

Prólogo a la edición catalana de *El Capital*

Manuel Sacristán Luzón

Presentación y notas de José Sarrión Andaluz y Salvador López Arnal



Edicions 62, en colaboración con la Diputació de Barcelona, publicó en 1983 la primera edición completa en catalán de *El Capital*, con traducción de Jordi Moners i Sinyol. Manuel Sacristán (1925-1985) escribió el prólogo, fechado el primero de mayo de 1983, durante su estancia en la UNAM.

No era la primera vez que el editor de las OME, las Obras de Marx y Engels, prologaba la traducción catalana de un clásico del pensamiento. En 1965, por ejemplo, lo hizo con la traducción de *An outline of Philosophy* de Bertrand Russell. Por otra parte, uno de sus textos más influyentes y polémicos, “Sobre el lugar de la filosofía en los estudios superiores”, fue publicado simultáneamente (o incluso con anterioridad) por la editorial Nova Terra en versión catalana.

Son conocidas, además, sus aproximaciones a Raimon [1] y a Joan Brossa [2].

En su presentación de la edición castellana de los *Poemas y canciones* del cantautor valenciano comentaba:

Doy brevemente cuenta de una pequeña peculiaridad de la traducción: traduzco algunos valencianismos -los que más se prestan a ello- por andalucismos. Por ejemplo: traduzco *poc* por "poco" y *miqueta* por "poquito", porque son términos corrientes en Cataluña; pero traduzco *poquet*, que es catalán del País Valenciano, por “poquiyo”, no por “poquito”, ni por “poquillo”. Quiero así incitar a mis paisanos a ver de qué modo el valenciano es, sencillamente, un catalán, igual que el andaluz es un castellano. Y quizá por causas parecidas a las que hacen que para mi oído el castellano más hermoso sea el sevillano, creo que el valenciano de Raimon es un catalán particularmente agraciado.

No fueron estas las únicas contribuciones de Sacristán a la cultura catalana. Por supuesto que no.

De hecho, en un sentido amplio y no excluyente, toda su obra es una parte muy sustantiva de la cultura catalana (y española, a un tiempo y sin contradicción) de la segunda mitad del siglo XX (empezando por sus colaboraciones en *Laye*). Por lo demás, él mismo fue director de la revista clandestina del PSUC, *Nous Horitzons*, publicada exclusivamente en catalán [3], y varios trabajos suyos, en traducción de Francesc Vicens o Francesc Vallverdú, fueron editados inicialmente en catalán, mucho antes que en castellano. Por ejemplo, “Tres notas sobre la alianza impía” [4].

El prólogo que presentamos fue incluido, años después, como escrito de cierre de la edición castellana de *El Capital* resumido por Gabriel Deville [5].



La aparición de esta traducción catalana de *El Capital* puede parecer intempestiva. El libro sale, en efecto, alrededor de un siglo después de que empezara a estar presente en la vida social y cultural de Catalunya; y, además, en un momento que no se puede considerar de mucho predicamento de la obra de su autor, sobre todo en comparación con lo que ocurría hace quince o veinte años [6].

Es obvio que la primera circunstancia tiene mucho que ver con los obstáculos con que ha tropezado la cultura superior catalana durante estos cien años, desde los de lejanía raíz histórica hasta los particularmente difíciles que levantó el franquismo. Desde el punto de vista de esta consideración, la publicación de *El Capital* en catalán, como la de cualquier otro libro clásico, es una buena noticia para todos los que se alegran de que los pueblos y sus lenguas vivan y florezcan.

La segunda circunstancia -el hecho de que este libro aparezca en catalán en un momento que no es de los más favorables para él- puede facilitar una buena lectura. Esto no tiene mucho de paradójico [7]: cualquier libro y cualquier autor pagan el hecho de estar muy de moda con una simplificación más o menos burda de su contenido o con versiones apologéticas demasiado estilizadas. Es posible que sólo a este precio la obra influya extensamente: por eso nadie es dueño de sus propias influencias. En el caso del *Capital* todo esto adquiere proporciones grandes y reales. Y, puesto que “gris es toda teoría / y verde el árbol de la vida” [8], seguramente es más jugoso el caos de la influencia práctica de las lecturas dudosas propias de las épocas de éxito de una obra que el fruto de una lectura tranquila, relativamente fácil en una situación de escasa acción social de la ideas leídas.

