a los vaivenes del pensamiento marxiano, la idea que preside toda la obra: la contraposición entre lo ideal y la real⁴⁵.

Según Hegel, la realidad de la sociedad es el Estado, ya que él es la realización del interés general, la realización del individuo. Pero, como lo universal tiene que concretizarse en lo individual, el Estado no puede actuar a menos que su voluntad se haga efectiva en algún individuo, concretamente en el monarca. He ahí, comenta Marx, cómo Hegel «arruina su propia filosofía». Comienza realizando al individuo en el Estado y termina realizando al Estado en el individuo⁴⁶. Es cierto que, si el Estado quiere actuar, tiene que hacerlo por medio de individuos o personas reales. Pero ¿por qué una sola y precisamente el monarca? El universal supone el particular, pero no uno solo ni éste determinado, sino a todos y cada uno. Por consiguiente, el Estado debe realizarse en todos los individuos, es decir, que debe revestir la forma de una democracia y no de una monarquía⁴⁷. Para Marx, como para Spinoza y para Rousseau, la democracia es, pues, más bien la esencia de la política y del Estado que una forma política⁴⁸.

Hasta aquí todo resulta sencillo: el realismo lleva a Marx a la democracia. Las dificultades comienzan, cuando, en virtud de ese mismo realismo, cae Marx en un «totalitarismo político», mayor que el de Hegel, lo que Henry denomina el «hiper-hegelianismo de Marx»⁴⁹. Pues, mientras que Hegel intenta salvar la distancia entre el individuo y el Estado merced a ciertas mediaciones, que ayuden al individuo a hacerse miembro efectivo del Estado, Marx, «por una especie de golpe de estado metafísico», hace del Estado la esencia del individuo y de éste un miembro del Estado»⁵⁰.

⁴⁴ I, 46.

⁴⁵ I, 41-2, 281-3.

⁴⁶ I, 44-6.

⁴⁷ I, 44-8.

⁴⁸ I, 52-6; cf. ROUSSEAU, J. J.: *Contrat social* (en *Oeuvres Complètes*, ed. Seuil, 2.º vol.), I, 1 y 4; sobre Spinoza, ver DOMÍNGUEZ, A.: «Libertad y democracia en la filosofía de Spinoza», *Rev. Est. Políticos* (1979), 139-44, 153-5.

⁴⁹ I, 57-8, 71.

⁵⁰ I, 73-4.

Esta contradicción «demencial», comenta Henry, se debe a dos razones muy distintas, pero convergentes. Por un lado, el realismo de Marx le lleva a interiorizar lo racional en lo real, lo estatal en lo individual, pasando de la monarquía a la democracia directa, y de ésta al Estado totalitario y demagógico⁵¹. Por otro lado, Marx hace la crítica de Hegel echando mano del concepto feuerbachiano de «género humano» y es víctima de sus ambigüedades. En efecto, ese concepto, de origen hegeliano e idealista, pasa a Feuerbach con sentido empirista. Lo que en Hegel era la conciencia, universal y abstracta, conciencia de género, se convierte en Feuerbach en «hombre» o «género humano», designando, alternativamente, hombre o conjunto de propiedades individuales o individuos. «Feuerbach y toda la filosofía neohegeliana en general, dice Henry, no es más que un subhegelianismo irrisorio». Y Marx no es una excepción en ese momento. Pensando alejarse de Hegel con Feuerbach, vuelve a Hegel a través de Feuerbach, «porque todavía no le había aparecido el absurdo del concepto feuerbachiano de 'género'»⁵². Pese a esos vaivenes y contradicciones, de base terminológica e histórica, concluye Henry, Marx se opone desde ese momento al idealismo de Hegel y defiende, frente al mismo, un realismo democrático, que Henry no duda en calificar de «filosofía de la inmanencia»⁵³.

3) *La religión: de la alienación religiosa a la miseria real*

Paralelamente a la crítica política, efectúa Marx la crítica religiosa. Si en aquella se oponía a Hegel, en ésta se opone a Bauer e incluso a Feuerbach, y con ellos, dice Henry, a la filosofía alemana en general, desde Boehme y Lutero hasta Kant y Hegel. Esa crítica se inicia ya en su tesis doctoral, sobre Demócrito y Epicuro (1841), se consolida en *La cuestión judía* (1843), en los *Manuscritos del 44* y en la Introducción a la *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel* (1844) y se tiñe de profunda ironía en *La sagrada familia* (1845).

Es sabido que la izquierda hegeliana —F. Strauss, Br. Bauer y L. Feuerbach— dirigieron por esa época sus afanes filosóficos hacia la crítica de la religión⁵⁴, y que pensaban reformar con ella, no sólo la filosofía y la cultura alemana, sino también la política y la sociedad⁵⁵. Esos pensadores se inspiraban en la más pura tradición ger-

⁵¹ I, 55-9.

⁵² I, 82; cf. 84-102, 181-2, nota 2.

⁵³ I, 37-8, 40-1, 45-6, 54-5, 57, 83 y 84.

⁵⁴ Obras capitales: STRAUSS, F.: *Vida de Jesús* (1835); BAUER, B.: *Crítica de la historia de la revelación* (1838), y sobre todo *Crítica de la historia evangélica de los sinópticos* (1841-2); FEUERBACH, L.: *La esencia del cristianismo* (1841).

⁵⁵ Cf. A. CORNU: *Carlos Marx, Fed. Engels*, ed. Ciencias Soc., La Habana, 4 vols., 1975 (trad. esp.), I, 182-6, 313-40, 376-9, 388-90; II, 7-8, 51-66, 130-7, 162-70,

mánica, que con Lutero proclamara la libertad individual ante la autoridad eclesiástica, y que con Kant defendiera la autonomía de la razón frente a toda autoridad exterior: intelectual o moral, política o religiosa⁵⁶.

Ahora bien, ¿qué valor merecen esas críticas a Marx? Pensador profundamente realista y crítico, vuelto desde su primera aparición en el mundo intelectual, con sus artículos en la *Reinische Zeitung* (1841-3), hacia los problemas sociales más candentes, las «críticas» de los neohegelianos le parecen puras críticas, puras teorías, ya que se siguen moviendo en el mismo nivel puramente teórico y abstracto de la filosofía hegeliana⁵⁷. No obstante, en la medida en que Marx no sólo hace suya la crítica religiosa de Feuerbach, sino que traslada la idea feuerbachiana de «género humano» a su filosofía humanista y naturalista, sucumbe de nuevo ante los equívocos del neohegelianismo y retorna, sin quererlo, a Hegel.

En efecto, Henry se inclina a pensar que Marx leyó *La esencia del cristianismo* el mismo año de su aparición (1841)⁵⁸. Como es sabido, Feuerbach sostiene que la religión es una ilusión, precisamente porque vacía de contenido la conciencia hegeliana, abstracta, universal e infinita, sin sustituirla por otra cosa. En consecuencia, lo que para Hegel era un objeto infinito, no es para Feuerbach más que una proyección ilusoria de la propia conciencia humana, que no se reconoce a sí misma sino como objeto, universal y abstracto. Dios no es más que el sujeto exterior en el que el hombre deposita sus propias cualidades. La religión se reduce a la psicología y la teología a la antropología⁵⁹.

Desde su tesis de doctorado, Marx hace suya la crítica feuerbachiana, señalando muy bien que la autonomía de la conciencia humana es inconciliable con la existencia divina (Prometeo frente a Zeus)⁶⁰ y rechaza, por lo mismo, el argumento ontológico⁶¹. Su aportación a la crítica religiosa consiste en que busca la causa de esa ilusión. La religión es la expresión de la miseria real, miseria material, y protesta contra esa miseria⁶². La religión aliena y desposee al hombre, porque subordina la propia conciencia a algo extraño que

186, 203, 347-8, 359, etc.; HOOK, S.: *La génesis del pensamiento filosófico de Marx* (De Hegel a Feuerbach), trad. esp. Barral ed., Barcelona, 1974, pp. 101-60, 300-29 (especialmente, p. 114-23).

⁵⁶ Cf. I, 87-91, 145 (Kant); 131 (Lutero).

⁵⁷ I, 91-102; cf. A. CORNU (nota 55), II, 35-45, 87-95, 324.

⁵⁸ Cf. I, 37 y 44, nota 3; 85-9, etc.

⁵⁹ I, 86, 90, 93, 101-2.

⁶⁰ I, 86-7, 89, 91, 103, 131.

⁶¹ I, 280 ss.; cf. MARX, K.: *Diferencia de la filosofía de la naturaleza en Demócrito y Epicuro*, trad. esp., ed. Ayuso, Madrid, 1971, pp. 10-11, 74-82; COLOMER, E.: «Ateísmo y utopía en Marx», *Pensamiento* (1980), 29-53.