En cualquier caso, el lector del *Capital* puede beneficiarse hoy de la conclusión de las polémicas de los años 1960 y 1970 acerca de la posición y la importancia de este libro en la obra de su autor. Hoy debería estar salomónicamente claro, por una parte, que *El Capital* es la obra máxima de la madurez de Marx (como, tal vez innecesariamente, lo proclamó con gran énfasis Louis Althusser) y, por otra parte, que *El Capital* no es toda la “Economía” planeada por su autor, ni lo habría sido aunque Marx lo hubiera terminado (como no menos insistentemente lo enseñó Maximilien Rubel [9] en las polémicas aludidas).

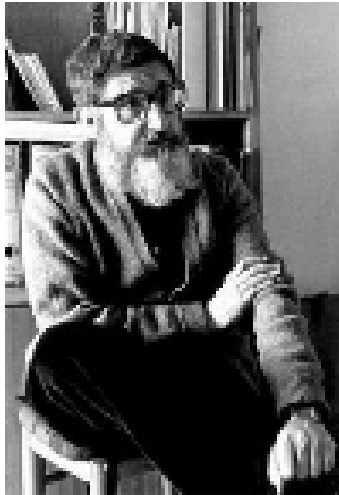
Pero quizá no haya que hacerse ilusiones acerca de la superación definitiva de polémicas causadas por lecturas unilaterales de Marx impregnadas de intereses ideológicos o políticos. Tal vez ni siquiera se haya acallado para siempre la disputa acerca de la relación entre el “Marx joven” y el “Marx maduro”, que presidió la literatura marxológica de los últimos decenios y en cuyo marco se inscribieron las tomas de posición de Althusser y Rubel. La verdad es que toda persona hecha a criterios académicos de discusión tiene motivos para considerar resuelta esta *vexatam*

quaestionem. Pero no se puede decir lo mismo de los que leen a Marx con el deseo de encontrar en él argumentos, o, por lo menos, palabras en que apoyar tesis políticas propias. Así, por ejemplo, bajo el betselleriano título de *Adiós al proletariado*, André Gorz [10] ha publicado recientemente unos escritos que, en lo que tienen de exégesis de Marx, utilizan líneas de pensamiento del autor procedentes de épocas diferentes de su desarrollo y aparentemente discordes, sin trabajar el problema histórico y textual que plantea esta situación. Parecería que esto no fuera posible en Francia después del *Pour Marx* [La revolución teórica de Marx] y el *Lire le Capital* [Para leer *El Capital*] de Althusser, pero lo es.

Sin embargo, a pesar de la aparente inmortalidad de este asunto de los dos Marx -el joven y el maduro, el filosófico y el científico-, es razonable pensar que se trata de un asunto mucho menos importante para el futuro de lo que ha sido en el pasado reciente. Pues las reconstrucciones del pensamiento marxiano unilateralmente basadas en uno u otro de los “dos” Marx están en peligro de no oír siquiera los interrogantes nuevos que una nueva época del “desarrollo de las fuerzas productivas” va a dirigir a la lectura de Marx.

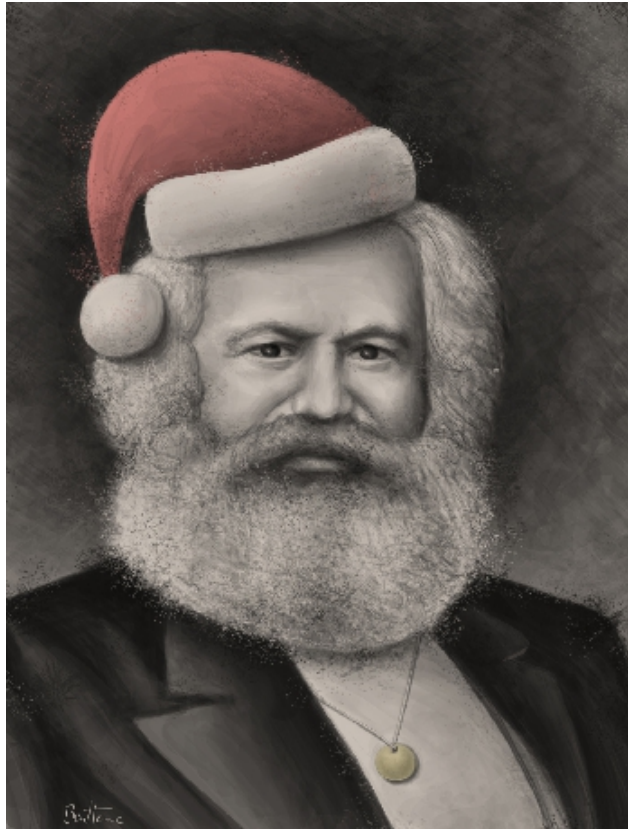
En efecto, prescindiendo de la caducidad de tesis particulares de Marx, la historia reciente y las anticipaciones hipotéticas del futuro próximo coinciden en quitar verosimilitud a la hipótesis marxiana acerca de la función del desarrollo de las fuerzas productivas materiales e intelectuales en su modelo de revolución socialista.