⁶² I, 121.

se le presenta como independiente, cuando no es más que una proyección del propio ser. La sociedad actual aliena al hombre, porque desposee al trabajador de algo que le es propio, su trabajo y el producto de su trabajo, y le somete a ellos como si fueran algo extraño. Esta subordinación —ya denunciada por Marx en la práctica del mayorazgo—⁶³ es la raíz de la primera. Por consiguiente, la alienación religiosa no puede desaparecer con críticas, que dejan las cosas como estaban, sino suprimiendo su causa, la miseria real. Y como ésta se deriva de la propiedad privada, que se convierte en principio de explotación, sólo una revolución social y económica, que suprima el actual orden de cosas, puede desarraigar de la conciencia humana la alienación religiosa⁶⁴.

¿Qué significado tienen estas críticas de Marx? El mismo que las de Feuerbach, contesta Henry, ya que tienen su mismo fundamento, la idea de hombre como ser genérico, es decir, natural y social. En efecto, Marx recibe el influjo de Feuerbach y éste de Hegel. Ahora bien, como ya antes hemos dicho, según Henry, la conciencia hegeliana no es interiorización, sino exteriorización, no es objetividad, sino objetividad, o, como Henry prefiere decir, «objetivación» o transcendencia⁶⁵. Esta idea, típicamente alemana, desde Boehme en adelante⁶⁶, perdura en Feuerbach, con la única diferencia de que éste, en vez de hablar de conciencia, habla de hombre y, en vez de concebirla como algo positivo como Hegel (negación de negación = superación o *Aufhebung*), la concibe como algo negativo, en el sentido que el término *alienación* conserva en castellano. El hombre de Feuerbach es hombre de carne, ser sensible, en relación a la naturaleza y a los otros hombres. Como esa relación es genérica y no individual, dice Henry, Feuerbach critica al cristianismo como filosofía del individuo y da gran importancia al sexo⁶⁷.

Como él mismo confiesa en carta a Feuerbach, la sociedad de Marx no es otra cosa que el «género humano» de Feuerbach⁶⁸. Por eso, cuando los *Manuscritos del 44* hablan del hombre frente a la naturaleza (trabajo) y frente a la religión (proletariado), conciben al hombre como objetivación y como ser genérico, no como individuo. «Ni para Feuerbach ni para Marx, concluye Henry, el hombre no es individuo»⁶⁹. Al contrario, «bajo su naturalismo aparente, la

⁶³ I, 112 ss.; 306-7, 311-2; sobre el mayorazgo, pp. 65-70.

⁶⁴ I, 121-33.

⁶⁵ I, 100, 103, 105-6, 108-10; *Le concept d'être* (nota 1), pp. 90-1.

⁶⁶ I, 69-70, 107. Sobre la dependencia de la filosofía alemana respecto a J. Boehme, cf. *L'essence de la manifestation* (nota 1), §§ 11 y 14, especialmente pp. 97-100, 138-41.

⁶⁷ I, 98-9, 104-5 (sexo); 93, 98-9 (cristianismo).

⁶⁸ I, 111 (ser genérico); 109-16 (trabajo); 126-7, 147-9 (clases).

⁶⁹ I, 91.

teoría feuerbachiana, recogida por Marx en los *Manuscritos del 44*, según la cual la relación a la naturaleza es la relación al hombre, se refiere secretamente a la dialéctica hegeliana»⁷⁰. Pues, como en seguida veremos, la filosofía del trabajo de Hegel ayudará a Marx a superar el intuicionismo de Feuerbach.

4) LA HISTORIA: DE LA LUCHA DE CLASES AL INDIVIDUO

El marxismo clásico se ha definido a sí mismo como materialismo dialéctico, concepto inspirado en Engels y aplicado primariamente a la naturaleza, y como materialismo histórico, concepto inspirado en Marx y aplicado primariamente a la historia⁷¹. Henry consagra un largo capítulo al análisis de ambos conceptos, centrado en la noción de historia como «historia de la lucha de clases»⁷². El título mismo, «reducción de las totalidades», señala bien el método y la orientación de su estudio. Se trata de reducir los conceptos implicados en esa doctrina —dialéctica y revolución, clases y proletariado— a su origen o génesis interna, a los individuos reales y vivientes⁷³. Según Henry, estos célebres conceptos del marxismo derivan, pues, de una formulación inadecuada del joven Marx, recogida en los textos histórico-políticos.

a) *Mitología de la historia: dialéctica y revolución*

Marx no concibe la historia como lineal y homogénea (evolución), sino como una alternancia de barreras y rupturas, de alienación y liberación (revolución). Esta concepción apocalíptica y mesiánica no es resultado, dice Henry, de sus tesis económicas, elaboradas posteriormente, sino que procede de la metafísica y del romanticismo alemán y se remonta al cristianismo. La idea paulina de la *kénosis* o anonadamiento de Cristo pasa, a través del radicalismo religioso de Lutero, a la filosofía de Schelling y de Hegel, en la noción de dialéctica como proceso o unión de contrarios⁷⁴. Esta visión pesimista y dramática del cristianismo luterano la aplicó Marx al mundo material y social, político y económico, donde se concretizó en la oposición entre burguesía y proletariado, obreros y capitalistas, es decir, en la lucha de clases. Históricamente, pues, el proletariado asume dos funciones distintas, pero paralelas: «el proletariado es el

⁷⁰ I, 106; II, 305-9 y notas; cf. S. Hook (nota 55), 273-334, 335-75.

⁷¹ Cf. J. FERRATER MORA (nota 27), pp. 144c y 145c; C. VALVERDE (nota 5), pp. 89-106.

⁷² I, 10, 224-5; *Introd. Marx* (nota 1), pp. 241-2.

⁷³ I, 134-49; 179-223 (dialéctica); 223-53 (clases).

⁷⁴ I, 144-64, 131-2. Henry remite a S. PABLO, *Filipenses*, II, 5-7.

heredero de la filosofía clásica alemana»⁷⁵, «el proletariado es Cristo»⁷⁶. La ironía de Dios en Schelling y el ardid de la razón en Hegel se transforman con Marx en la ironía de la historia, en el cambio radical, en la revolución total proletaria⁷⁷. Aquí, como en el cristianismo, dice Henry, el motor es el mal, es decir, la miseria. La alienación del trabajo llega a ser tal, según Marx, que no existe más salida que la revolución⁷⁸. Aquí, como allí, el cambio es radical y positivo, ya que no sólo afecta a la economía y la política, sino a la vida humana toda entera⁷⁹. «La podredumbre, dirá *El Capital*, es el laboratorio de la vida»⁸⁰.

Henry piensa que esta concepción global de la historia (movimiento único y total, con cambios bruscos y radicales, producidos por una clase que representa a todas las clases) no es más que una «mitología», heredada del último Schelling⁸¹. Esa doctrina, utilizada por Marx en los escritos de 1842-4 y recogida por el marxismo⁸², dice Henry, no es sólo una mitología trascendental, sino una extrapolación o *metábasis eis allo genos* de dos categorías hegelianas —dialéctica y conciencia— del mundo del espíritu al mundo material⁸³. Lo que sucede es que Marx no se dio cuenta de ello hasta 1845-6, cuando abandonó definitivamente el concepto feuerbachiano de *género*, tras el que se camuflaba la conciencia hegeliana⁸⁴.

A partir de ese momento, dice Henry, Marx elabora, no ya una ciencia o teoría de la historia, sino una auténtica filosofía de la historia⁸⁵. Esa filosofía, que Henry no duda en calificar de metafísica, reduce la historia como movimiento general a la vida de los individuos, la dialéctica social a la dialéctica entre tonalidades afectivas opuestas, y la lucha de clases a la división del trabajo⁸⁶. El problema, observará, sin duda, el lector, es deslindar qué parte de esa reducción corresponde a Henry y qué parte a Marx. También Henry es consciente de la dificultad y la plantea abiertamente. «La

⁷⁵ I, 149.

⁷⁶ I, 143.

⁷⁷ I, 165-9.

⁷⁸ Este aspecto es el que separa a Marx de los neohegelianos, reformistas y liberales, así como de los socialistas utópicos franceses; cf. A. CORNU (nota 55), II, 286, 328, 336-7, 346-7, 413, 423, 513; III, 109-25, 188-98, 278-9, 335-7, etc.; S. HOOK (nota 55), pp. 35 s., 98, 154-60, 204, 229, 260, etc.

⁷⁹ I, 171-2 (Henry alude, sin duda, a la *metanoia* o conversión cristiana).

⁸⁰ I, 175.

⁸¹ I, 162-78.

⁸² I, 166-7 (Marx); 176-7 (marxismo).

⁸³ I, 149-55, 179-83.

⁸⁴ Cf. I, 184; *supra* nota 33.

⁸⁵ I, 197-8, 202, 221-3, 232.