La acentuación unilateral de la importancia del Marx maduro -el Marx del *Capital* y de sus borradores, de la fase de su vida que empieza en 1857 y dura hasta sus años últimos-, con desprecio de la obra anterior a esa fase, se apoya decisivamente en la objetividad de las leyes históricas, centradas en última instancia en torno a la creciente “contradicción” entre las fuerzas productivas [11] y las relaciones de producción de una época de crisis. Ahora bien, ciertas consideraciones bastante obvias tienden a desbaratar este modelo por lo que hace a la crisis de nuestros días, o, por lo menos, a la predicción que a este respecto enuncia la vulgata marxista. Los textos de Marx sugieren desde 1848 que su autor creía que las fuerzas productivas entonces operantes estaban entrando en “contradicción” con las relaciones de producción capitalistas y que la resolución de esa “contradicción” sólo podía ser el socialismo. Una lectura lo más literal posible de esos textos permite salvar el modelo teórico general marxiano (pues sin duda se puede entender el florecimiento de las sociedades anónimas industriales y financieras como la revolución de las relaciones de producción resolutoria de la “contradicción” con el desarrollo de las fuerzas productivas señalada por Marx en aquellos años), pero no su predicción socialista [12]. Esto mismo ocurre hoy, pero todavía más demoledoramente para la predicción marxiana, porque las fuerzas productivas cuyo desarrollo caracteriza nuestra presente civilización no han sido ni soñadas por Marx, pero, a pesar de ello, la predicción del inminente “paso al socialismo” no es más verosímil que en 1848. Esta consideración quita mucho atractivo al marxismo teorista, objetivista y científicista, basado en el “Marx maduro”, que predominó en el marxismo de los países capitalistas durante los años 1960 y 1970. Aquella lectura de Marx tenía graves defectos internos -principalmente la incoherencia entre su científicismo y la inspiración hegeliana, presumiblemente ignorada por sus protagonistas, de su infalibilismo y objetivismo histórico-, pero sin duda es la evolución política y económica ocurrida desde entonces lo que más la desacredita. Por lo demás, ese teorismo marxista se veía obligado a despreciar no solo la obra del “Marx joven”, del que tanto se discutía, sino también la del menos leído “Marx viejo”, el cual había escrito categóricamente, en una carta hoy célebre a la revolucionaria rusa Vera Sassulich, que sus tesis del *Capital* se referían exclusivamente a las sociedades europeas occidentales [12].



Pero no es probable que la reconocida implausibilidad de la imagen de un Marx teórico puro, o autor de ciencia pura, tal como tendió a verlo el estructuralismo, haga hoy más convincente la vuelta a una interpretación de la obra marxiana desde el “Marx joven”, desde los manuscritos de 1844 principalmente, como la cultivada por varias escuelas marxistas o marxológicas en los años 1950, con desprecio más o menos acentuado del “positivismo” del *Capital*. También en este punto lo decisivo ha de ser “la práctica” [13], esto es, un criterio de coherencia con las necesidades sociales. No parece que los conceptos fundamentales del Marx filósofo (que así es como habría que llamarle, más que “Marx joven”) -humanidad genérica, alienación [14], retrocaptación de la alienación, etc.-, por interesantes que sean y por adecuadamente que expresen las motivaciones y las valoraciones comunistas marxianas, sean por sí solos suficientemente operativos para permitir un manejo eficaz del intrincado complejo de problemas tecnológicos, sociales y culturales con que se ha de enfrentar hoy un proyecto socialista. Para eso hace falta ciencia, “positivista” conocimiento de lo que hay, de lo “dado”, cuyo estudio es tan antipático para el revolucionario romántico cuanto imprescindible para toda práctica no fantasmagórica. Esto hará siempre del *Capital* una pieza imprescindible de cualquier lectura sensata de Marx, pues esas dos mil páginas y pico contienen el esfuerzo más continuado y sistemático de su autor para conseguir una comprensión científica de lo que hay y de sus potencias y tendencias de cambio.

Pero una visión científica adecuada, ni científicista ni apologética, tiene que partir de la revisabilidad de todo producto científico empírico. Lukács hizo una vez el experimento mental de preguntarse si quedaría algo del marxismo una vez que todas sus tesis particulares hubieran sido falsadas o vaciadas por la evolución social. Pensó que sí, que quedaría algo, a saber, el estilo de pensamiento muy abarcante y dinámico, histórico, que él llamó “método dialéctico” [15]. Admitiendo que esta idea de Lukács es muy convincente, habría que añadirle o precisarle algo: el programa dialéctico de Marx -que engloba economía, sociología y política, para totalizarse en la historia- incluye un núcleo de teoría en sentido estricto que, sin ser todo *El Capital*, se encuentra en esta obra. El programa mismo era ya entonces inabarcable para un hombre solo; seguramente esto explica muchos de los padecimientos psíquicos y físicos de Karl Marx; y también da su estilo de época a una empresa intelectual que hoy consideraríamos propia de un colectivo, y no de un investigador solo. Por eso *El Capital* quedó en muñón, y por esto es inconsistente todo intento de convertir su letra en texto sagrado. Pero lo que sí parece imperecedero es su mensaje de realismo de la inteligencia: un programa revolucionario tiene que incluir conocimiento, poseer ciencia [16]. Por su propia naturaleza, la ciencia real es caduca. Pero sin ella no puede llegar a ser aquello que no es ciencia. Por esta convicción ha dedicado Marx su vida y ha sacrificado mucho de su felicidad -con el turbio resultado que eso suele arrojar- en la redacción de estas miles de páginas que al final le producían tan escaso entusiasmo que se limitó a sugerir que Engels “hiciera algo” con ellas [17].



Notas

1) En una carta de 8 de agosto de 1973, dirigida a Sacristán a propósito de la edición de *Poemas y canciones* -escrita en catalán, lleva en el margen izquierdo una breve nota manuscrita del propio autor, de Raimon: “Te escribo a máquina, aunque no sé, porque tengo una letra difícil. Soy de cultura oral”-, puede verse el siguiente paso:

Te escribo porque el libro que reuniría mis canciones ya existe como mínimo en galeradas. No sé si recuerdas la conversación que mantuvimos en los servicios de la facultad de Económicas.

Los propietarios de Ariel, que no lo veían muy claro, por el miedo a hacer un gasto inútil, se han decidido a sacarlo alrededor de los primeros días de Octubre. Cuando les dije que quería que escribieras tú el prólogo hicieron el típico gesto de “otro problema”. Xavier Folch, que estaba delante, te lo explicará. De todos modos, estamos finalmente de acuerdo en que seas tú el prologuista. Como puedes imaginarte es un poco urgente y ya sé que esto es siempre muy molesto.

No es necesario que te diga que a mí y a Annalisa nos causa una gran satisfacción que lo hagas tú: por lo que sabes, por lo que has hecho y por lo que haces.

Si estás de acuerdo, cuando antes lo hagas mejor, y si no lo estás, cuando antes me lo comuniques también mejor. Los editores tienen mucho miedo a que haya problemas graves por razones de censura.

Tengo que ir a cantar a Alp el día 8 de agosto, si no hay ninguna orden en contra -me han prohibido ya dos recitales en la provincia de Barcelona-, y aprovecharía el viaje para pasar a verte y, si necesitaras algún tipo de material, si me escribes antes, te lo llevaría.

Nada más. Un fuerte abrazo y muchos recuerdos a los tuyos, Raimon.

2) Véanse “La práctica de la poesía” y “Entrevista sobre el poeta”. M. Sacristán, *Lecturas*, Icaria, Barcelona, 1985, pp. 217-242 y 243-250.

3) En tiempos de fascismo y persecución había que defender una de las lenguas entonces perseguidas por el franquismo, nada que ver por supuesto con la situación actual.

4) Puede verse, por ejemplo, Salvador López Arnal, “Manuel Sacristán en la cultura catalana” <http://www.rebellion.org/docs/61788.pdf>

5) Fue publicado por Los libros de la frontera, El prólogo de esta edición es obra de Michel Husson.