⁸⁶ I, 211-4, cf. G. DUFOUR-KOWALSKA: *Un concept de dialectique* (nota 2), pp. 301-2.

problemática que sitúa en la vida individual el origen e incluso la realidad de las relaciones sociales ¿no se encuentra ante una dificultad insoluble?»⁸⁷. El tema de la dialéctica nos lleva, pues, al de las clases.

b) *Genealogía de la sociedad: individuos y clases*

Según Henry, Marx sostiene, contra Stirner y Proudhon, que la sociedad no es en absoluto una persona real, sino algo puramente metafísico e irreal⁸⁸. La sociedad no es un individuo, sino más bien el conjunto de relaciones sociales; es decir, explica Henry, de relaciones entre individuos⁸⁹. Por eso mismo, resulta ridículo querer reformar la sociedad sin reformar a los individuos⁹⁰. Y lo que se dice de la sociedad vale también para las clases. En cuanto distinta de los individuos, la clase no es más que una «unidad ideal», un producto ideológico creado por la razón para unificar bajo un concepto individuos y situaciones individuales similares. Como esas condiciones individuales, precisamente por serlo, no son idénticas, sino sólo similares, la noción de clase (y la de partido, que la prolonga) es una idea general, una ideología. «La génesis del concepto de clase, dice Henry, pertenece al pensamiento», lo cual significa que es una «ilusión objetivista» o, si se prefiere, una «ilusión científica»⁹¹.

Esta interpretación no sólo resulta, a primera vista, exagerada, sino que choca con la afirmación clara y reiterada de Marx de que la sociedad y la clase determina la vida de los individuos⁹². De ahí que Henry tiene que precisar, distinguiendo dos niveles de clase: circunstancias similares en que viven individuos aislados (concepto original de clase) y conciencia posterior de esa situación (concepto secundario de clase)⁹³. El problema se desplaza, pues, al concepto original de clase, al modo como individuos distintos puedan formar una clase social.

En realidad, dice Henry, el problema de las relaciones entre individuos y sociedad no es provocado por la filosofía de la inmanencia, sino un problema formulado por el mismo Marx⁹⁴. Precisamente porque quiere salvaguardar al individuo, afirma que la clase

⁸⁷ I, 240.

⁸⁸ I, 185-8.

⁸⁹ I, 223-5; cf. 79, 82, 91, 103, 118-20, 126-7, etc.

⁹⁰ I, 189-90.

⁹¹ I, 230-1.

⁹² I, 238-40; cf. J. TEXIER (nota 2), pp. 396-8.

⁹³ I, 235-7.

⁹⁴ I, 241.

y lo social es algo secundario y accidental⁹⁵ y que es el individuo el que crea las relaciones sociales y sus condiciones⁹⁶. «La historia social de los hombres, dice Marx, no es nunca más que la historia de su desarrollo individual»⁹⁷. Entre individuos y sociedad, explica Henry, no existe una causalidad recíproca, sino que el individuo realiza una síntesis de la acción social de las generaciones pasadas, que él crea y recibe en el mismo acto⁹⁸. Si lo social puede actuar y ejercer una presión sobre el individuo, es porque, lejos de ser algo exterior, es algo enraizado en la subjetividad individual⁹⁹, porque consiste, ni más ni menos, en las relaciones entre los distintos individuos¹⁰⁰. La presión social es la presión de unos individuos sobre otros¹⁰¹. Esa presión es más sensible en la clase social del proletariado, porque, lejos de poder elegir otro oficio, sufre condiciones desfavorables en el único que puede ejercer¹⁰². Pero este hecho, ligado a la burguesía industrial, no crea la división de clases, sino que la pone de manifiesto¹⁰³. La división de clases, tan vieja como la humanidad, radica finalmente en la división de tareas y oficios¹⁰⁴. La clase social está constituida por aquellas actividades individuales que no son puramente internas, sino que se refieren a un mismo oficio¹⁰⁵.

Henry confirma su interpretación de lo social en Marx, recordando las críticas marxianas a la división del trabajo. Esa división no sólo impide al individuo desarrollar todas sus facultades o potencialidades, obligándole a ejecutar una actividad simple y monótona, sino que le divide en su interior, ya que el obrero sólo pone la fuerza, mientras que la habilidad y la inteligencia vienen de fuera, de los técnicos y directivos o incluso de las máquinas¹⁰⁶. Por eso precisamente, dice Henry, defiende Marx que sólo el comunismo, suprimiendo la propiedad privada y con ella la actual división del trabajo, y el socialismo, suprimiendo incluso el trabajo como necesidad, realizarán de forma completa al individuo¹⁰⁷.

⁹⁵ I, 245-7; II, 475-6.

⁹⁶ I, 249.

⁹⁷ I, 252.

⁹⁸ I, 249-53.

⁹⁹ I, 242-3, 268-71.

¹⁰⁰ I, 223-5; *supra*, nota 89.

¹⁰¹ I, 188-9.

¹⁰² I, 146-9.

¹⁰³ I, 244-6.

¹⁰⁴ I, 253-7, 244-7.

¹⁰⁵ I, 243-4.

¹⁰⁶ I, 266-7; 237, 246, 259; II, 452-6; cf. Fr. GUERY (nota 2), p. 423, 424-4 (duras críticas a Henry).

¹⁰⁷ I, 271-7, II, 470-1, 481-2.

5) LA ONTOLOGÍA: DE LA IDEOLOGÍA A LA FILOSOFÍA DE LA PRAXIS

Michel Henry cierra su primer volumen con dos largos capítulos sobre «la determinación de la realidad» (IV, p. 280-367) y sobre «el lugar de la ideología» (V, p. 368-479). Se trata, en el fondo, de dos temas análogos y paralelos, ya que el primero describe el paso de la teoría a la praxis, efectuado por Marx en las *Tesis sobre Feuerbach*, y el segundo la crítica de la ideología desde ese concepto de la praxis, realizada por Marx en *La Ideología Alemana*¹⁰⁸. Si la primera obra representa un giro o cambio de perspectiva, la segunda es, según creemos, una repetición de la primera y ofrece la clave subjetiva o el materialismo subjetivo de Marx¹⁰⁹. Una síntesis de estos dos capítulos la recoge, de nuevo, Henry como introducción al segundo volumen (cap. VI, p. 9-69), así como en sus conferencias de 1973 en Bruselas¹¹⁰. Intentemos, al hilo del texto henriano, señalar sus pasos principales.

a) *De la teoría a la praxis*

El análisis de Henry mantiene como hilo conductor la oposición entre lo ideal y lo real¹¹¹ y sigue una trayectoria circular: Marx critica el idealismo de Hegel desde el materialismo de Feuerbach y critica el intuicionismo de Feuerbach desde el activismo de Hegel¹¹². El resultado es que el ser no es, para Marx, ni la idea de Hegel ni la intuición de Feuerbach, sino la vida humana como praxis subjetiva, el «ser como producción». Así como Henry formó su idea del «cuerpo subjetivo» relejendo a Maine de Biran desde Husserl, así también Marx habría elaborado su materialismo subjetivo mediante la síntesis o superación de la acción hegeliana y de la sensación feuerbachiana¹¹³.

Como es sabido, desde sus primeros artículos en la *Rheinische Zeitung* (1842-3), Marx se mostró muy atento a los problemas reales de la sociedad de su tiempo: leñadores del Rin y viñateros del Mosela, libertad religiosa y de prensa¹¹⁴. En sus primeras obras ha

¹⁰⁸ Henry piensa que, aunque Engels firmó esa obra, no merece ser considerado como autor, sino tan sólo Marx (I, 12-3).

¹⁰⁹ Cf. *supra*, nota 33; J. L. PETIT (nota 2), p. 368. *Introd. Marx* (nota 1), pp. 242, 249.

¹¹⁰ El texto fue recogido en *Le concept de l'être comme production* (nota 1), cf. pp. 97-101; *supra*, nota 17.

¹¹¹ I, 280-1.

¹¹² I, 282-314 y 314-63.

¹¹³ I, 342, nota; cf. *Philosophie et phénoménologie du corps* (nota 1), pp. 46, 70-4, 102-5; J. L. PETIT (nota 2), pp. 379-80; J. TEXIER (nota 2), pp. 406-8.

¹¹⁴ Cf. A. CORNU (nota 55), II, 27, 30, 38-48, 114-28, 143-7, etc.

mantenido la misma actitud realista, oponiendo democracia a monarquía, miseria real a ilusión religiosa, acción individual a revolución social. A partir de 1845, esas ideas, ya apuntadas, se formulan con precisión. Frente a la filosofía idealista alemana, prefiere la crítica francesa e inglesa, porque está atenta a la «real actividad de los individuos que son miembros activos de la sociedad»¹¹⁵. El problema estriba en qué consiste esa actividad.

Para explicarlo, Henry acude a la distinción que él estableciera en *Philosophie et phénoménologie du corps*, entre el sentir y lo sentido, es decir, entre la acción o poder de sentir y el objeto o cosa sentida¹¹⁶. Feuerbach y Marx, dice Henry, aceptan o suponen de algún modo esa distinción, ya que el primero contrapone el hombre a los objetos como el sol a los planetas, lo cual indica que es él quien les da sentido¹¹⁷, y el segundo contrapone los sentidos a los objetos sentidos y afirma que éstos son correlativos a aquéllos¹¹⁸.