6) En aquellos año se paró la edición de las OME, las obras de Marx y Engels. Marx, en España, era menos, no más, y empezaba a ser un perro muerto. A pesar de eso, *mientras tanto* editó un número extraordinario

dedicado al primer centenario de su fallecimiento en el que se incluían tres excelentes aportaciones de Sacristán y un magnífico (y muy gramsciano) texto de Francisco Fernández Buey: “Nuestro Marx”.

7) En sus libros de lógica pueden verse magníficas aproximaciones a la noción de paradoja. La siguiente es, a un tiempo, un homenaje a Cervantes:

Por último, para redondear la imagen de las paradojas lógicas y metalógicas hay que advertir que numerosas dificultades y acertijos presentes en el folklore de los pueblos, aunque se basan en casos de reflexividad, no son de naturaleza lógica ni metalógica, sino empírica, fáctica: se basan en imposiciones físicas, no lógicas. Un buen ejemplo de paradoja de este tipo es la del puente, que cuenta Cervantes en el *Quijote*: hay un río que separa dos partes de un mismo señorío. Un puente sirve para salvar el río. Y al final del puente hay un tribunal -y una horca- con cuatro jueces que aplican esta ley pintoresca promulgada por el señor del país: que todo el que quiera pasar el puente debe jurar primero adonde va y a qué; si jura verdad, se le dejará pasar; si jura falsedad, se le ahorcará. Una vez llega al puente un hombre de espíritu crítico y, al exigírsele la dicha declaración, jura que va a que le ahorquen en aquella horca. Los jueces se encuentran entonces ante el siguiente problema: si le dejan pasar, habrá mentido el hombre; si la ahorcan, habrá dicho la verdad. La ley es pues incumplible. Pero la incumplibilidad depende aquí de algo real, la conducta humana y no de la significación de enunciados con abstracción de toda situación objetiva.

8) Goethe como es sabido. Otro de sus clásicos. Recuérdese “La veracidad de Goethe” (*Lecturas*, ed cit) o sus numerosas referencias a él en clases de “Metodología de las ciencias sociales”.

9) En su presentación a la edición castellana del primer libro de *El Capital*, por él traducido, señalaba Sacristán sobre el gran estudioso francés de la obra marxiana:

No hay nada más que una edición importante de *Capital I* que se aparte en algo de la organización del texto en cuatro ediciones aparecidas en vida de Marx o Engels: la de Maximilien Rubel... Rubel es insuficientemente conocido en España, pese a ser uno de los principales conocedores contemporáneos de la obra de Marx y tal vez el más destacado intérprete anarquista de la misma. Rubel invierte el orden de los dos últimos capítulos de *Capital I*, pensando que el orden en que los ha puesto Marx, orden respetado por Engels en las ediciones tercera y cuarta, fue sólo un expediente para esquivar la censura prusiana y conseguir la publicación de la obra en Alemania: “*El Capital*” escribe Rubel “termina en todas las ediciones anteriores con el capítulo titulado “Sobre la teoría moderna de la colonización” precedido por el capítulo “Sobre la tendencia histórica de la acumulación capitalista”. Un examen atento de esas páginas sugiere que Marx ha invertido el orden de los dos capítulos en el momento de la publicación...Ha decidido obrar así...con el fin de adormecer la desconfianza del censor...”.

10) Sobre Gorz señalaba Sacristán en. “Entrevista con *Naturaleza*” (*Pacifismo, ecología y política alternativa*, ed cit, pp. 136-137).

André Gorz, quizá más con la firma periodística de Michel Bosquet en *Le Nouvel Observateur*, reconocía Sacristán, había contraído muchos méritos con la política ecologista, a lo largo de los años. Pero su evolución última le dejaba perplejo y preocupado,

[...] sobre todo por su abierto llamamiento al derrocamiento violento del régimen soviético, cosa que en la actual situación el mundo sólo podría hacerse mediante una guerra mundial dirigida por el gobierno estadounidense y alimentada por el gran capital yanqui. Gorz ha llegado a admitir esto, y ha reprochado a los liberales alemanes del *Spiegel* poner la evitación de la hecatombe nuclear por encima de la liberalización del régimen soviético. Según Gorz, ese instinto de conservación se debe a que los alemanes no aman la libertad. Su posición me parece insultantemente injusta para la izquierda y los liberales alemanes y, además, absurda y suicida. Lo que es peor: suicida para millones de europeos a los que Gorz no ha preguntado que opinan. Por otra parte, sus últimas formulaciones políticas me parecen desembocar en una aceptación del dominio mundial de las grandes corporaciones transnacionales. En efecto, si se limita, como él pide, el poder del Estado, pero no se reconoce a las comunidades básicas más esfera de competencia económica que la de “la producción de lo superfluo”, como dice Gorz, y eso sin revolución alguna, sino por decisión del actual poder, según se lee en su utopía de *Ecología y libertad*, reproducida en *Adiós al proletariado*, entonces no se ve cómo se puede evitar que el gran capital transnacional domine absolutamente “la producción de lo necesario”.