Ahora bien, antes de 1845, la aplicación de esta doctrina a la crítica de Hegel resulta ambigua e incluso ineficaz, porque Marx no había captado todavía el sentido exacto de la filosofía hegeliana. Tachaba a Hegel de «ilusión del pensamiento», porque creía que Hegel no sólo reducía todo conocimiento al pensamiento, sino que además intentaba superar la alienación suprimiendo la exterioridad y reclusando así la conciencia en la pura interioridad. Contra Hegel, sostenía que el conocimiento no es intelectual, sino sensible, que no crea el objeto, sino que lo recibe; en una palabra, que conocer es intuir¹¹⁹. Marx, dice Henry, cometía así un grave error histórico respecto a Hegel y era víctima de un lamentable «paralogismo» al afirmar que lo real es lo exterior. Su pretendido humanismo era un naturalismo y un materialismo craso¹²⁰.

Por el contrario, en las *Tesis sobre Feuerbach*, Marx sustituye definitivamente la teoría por la praxis, al rechazar, igualmente, la idea hegeliana y la intuición feuerbachiana: si la primera es abstracta, la segunda no es activa. Ser, dice Henry, es actuar, y ver, no; para actuar hay que dejar de ver¹²¹. La teoría y la praxis son dos fenómenos distintos: la acción que ejecuta el orfebre, no tiene nada que ver con lo que contempla, desde fuera, el curioso espectador¹²². La distinción entre la teoría y la praxis es fundamental para Marx.

¹¹⁵ I, 284.

¹¹⁶ I, 288-9; cf. *Phil. et Phén. du corps* (nota 1), pp. 16-8, 25-6, 107-10, 149-51, 160-2, etc.

¹¹⁷ I, 291-2.

¹¹⁸ I, 294-7, 311.

¹¹⁹ I, 297-307.

¹²⁰ I, 308 ss. y 288-90.

¹²¹ I, 322-4.

¹²² *Le concept de l'être* (nota 1), p. 101; cf. *Phil. et Phén. du corps* (nota 1), pp. 118-26 (movimiento e imagen: crítica de Sartre).

Anular esa distinción o hacerla puramente ideológica, como supone Althusser, al hablar de «práctica teórica», es ridículo¹²³.

Feuerbach sustituyó la idea por la intuición sensible, Marx sustituye la intuición por la acción. Pero ¿qué entiende por acción? La praxis, de que hablan las *Tesis*, no es una acción puramente objetiva o natural, sino acción humana: el agua no actúa, dice Marx, las máquinas no trabajan¹²⁴. Esa acción no se reduce tampoco a la acción de pensar, ya que, lejos de transformar las cosas, las deja como estaban¹²⁵. Por eso mismo, la acción de vigilancia no es propiamente acción¹²⁶, como tampoco lo es, añade Henry, la llamada praxis social, es decir, la acción política y revolucionaria¹²⁷. La acción, para Marx, es la praxis subjetiva, ya que es ella la que transforma los objetos de la intuición, la que funde la teoría, y no al revés. Cuando se pretende que la teoría funde la praxis, no se actúa, sino que se manda o prescribe que otro lo haga. Es lo que sucede en la religión¹²⁸. En una palabra, concluye Henry, entre teoría y praxis no existe dialéctica, porque no están en el mismo plano, sino fundación de la primera por la segunda¹²⁹.

b) *De la ideología a la filosofía*

Las *Tesis sobre Feuerbach* nos han llevado a sustituir la teoría por la praxis, *La Ideología Alemana* nos llevará a comprender o reinterpretar la ideología desde la praxis. Como acabamos de ver, una vez más, la praxis marxiana es la acción individual. Esa acción se nos presenta ahora como la vida misma, en cuanto poder inmanente que tiende a perpetuarse y a desarrollarse plenamente mediante el trabajo personal, mediante el hacer (*faire*) y el producir (*production*), en palabras de Henry¹³⁰. Este concepto de la praxis como trabajo productivo será analizado por Henry en el segundo volumen, al estudiar la economía. De momento, se limita a demostrar que la ideología es un concepto secundario, pero no falso ni baldío, y que recibe su sentido de la praxis.

En realidad, Marx viene contraponiendo la praxis a la ideología desde 1842 bajo los términos de lo real y lo ideal¹³¹. Que hable de la

¹²³ I, 348-9, nota, 367; cf. L. ALTHUSSER, *Capital* (nota 18), pp. 63-7.

¹²⁴ I, 347-54; II, 433.

¹²⁵ *Le concept de l'être* (nota 1), p. 90; I, 301-2, 333-9.

¹²⁶ I, 354-6.

¹²⁷ I, 356-63.

¹²⁸ I, 359-63 y 364-7; *Le concept de l'être* (nota 1), p. 105.

¹²⁹ Cf. *supra*, nota 86; I, pp. 14-5, 211-2; *Le concept de l'être* (nota 2), p. 100: «matérialisme et dialectique représentent les deux termes, les deux philosophies que Marx rejette radicalement».

¹³⁰ I, 369-70; cf. *infra*, nota 194.

¹³¹ I, 368, 373-81.

política, la religión o la historia, que critique a Hegel, a Bauer o a Proudhon, Marx toma siempre la idea y lo ideal en sentido negativo, como lo abstracto e irreal¹³². La idea no es capaz, no ya de transformar la realidad, sino ni siquiera de apropiarse de ella¹³³. No obstante, aclara Henry, que la idea y la ideología no sean la auténtica realidad, no signific que no sean nada en absoluto. Son representaciones o reflejos de ésta y, como tales, algo relativo. La ideología remite a la praxis, que la funda y le da sentido¹³⁴. Si hay muchas ideologías, es que la vida individual y social es múltiple¹³⁵. Si no son algo arbitrario y libre, sino algo necesario y consistente; si no se pueden manejar a nuestro capricho sin cambiar antes la realidad; si se rigen por ciertas leyes, es que las leyes, la consistencia y resistencia de las ideologías proceden y están ligadas a la realidad¹³⁶. Es cierto que, según Marx, la ideología es un fenómeno secundario (la última de las tres grandes superestructuras, con la religión y la filosofía), producto de pueblos viejos, como el idealismo alemán (y como el estructuralismo, aclara Henry, refiriéndose esta vez a M. Foucault). Mas eso no significa que las ideología sean algo fútil y vano, sino algo serio: dos individuos piensan igual, porque actúan igual y, al revés, la ideología de una época no es válida para otra¹³⁷.

A fin de comprender mejor la naturaleza de la ideología, Henry distingue aquí tres grados, valga la expresión, de conocimiento: categorías básicas, representación o ideología propiamente dicha y simple representación o pura ideología¹³⁸. Henry califica la pura ideología o lo 'ideológico' de imaginación e ilusión; pero no por eso le niega todo valor, sino que le otorga un poder mágico, de sugestión¹³⁹. Si la ideología pura y simple, separada (abstracta) de la realidad, tiene algún poder, con mayor razón la ideología propiamente tal, la representación, ya que ésta tiene conciencia de su carácter referencial, de que su génesis reside en la vida¹⁴⁰. En este carácter referencial se funda la tesis marxiana de que las ideas dominantes en cada época son las ideas de la clase dominante¹⁴¹.

Por debajo de las ideologías está la vida y sus formas múltiples

¹³² I, 382-91.

¹³³ I, 392-9. Henry adopta una actitud que recuerda la de ROUSSEAU (*Contrat social* (nota 48), I, 9, pp. 524b, 551) y hace extensivas a Sartre las críticas de Marx contra Stirner.

¹³⁴ I, 401 ss.

¹³⁵ I, 412-6.

¹³⁶ I, 417-9.

¹³⁷ I, 424, 454-3.

¹³⁸ I, 370-2, 417, 434, 444 s.; cf. J. L. PETIT (nota 2), pp. 384-5; G. DUFOUR-KOWALSKA: *Le 'Marx' de M. H.* (nota 2), pp. 652-5. Estos dos lectores de Henry nos parecen minusvalorar la ideología.

¹³⁹ I, 422 (Foucault); 428 (*magicien*).

¹⁴⁰ I, 429-33.

¹⁴¹

y cambiantes. Las categorías básicas, cuya indagación corresponde a la filosofía, son las formas de la praxis¹⁴². La verdad de esas categorías reside en la vida, en la historia real. Mientras que «la ideología no tienen historia»¹⁴³, la verdad humana es esencialmente histórica, porque «es absolutamente verdadero, dice Marx, que toda verdad es relativa como la realidad que la funda»¹⁴⁴. Engels dice que las ideas tienen su origen en el cerebro y que éste es el último estadio evolutivo de la materia¹⁴⁵. Marx, en cambio, no suele hablar de materia, sino de vida y de praxis, de experiencia vivida y personal, dice Henry¹⁴⁶. Lo concreto pensado deriva, como en Husserl, de lo concreto real a través de la percepción sensible, de la experiencia inmediata¹⁴⁷. La filosofía marxiana es relativa a la vida real y concreta y tiene su genealogía en la experiencia interna. Como la vida humana es una tendencia a perpetuarse, la filosofía marxiana tiene un sólido fundamento. Sobre él se levantará la economía¹⁴⁸.

Concluamos este párrafo con una mirada retrospectiva al camino recorrido y al objetivo alcanzado. Tres frases de Henry lo sintetizan con toda precisión. «De Hegel a Marx está Feuerbach»¹⁴⁹. Este tópico de la historiografía marxiana tiene un significado preciso. «La realidad ha sido comprendida sucesivamente por Marx como la universalidad ideal o el género (Hegel, Feuerbach), después como el objeto sensible (Feuerbach) y finalmente como la acción (*Tesis sobre Feuerbach*)»¹⁵⁰. El objetivo alcanzado es el de *La Ideología Alemana*: «los individuos reemplazan al 'hombre' al mismo tiempo que la acción sustituye a la intuición»¹⁵¹.

6) LA ECONOMÍA: DEL CAPITAL AL TRABAJO PERSONAL

Todo el mundo está de acuerdo en que, aunque Marx concedió suma importancia a los temas económicos en su primera época, no les dio una formulación técnica hasta los *Grundrisse* (1857-8) y *El Capital* (1867-83)¹⁵². Como ya hemos dicho, Henry piensa que estas obras no rompen con las anteriores, sino que profundizan y exponen

¹⁴² I, 430-31.

¹⁴³ I, 449.

¹⁴⁴ I, 474, 441, 366.

¹⁴⁵ I, 406-8; cf. C. VALVERDE (nota 5), pp. 373-83.

¹⁴⁶ I, 408-10.

¹⁴⁷ I, 454-61.

¹⁴⁸ I, 475-9.

¹⁴⁹ I, 70 y 79.

¹⁵⁰ I, 369, cf. 82-5.

¹⁵¹ I, 349.

¹⁵² I, 155-7, nota, 159; cf. A. CORNU (nota 55), II, 453-72, 473-478, 479-80, 502, 513; II, 20, nota, 24, 133-4, 372, etc. Las primeras lecturas sistemáticas de economía son de 1844-5, y en este punto Marx es deudor de Engels y de M. Hess.

con más precisión que aquellas (especialmente los *Manuscritos del 44*) las ideas filosóficas laboriosamente conquistadas, que recibieron su formulación definitiva en *La Ideología Alemana*. *El Capital* ni rompe con la doctrina anterior ni es propiamente una obra de economía, sino que es una «filosofía de la economía» que critica la economía y el sistema capitalista desde una «filosofía de la realidad» humana.

A fin de no alargar excesivamente nuestro estudio, centraremos la exposición en tres puntos claves: alienación económica, génesis de la economía y reducción de la economía a la vida¹⁵³.

a) *La alienación económica: inversión y ruptura de la teleología vital*

Henry abre su estudio de la economía marxiana con el tema de la alienación, con lo cual conecta la obra de madurez a la de juventud y refiere, de entrada, la economía a la vida¹⁵⁴. En efecto, el concepto de alienación o «enajenación», como otros prefieren¹⁵⁵, uno de los señeros del marxismo clásico, ya lo hemos encontrado al hablar de la religión. Henry nos muestra ahora, pasando alternativamente de los *Grundrisse* y *El Capital* a *La Ideología Alemana* y los *Manuscritos del 44*, cuál es la verdadera esencia de la alienación humana, y más concretamente del trabajador asalariado, dentro del sistema capitalista¹⁵⁶. En este punto, como en los que siguen, los conceptos claves son, pues, el de capitalismo y el de trabajo humano.

El capitalismo es una teoría económica —y por ende una visión del mundo— que, al explicar la producción y la circulación de bienes, concede la primacía al capital sobre el trabajo. ¿Y qué es el capital para Marx? Es «un valor que se revaloriza a sí mismo»¹⁵⁷, que, en su movimiento cíclico permanente, aumenta de valor. Evidentemente, el valor de que aquí se trata no es el valor de uso o utilidad que las cosas tienen para la vida humana, sino el valor de cambio o precio que esas mismas cosas tienen en el mercado, y cuya forma suprema es el dinero, como símbolo de todos los demás valores, por el que todo se puede cambiar¹⁵⁸.

¹⁵³ Los capítulos centrales son VII-IX, ya que el VI es introductorio (síntesis del primer volumen) y X-XII son aplicaciones concretas.

¹⁵⁴ II, 77, 133-4, 333.

¹⁵⁵ Pedro Scaron, en su excelente traducción de *El Capital* (Siglo XXI, 8 vol., 1978⁶), I, pp. XVIII-XIX, prefiere «plusvalor» a «plusvalía» y «enajenación» a «alienación», por considerarlos más diáfanos y transparentes.

¹⁵⁶ La alternancia de los textos no parece justificar el reproche de que Henry lea *El Capital* desde *La Ideología Alemana* (F. GUERY, nota 2, pp. 424-5) o desde los *Grundrisse* (J. L. PETIT, nota 2, p. 368).

¹⁵⁷ II, 402-3, 233-5, 377-83, 457-9.

¹⁵⁸ II, 75-6, 79-82, 89-90, 185, 205, 230.

El trabajo, en cambio, es la praxis humana, el medio como el hombre transforma la naturaleza a fin de cubrir sus necesidades vitales. Ahora bien, el trabajo incluye, según Marx, tres elementos: el objeto o materias primas, los instrumentos o maquinaria y la misma actividad individual del trabajador. El trabajo es, pues, la prolongación de la vida, del ciclo o teleología vital, en la naturaleza¹⁵⁹. Es algo natural y espontáneo, como el desenvolvimiento mismo de la vida, que es movimiento inmanente de autodesarrollo. Si resulta costoso, no es porque constituya un sacrificio o un castigo, sino sencillamente porque la materia ofrece una resistencia a nuestro esfuerzo, y, muy particularmente, dice Marx, porque dentro de la sociedad capitalista las condiciones en que se desenvuelve no son las naturales¹⁶⁰.

Sobre estos presupuestos, que son la síntesis adelantada de los análisis económicos de Marx, el concepto de alienación económica es muy fácil de comprender. En la primera época, Marx entendía por alienación lo mismo que Feuerbach y Hegel, de los que recibía el término: la objetivación de la idea, de la conciencia, del hombre, del trabajador en la naturaleza, en algo distinto y ajeno (*alius*) a él. Pero comprendió muy pronto que ese concepto era superficial y equívoco, y por eso lo abandonó casi por completo en *El Capital*. Pero eso no significa que abandonara la idea, sino que la expresa con otros términos más directos, por ejemplo el de esclavitud¹⁶¹. Cuando Marx emplea el término alienación (*Entfremdung*), indica con él dos cosas: intercambio de unos objetos por otros (mercancías) e intercambio del propio trabajo por dinero. Y en esto consiste la alienación real, la esclavitud del obrero a sueldo¹⁶², que Marx describe con los epítetos más duros e hirientes como máscara y fetichismo, monstruo y vampiro, esclavitud...¹⁶³. La asombrosa carga de datos estadísticos que recoge el primer libro de *El Capital*, dice Henry, no tienen otro fin que denunciar esa esclavitud, el enorme contraste entre la riqueza del capital y la miseria y condiciones inhumanas en que viven los obreros¹⁶⁴.

Henry nos describe magistralmente esa alienación como una inversión de la teleología vital y como una ruptura del ciclo orgánico (cap. VII, §I y §2). La teleología vital consiste, como ya hemos indicado, en que el hombre trabaja y transforma las cosas de la

¹⁵⁹ II, 103-6, 208-10, 281, 6.

¹⁶⁰ II, 213-6.

¹⁶¹ II, 134-7.

¹⁶² II, 129-34; cf. 78-9, 179-80.

¹⁶³ Cf. II, 72 (mártir), 74 (máscara), 125 (monstruo), 174 (fetichismo), 435 (vampiro).

¹⁶⁴ II, 420-6. Sí a las descripciones, no a las matemáticas, en *El Capital*, dice Henry (II, 365-7).

naturaleza para cubrir sus necesidades y para disfrutar de ellas. El fin natural, el *telos*, del trabajo es el valor de uso, la utilidad que tienen sus productos para la vida del trabajador. En cambio, en la economía capitalista o economía de mercado, en que el obrero trabaja para otro por un salario, el fin no es el valor de uso, sino el valor de cambio o valor que poseen los productos en el mercado. Con ello, dice Henry, el sentido del trabajo se ha invertido y trastocado: en vez de trabajar para vivir y disfrutar, se trabaja para tener, para ganar dinero. El trabajo, que es una actividad humana (Marx se esmera en marcar bien sus diferencias respecto a la acción de las máquinas y de los animales)¹⁶⁵, se transforma en mercancía, como cualquier otro objeto, y con el trabajo el obrero que lo realiza. La producción, que antes tenía un límite natural en las necesidades humanas, se pierde ahora en una carrera infinita en pos del dinero. El tener se hace autónomo y las necesidades humanas quedan subordinadas a él: ¡no siento ganas de viajar porque no poseo dinero!¹⁶⁶. Las relaciones sociales, que antes eran personales (incluso entre el señor y el esclavo), son ahora simples relaciones mercantiles, regidas por la ley inflexible de la oferta y la demanda, a la que se someten, no sólo los obreros, sino también los capitalistas en sus relaciones mutuas¹⁶⁷. El capitalismo, concluye Henry, es la única revolución auténtica, revolución radical y permanente de valores. Es el utilitarismo del siglo XVIII llevado a su término: todo valor se subordina a lo útil, y por utilidad se entiende lo que produce riqueza y dinero¹⁶⁸.

La inversión de la teleología vital supone, además, una *ruptura* del ciclo orgánico, que está en el origen de aquella. Dicha ruptura consiste en que el trabajador, al no ser dueño de los medios necesarios para efectuar su trabajo —materias primas e instrumentos—, se siente separado de ellos y los ve como algo ajeno. Como esos medios forman una unidad con su esfuerzo personal, del que son la prolongación y la continuación natural, el obrero asalariado, se siente dividido en su propia vida, en su trabajo. Y esa experiencia es tanto más dura y viva cuanto que los instrumentos, productos del trabajo pasado, no están adaptados al obrero, sino a la ciencia y a la técnica, a las que él tiene que adaptarse, realizando una actividad mecánica y monótona¹⁶⁹.

¹⁶⁵ Cf. *El Capital*, trad. P. Scaron (nota 155), I, cap. 5, pp. 215-9; *Manuscritos: economía y filosofía*, trad. Fco. Rubio, Alianza, 1970³, I, § XXIV, pp. 111-2.

¹⁶⁶ II, 79-87, 195-205,

¹⁶⁷ II, 72-7, 472.

¹⁶⁸ II, 88-9, 98-102: *Introd. Marx* (nota 1), p. 258: «une révolution, la seule, à vrai dire, dans l'histoire de l'humanité».

¹⁶⁹ II, 106-10, 114-25, 249-50; cf. *supra*, notas 106-7.

b) *Génesis de la economía: trabajo medio y contrato de trabajo*

Si, después de esta breve descripción, que adopta en Marx un tono de denuncia, indagamos las raíces profundas de la alienación económica, descubriremos la genealogía de la economía. Esa indagación consistirá en el «análisis puro» o análisis trascendental del «modo de producción capitalista», en la búsqueda de su «condición de posibilidad»¹⁷⁰. Esa genealogía consistirá en una abstracción, en la sustitución del trabajo real por el trabajo social, que tiene lugar en el contrato de trabajo.

Como ya hemos adelantado, la economía capitalista o economía de mercado se funda en el concepto de mercancía, en el hecho de que unos objetos o productos se pueden cambiar (comprar y vender) por otros¹⁷¹. Lo cual supone que dichos productos son *equivalentes* o de igual valor. No, por supuesto, de igual valor de uso, ya que, si su uso fuera el mismo, sería inútil el cambio, sino de igual valor de cambio¹⁷². Pero ¿cómo establecer esa igualdad o equivalencia, si tanto los objetos como su utilidad para el consumidor son iguales? El criterio, adoptado desde antiguo, ha sido siempre el mismo: valen igual aquellos productos que exigen el mismo trabajo para ponerlos a disposición de los consumidores en el mercado. Pero, si los productos son desiguales, lo son también los trabajos que les dieron forma, pues fueron ejecutados por individuos concretos, realidades únicas y monádicas, dice Henry, nunca iguales unos a otros¹⁷³. La única forma de equiparar los productos consiste, pues, en dejar a un lado los caracteres concretos de cada trabajo individual y retener tan sólo lo común. Eso común y mensurable no puede ser otra cosa que el *tiempo medio necesario* para producir dichos objetos o mercancías. He ahí la génesis del valor de cambio (o valor a secas, en el uso corriente), del dinero, del capital y de la economía: una abstracción¹⁷⁴.

Esta abstracción se produce, aunque veladamente, en el mismo contrato de trabajo entre el obrero y el empresario capitalista. En efecto, ese contrato consiste en que el empresario entrega al obrero un salario o dinero, equivalente al costo de su sustento durante un determinado periodo de tiempo, y el obrero le entrega, a cambio, algo que se supone es equivalente, su trabajo personal durante el mismo tiempo. Ahora bien, si analizamos a fondo ese contrato, dice Marx, descubrimos que es un acto sumamente complejo y que, desde

¹⁷⁰ II, 138-40, 294, 329.

¹⁷¹ II, 142-3, 181.

¹⁷² II, 224-9.

¹⁷³ II, 144-5; cf. 14-21, 28-31, 56-9, 66-9, etc.

¹⁷⁴ II, 152-64.

luego, lo único que hay igual es el tiempo fijado: para el salario y para el trabajo. Pero, tras esa aparente igualdad (tiempo abstracto y matemático) se oculta una desigualdad y una heterogeneidad radical. La desigualdad consiste en que el salario es una cantidad fija y bien determinada de dinero (equivalente al trabajo en él materializado), mientras que el trabajo por él adquirido o comprado es algo indeterminado, puesto que aún está por realizar. La heterogeneidad reside en que el salario es trabajo social, medio o abstracto, mientras que el trabajo a realizar a cambio del mismo es trabajo individual, vivo y real¹⁷⁵.

Lo que Henry llama «abstracción», «ruptura», «inversión», Marx lo denuncia como *camuflaje* y fetichismo. La razón es obvia. Como el valor de uso y el valor de cambio van unidos en el producto o mercancía, el trabajo real y el trabajo abstracto van unidos en el contrato, por lo cual el capitalista camufla el primero bajo el segundo, invirtiendo así la teleología vital y el orden de valores¹⁷⁶. Ese camuflaje denunciado por Marx en la economía clásica inglesa, que justificaba teóricamente las prácticas liberales con el principio, aparentemente humanista, de que el valor se mide por el trabajo, se revela en que por trabajo entienden, en realidad, *fuerza de trabajo*¹⁷⁷. Por lo cual, dice Henry, solapadamente hacen suya la doctrina de los fisiócratas franceses, que derivaban todo el valor de la naturaleza, y al fin de la tierra, ya que trabajo era, para ellos, la fuerza que se repone con unos víveres, a cambio de un salario¹⁷⁸.

c) Reducción de la economía: vida y plusvalía

La radical oposición entre trabajo y capital, que significa en realidad una inversión del orden natural entre ellos, se funde finalmente en la abstracción, separación o ruptura que da origen al capital, es decir, a la economía capitalista. El significado profundo de esa abstracción, su carácter fetichista y engañoso, se nos revelará, si practicamos la «reducción» de los conceptos claves de la economía a su esencia. Los conceptos analizados por Henry son los de plusvalía (IX, 2.º), capital variable (X, 1.º) y beneficio (XI, 1.º). Rehagamos, para ser más breves, el camino inverso al del autor, utilizando el método sintético en vez del analítico a fin de evitar obvias repeticiones¹⁷⁹.

¹⁷⁵ II, 161-4, 238-56.

¹⁷⁶ II, 184, 198-206, 402.

¹⁷⁷ II, 161-4. Las críticas de Marx van especialmente dirigidas contra A. Smith (II, 305-8, 318-22).

¹⁷⁸ II, 305-8.

¹⁷⁹ Cf. nota 24, *supra*. El método analítico de Henry (II, 294), por una parte genético y por otra reductivo, conduce obviamente a la repetición y al estilo circular.

El capital es, como sabemos, un conjunto de valores que circulan en el mercado y que, mediante ese proceso cíclico, se revaloriza a sí mismo, aumenta de valor, produce un beneficio. Ese *capital puede* revestir *varias formas*: tierra que produce unas rentas, dinero prestado o crédito que reporta unos intereses, y empresa industrial, que deja unos beneficios netos¹⁸⁰. Al fin, dice Marx, todas esas formas se reducen a una sola, al capital industrial empleado en una empresa, es decir, en maquinaria, materias primas y salarios. Como la simple circulación del dinero o de las mercancías no produce valor, sino más bien gastos, el beneficio debe venir siempre de la producción bajo sus diversas formas¹⁸¹. La misma conservación del valor, recuerda Henry, lo mismo en el comercio que en la industria, depende del trabajo humano que pone en movimiento las materias primas y los instrumentos de trabajo¹⁸².

Ahora bien, ¿en qué consiste el *beneficio*? Es la diferencia, a favor del empresario, entre el valor del producto industrial y los costos de producción. El capitalista, para el cual todo cuanto existe en su empresa es capital, considera esa diferencia como producto o ganancia del capital previamente avanzado por él. Marx, en cambio, piensa que la noción de beneficio es equívoca, porque se funda en otra noción equívoca, la de *costos* de producción. En vez de costos y de beneficio, replica Marx, hay que hablar de *gastos* reales y de plusvalía. En la primera terminología, puramente económica, se olvida algo decisivo: que el obrero *gasta* algo (fuerza de trabajo o sobretrabajo) que no le *cuesta* nada (salario) al empresario, que hay algo en el producto que él no ha pagado y que, precisamente por eso, es «plusvalía» del trabajo y no beneficio del capital¹⁸³. El capital es, pues, un vampiro del trabajo, ya que el capital avanzado es trabajo materializado o trabajo muerto, y sólo vive o revive con la sangre del trabajo vivo. El beneficio se reduce a la plusvalía y ésta radica finalmente en el trabajo¹⁸⁴.

El análisis de las *partes del capital* nos lleva al mismo resultado, a la reducción del capital al trabajo vivo. Ese análisis lleva a Marx a sustituir la división, antes clásica, de capital fijo y circulante por la división, más original, de capital constante y capital variable, y a defender que el capital variable es el núcleo al que se reducen los demás. En efecto, capital fijo es el empleado en maquinaria y capital circulante es el invertido en materias primas (pasan al producto y circulan con él) y en sus salarios (se consu-

¹⁸⁰ II, 344-8, 388-405.

¹⁸¹ II, 305-6, 385-8.

¹⁸² II, 265-72; sobre el comercio, cf. II, 388-95 y 434.

¹⁸³ II, 334-46, 370-5; cf. 309-18.

¹⁸⁴ II, 435-6; cf. II, 100-2, 264-5; 293, 296-7, 450.

men en víveres y circulan en forma de fuerza de trabajo). Por el contrario, capital constante es aquel que permanece invariable, como una constante matemática (empleado en maquinaria y en materias primas) y capital variable es aquel que varía y aumenta el valor (invertido en salarios)¹⁸⁵. Es decir, que, para Marx, en contra de Ricardo, el capital empleado en salarios no sólo circula, como las materias primas, sino que, además, varía, aumenta¹⁸⁶. La noción clave, en la composición orgánica del capital, no es, pues, la de capital fijo (maquinaria), sino la de capital variable (trabajo vivo), y ello precisamente porque, como sabemos, su esencia consiste en la vida o trabajo vivo como capacidad de variar o de producir más, a saber, la plusvalía¹⁸⁷. Henry expresa este resultado mediante una fórmula expresiva, a cuya explicación dedica todo un capítulo: « $c = 0$ », la cual significa que el capital constante (c) es cero (0); es decir, que no interviene en la variación de la cuota de beneficio, mientras que el capital variable (v) lo es todo¹⁸⁸.

Hemos comprobado que tanto el análisis del beneficio como de las diversas formas y partes del capital, desvelan la falsa igualdad, camuflada en el contrato laboral, entre salario o capital variable y el trabajo vivo o fuerza de trabajo. Ni el trabajo vivo se reduce, según Marx, a la simple fuerza (física) de trabajo, pues lleva consigo la conciencia y la intención, ni, sobre todo —es lo que en este momento interesa—, el capital variable se reduce al salario, ya que la capacidad que representa de variar no proviene del capital como tal ni del salario, sino de la fuerza viva (y consciente) o, mejor, del trabajo vivo o praxis subjetiva, y finalmente de ese misterioso poder que es la vida. En una palabra, el capital se reduce, según Marx, a la plusvalía, y la plusvalía a plustrabajo, es decir, que es producto de la vida. «La vida, dice bellamente Henry, tiene la propiedad absoluta, yo diría metafísica, de producir más de lo que es necesario para su sustento»¹⁸⁹.

7) DEL CAPITALISMO AL SOCIALISMO

Henry cierra su obra con una «conclusión» sobre «el socialismo», es decir, sobre «lo que debía ser para Marx el socialismo», sobre «lo que parece ser (a Henry) el socialismo de Marx»¹⁹⁰. Estas

¹⁸⁵ II, 281-5, 341-2.

¹⁸⁶ II, 300-4.

¹⁸⁷ II, 285-8.

¹⁸⁸ II, 293, 296-7, 450; cf. título del cap. X: «la réduction radicale du capital à la subjectivité: $c = 0$ ».

¹⁸⁹ *Introd. Marx* (nota 1), p. 265; cf. I, 257-65, 288-92, 428-33, etc.

¹⁹⁰ II, 447, 469.

expresiones, tan tímidas como poco habituales en el autor del 'Marx', dejan entrever la dificultad del asunto. Nada extraño, por lo demás, ya que está en litigio el significado final de la filosofía marxiana: el paso teórico e histórico del capitalismo al socialismo y sus relaciones con el marxismo clásico.

En efecto, la obra de Marx, y en concreto *El Capital*, intenta demostrar cómo las contradicciones del capitalismo hacen necesario el paso al socialismo. No que Marx y los teóricos del socialismo condenen el capitalismo, sino que constatan que su muerte es necesaria en virtud de su propia dinámica: sus contradicciones internas lo conducen inevitablemente a su disolución y, con ella, al surgimiento de un régimen o modo de vida radicalmente nuevo, el socialismo¹⁹¹. La dificultad consiste en saber si esas contradicciones son las del capitalismo o las que Marx y el socialismo introducen en él; y, en el primer caso, si la única solución a las mismas es el socialismo de Marx, tal como lo entiende Henry.

El método adoptado por Henry consiste en contraponer el socialismo de Marx al capitalismo, distinguiéndolos, a su vez, de la economía de mercado y del comunismo (asimilado siempre al marxismo clásico o político)¹⁹². Por capitalismo entiende, como sabemos, el régimen económico en el que no sólo hay valor —como en la economía de mercado—, sino también plusvalía¹⁹³. Por socialismo, en cambio, una sociedad o mejor comunidad en la que coexisten la sobreabundancia y la libertad con la praxis no productiva¹⁹⁴. Merced a la abundancia, creada por la tecnología capitalista, la praxis humana, dice Henry, deja de ser productiva para hacerse plenamente lo que es, praxis subjetiva y social¹⁹⁵. Libre, por un lado, de todo determinismo económico y material, la praxis no productiva se convierte en actividad espiritual y placentera, es decir, en actividad artística¹⁹⁶. Libre, además, de todo determinismo social, la praxis individual se abre libremente a los demás, se hace praxis social¹⁹⁷.

Como vemos, los extremos están claros; la dificultad estriba en cómo pasar del uno al otro. En todo caso, algunas hipótesis son fácilmente descartadas. Pese a cierta nostalgia, un tanto romántica, de Marx por algunas comunidades socialistas precapitalistas, que

¹⁹¹ II, 456-7, 462.

¹⁹² II, 467: «l'interprétation du socialisme... écarte... les significations aberrantes... dans le marxisme...»; cf. 463, nota y 465-6; *supra*, § 1.º, b y § 4.º a.

¹⁹³ II, 457-8, 450; *supra*, notas 157-8.

¹⁹⁴ II, 483, 450, 457, 465, etc.; cfr. *supra*, nota 130.

¹⁹⁵ II, 465: «la production, livrée à la technologie, ... la vie... en fin... trouve sa fin dans sa réalité même: en soi».

¹⁹⁶ II, 464-6, 482.

¹⁹⁷ II, 469-70; *supra* § 4, b).

imitan la estructura familiar —sociedad patriarcal y primitiva, e incluso medieval—, el socialismo de Marx no se confunde con ellas, ya que significaría un retroceso histórico y económico, algo totalmente ajeno a la filosofía de Marx¹⁹⁸. No es tampoco, pese también a ciertas afirmaciones de Marx, algo que surja «de repente» y como por azar, sin pasar por el capitalismo. Al contrario, el socialismo de Marx presupone, teórica e históricamente, el capitalismo y es el término de sus contradicciones¹⁹⁹. «La conexión esencial de la sobreabundancia y de la libertad que define el socialismo, dice Henry, no es, justamente, más que la forma *histórica* desarrollada de la *contradicción*, inherente al capitalismo, de la producción y de la subjetividad»²⁰⁰.

Este texto nos enfrenta al punto decisivo: ¿por qué la contradicción o antagonismo entre producción y subjetividad, del capitalismo, conduce a su separación, en forma de sobreabundancia y libertad no productiva, en el socialismo, y no a alguna otra cosa, por ejemplo, al comunismo? Henry, que critica a lo largo de su obra al marxismo como ideología falsificadora del auténtico pensamiento de Marx, derivada de ciertos textos del joven Marx (economía y lucha de clases, como base, y revolución proletaria, como término)²⁰¹, lo rechaza aquí de nuevo, porque ni salvaguarda la abundancia, por basarla en una pseudoeconomía de mercado, ni tampoco la libertad, por encuadrarla dentro de una sociedad colectivista, que, lejos de eliminar, pone de manifiesto la alienación capitalista²⁰².

No obstante, Henry piensa que el capitalismo, al no poder proseguir el desarrollo lineal, que marcaría la acumulación creciente de plusvalía; al tener que soportar su contradicción esencial, la tendencia a decrecer de la cuota de beneficio, está abocado a su disolución en una sociedad supertecnificada y rica, en la que ya no existirá el trabajo productivo²⁰³.

Esta solución, de Marx o de Henry, es, sin duda, problemática, ya que da por inevitable la desaparición del capitalismo y de la economía de mercado, sin que las razones aducidas resulten convincentes, si es que no prueban más bien lo contrario. En efecto, lo que Marx llama la contradicción esencial del capitalismo, no es,

¹⁹⁸ II, 470-2; *supra*, nota 107.

¹⁹⁹ II, 447, 448, 450, 456-7, 458, 483-4.

²⁰⁰ II, 483; cf. 451 (relación entre *El Capital* y los *Grundrisse*).

²⁰¹ Cf. *supra*, § 4.º, a).

²⁰² II, 467-9, 477-8, 480: «le capitalisme recouvre cette aliénation fondamentale par une autre, le communisme l'exhibe dans sa pureté»; p. 482: «l'idéologie et la logomachie marxistes, la socialisation des moyens de production..., le pénurie sur le plan matériel»; cf. A. PIETRE: *Marx y marxismo*, Rialp, Madrid, 1964², pp. 163-336 (datos sobre la evolución económica en la U.R.S.S.).

²⁰³ II, 481-2; cf. 450-7.

en realidad, más que la manifestación económica de dos intereses opuestos: el del capitalista, que tiende a acumular plusvalía y capital, y el de los obreros asalariados, que tienden a recibir mejores salarios a fin de disfrutar de mejores condiciones de vida. Esa oposición, que no menciona Henry, pese a que tiene perfecta cabida en su dialéctica de la afectividad²⁰⁴, es la que provoca la tendencia económica opuesta, amplísimamente estudiada en *El Capital* y en el 'Marx'²⁰⁵, la baja progresiva de la cuota de ganancia o beneficio.

La realidad, de la que el mismo Henry se hace eco, parece demostrar que, lejos de producirse la revolución proletaria (tópico del joven Marx y del marxismo clásico), como consecuencia de una rápida y masiva concentración del capital y de una depauperación paralela del proletariado, la sociedad capitalista ha logrado notables equilibrios y progresos. Gracias a la presión directa de los obreros (sindicatos) y a la presión indirecta de la política social de los Estados democráticos, juntamente con la tecnificación progresiva de la producción, promovida por el mismo capital, la riqueza e incluso el capital está hoy más repartido (sociedades por acciones) y las clases y estamentos sociales, lejos de reducirse y de oponerse, se han diferenciado y aproximado paulatinamente²⁰⁶. La solución al conflicto planteado por el capitalismo liberal, naciente en tiempos de Marx, no ha venido ni parece pueda venir de su agudización: la acumulación capitalista conduciría a la revolución, la baja total de la ganancia (colectivismo y estatismo) conduciría a la inercia empresarial y a la recesión económica.

En cambio, la solución de un socialismo utópico, como el que Henry atribuye a Marx —una comunidad de sobreabundancia y de libertad, sin trabajo productivo—, parece estar viciada en su raíz, ya que equipara el capitalismo liberal con la economía de mercado o, si se prefiere, supone que la caída del primero presupone la caída de la segunda. «La solución del 'socialismo' —dice Henry— consiste en el presupuesto inverso al de la economía de mercado»²⁰⁷. Y por consiguiente, «el capitalismo declina cuando la definición económica de la riqueza se ha hecho arcaica; su caída presupone la caída de la economía de mercado y la sigue»²⁰⁸. Dado que Henry ha negado la dialéctica en Marx, debiera admitir la posibilidad de reformas democráticas.

²⁰⁴ Cf. I, 212-20 y nota 86 (*supra*).

²⁰⁵ II, 309-18, 352-78; cf. R. GARCÍA DE HARO: *Karl Marx. El Capital*, E.M.E.S.A., Madrid, 1977, pp. 24-5, 96, 123-9, 135-40, 160-1.

²⁰⁶ Cf. I, 157 y II, 448; cf. J. LADRIERE: *Anthropologie du marxisme et le marxisme soviétique*, ed. Ad Lucem, París, s.d., pp. 48-50, 81-6.

²⁰⁷ II, 469-70; 478.

²⁰⁸ II, 458.

CONCLUSIÓN

La lectura del 'Marx' de Michel Henry resulta altamente sugestiva. Si bien es cierto que el método analítico —genético y reductivo— conduce a inevitables repeticiones, no se puede afirmar que el segundo volumen sea innecesario, ya que sólo su lectura permite valorar la aplicación de las ideas filosóficas de Marx a la crítica de la economía. Henry nos hace asistir a una lectura directa de las obras capitales de Marx, descubriendo al lector la génesis, histórica y trascendental, de sus conceptos claves.

El resultado nos es conocido. Bajo el punto de vista histórico, Marx se opuso en seguida a Hegel, pero no logró desprenderse de él, ya que la filosofía hegeliana, como dialéctica de la conciencia, seguía latente bajo el naturalismo humanista de Feuerbach y de Marx. Sólo en 1845, con el descubrimiento de la idea de vida, es decir, de la praxis real e individual, logró Marx romper con Hegel y, al mismo tiempo, con Feuerbach. Desde el punto de vista teórico, la filosofía de Marx la presenta Henry como un realismo social cuya clave no es la economía, sino más bien los hombres reales, vivientes y productivos. El sistema de Marx no es una estructura dialéctica, sino más bien un organismo, en el que destacan dos niveles: la praxis real como fundamento que da sentido y la teoría o ideología, que, si olvida su origen, se convierte en una ilusión o un fetiche.

Dentro de la historiografía marxiana, Henry se inscribe de algún modo en aquella corriente humanista e historicista (por no hablar de revisionismos ni heterodoxias) que, desde Bernstein, Labriola y Gramsci, pasando por Mehring y Lukacs, llega a Sartre y Garaudy, a Calvez, Rubel y Bigo²⁰⁹. Como ya hemos dicho, Henry elaboró su propia filosofía bajo la influencia de Husserl y de Maine de Biran. Su 'Marx' está elaborado desde esa misma perspectiva y en abierta oposición al estructuralismo y al marxismo, que él asocia expresamente a los neohegelianos²¹⁰. «Marx se inserta en la corriente subterránea que, a través de Malebranche, Maine de Biran, Kierkegaard e incluso Husserl, se niega, de forma decisiva, a subsumir la vida bajo la determinación ideal»²¹¹.

En este mismo contexto queremos señalar que, no obstante las diferencias al principio señaladas, entre Henry y Althusser, existen notables coincidencias entre ambos filósofos, lectores y defensores de Marx. Ambos hacen de 1845 una fecha clave en la evolución del

²⁰⁹ Cf. P. FAVRE (nota 26), pp. 17, 22, 74, 78, 121; M. SPIEKER (nota 2), p. 33-57, 88-96; L. ALTHUSSER, *Capital* (nota 18), pp. 84, 130-1, 153, etc.

²¹⁰ Cf. I, 149-61, 220-2, 226, 348-9, 358-66, 379-83, 426-30; II, 208-9, 352-5, 477-81, cf. *supra*, nota 113.

²¹¹ II, 365, *supra*, nota 78.

pensamiento de Marx; ambos ven en *El Capital* la obra señera que orienta su problemática; ambos, en fin, llegan a unos resultados bien poco revolucionarios. Si Althusser reducía la praxis social a la teórica, Henry reduce la revolución social e incluso la historia y el trabajo mismo a la acción inmanente y libre, a la que gusta denominar «pasividad»²¹².

Terminemos con una pregunta. ¿Coincide el socialismo de Marx, tal como él lo describe (no sólo en el *Manifiesto Comunista*, sino también en los *Manuscritos* del 44 y en *La Ideología Alemana*, y que parece darse por supuesto en *El Capital*, ya que sus bases económicas siguen siendo las mismas), con el socialismo humanista y utópico de Henry? Es sabido que Marx opuso durante su vida su doctrina revolucionaria (que él mismo calificó de comunista) al socialismo utópico de los socialistas franceses, ingleses y alemanes, hasta el punto de romper con ellos por este motivo²¹³. Y, sin embargo, «el socialismo de Marx», descrito por Henry, parece tan utópico como aquél y tiene no pocas semejanzas con 'la utopía' de Marcuse.

Al fin, uno no puede menos de apuntar el sorprendente paralelismo que establece Henry entre el socialismo de Marx y el cristianismo. Ya hemos visto cómo la idea de la revolución social del joven Marx se remonta a la idea paulina de la conversión (*kénosis* y, añadimos nosotros, *metánoia*). Por otra parte, la sociedad de Marx radica en la idea, también típicamente cristiana, del individuo. Por eso, al lector atento del 'Marx' le sorprenderán menos estas contundentes aseveraciones. «Marx era ciertamente ateo, 'materialista', etc. Pero también en un filósofo conviene distinguir lo que él es y lo que él cree ser. Al fin lo que cuenta no es lo que Marx pensaba y que nosotros ignoramos, sino lo que piensan los textos que él escribió. Y lo que en ellos aparece, de forma tan evidente, como excepcional en la historia de la filosofía, es una metafísica del individuo. Marx es uno de los primeros pensadores cristianos de Occidente»²¹⁴. Y por consiguiente poco importa que su socialismo sea real o utópico; lo que importa es el puesto primordial que Marx concedió a la subjetividad. Y en este sentido, dice Henry, «el pensamiento de Marx domina la historia»²¹⁵.

²¹² Cf. I, 92, 142, 242, 357-8, 393; II, 322, 464-5, 482. Es una idea típica de la filosofía de M. Henry, y de resonancias cristianas.

²¹³ Cf. A. CORNU (nota 55), II, 87-93, 129-37; III, 278-9; 368-9, etc.; S. HOOK (nota 55), pp. 35, 98, 154, 204, etc. Comentando las relaciones de Marx con los jóvenes-hegelianos, dice: «aquí encontraremos... un desarrollo a partir de una filosofía 'crítica' de la *auto-conciencia* hasta una filosofía revolucionaria de la *actividad social*» (p. 101); *supra*, nota 78.

²¹⁴ II, 444-5.

²¹⁵ II, 484.