Creía Sacristán que ese triste final del pensamiento supuestamente libertario de Gorz se debía en

gran parte a la influencia de otro autor libertario, Ivan Illich, en cuyas ideas pedagógicas veía Sacristán un ambiguo privatismo.

11) Sacristán propuso en sus últimos años un cambio terminológico y conceptual: fuerzas productivo-destructivas, una variación directamente relacionado con su ecocomunismo y sus sugerentes ideas de política científica.

12) Esta idea aparece en otras intervenciones de Sacristán como “Reflexión sobre una política socialista de la ciencia” (1979) o en la entrevista que le realizaron en 1983. Sacristán se muestra crítico con la confianza tradicional en el desenlace socialista de la contradicción entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción, esquema que enjuicia válido desde un punto de vista teórico (lo considera válido como explicación del cambio social en la realidad histórica), pero fatal como cultura política, puesto que el grado de desarrollo de la tecnociencia provoca que no hay garantía de que el proceso emancipatorio se adelante al proceso socio-físico de destrucción. La problemática ecologista aparece en toda su dimensión en este análisis. Detrás de esta crítica de Sacristán se muestra su desconfianza hacia el optimismo progresista del siglo XVIII que habría accedido al marxismo a través de la confianza hegeliana en las leyes del desarrollo histórico. Esta crítica de Sacristán no es exclusiva hacia la cultura política socialista sino hacia la tradición emancipatoria general. Aparece desarrollada fecundamente en su conferencia de 1983 “Algunos atisbos político-ecológicos de Marx”.

12) Sobre estas temáticas, M. Sacristán, *Escritos sobre El Capital y textos afines*, Barcelona, El Viejo Topo, 2004 (edición de Salvador López Arnal, presentación de Alfons Barceló, epílogo de Óscar Carpintero).

13) En *Introducción a la lógica y al análisis formal* (Ariel, Barcelona, 1964, p. 16) señalaba Sacristán:

En la filosofía de la cultura y del conocimiento se presentan frecuentemente problemas como éstos, que recuerdan el de la gallina y el huevo: ¿qué fue antes una actividad abstractiva -que presupone abstracciones previas- o unas abstracciones “previas” -que presuponen alguna operación abstractiva? La solución de estos problemas no se encuentra quedándose dentro del estudio del conocimiento como cosa aislada, sino que debe hallarse probablemente por una vía en la que colaboren varias disciplinas, biológicas, fisiológicas, psicológicas e históricas: el conocimiento no es toda la vida del hombre: el “primer” trato de la especie humana con la realidad exterior no ha sido seguramente teórico, sino práctico, más o menos como el de los demás animales superiores. El “conocimiento” del mundo que tienen éstos está seguramente orientado por las necesidades de su actividad biológica. Ahora bien: la actividad biológica más específica del hombre es el trabajo, que da de sí no sólo la estricta conservación o reproducción de la vida, sino, además, la producción de las condiciones y medios de vida. La actividad precisamente intelectual de la abstracción ha sido presumiblemente precedida por esa actividad práctica, cuyo desarrollo y fijación a través de la formación de esquemas o “estereotipos dinámicos” hereditarios en la corteza cerebral (Pavlov) habrá suministrado al hombre las primeras “abstracciones” orientadoras de las sucesivas y ya conscientes.

En la conferencia inédita “De la filosofía de la ciencia a la política de la ciencia”, Sacristán trazó un breve comentario sobre su noción de práctica y su papel en el conocimiento científico. Desde el punto de vista de la aspiración al conocimiento, desde la perspectiva del deseo de conocer, la práctica es una instancia imprescindible porque es la que da *intimidación* al conocer. Es muy posible, apuntó, que lo que los filósofos románticos han ido persiguiendo, “y que les ha hecho creer que tenían que renunciar al conocimiento teórico en sentido estricto, en sentido científico”, sea precisamente el hecho de que el conocimiento teórico no suele satisfacer esa necesidad del conocimiento como contacto, que se tiene sólo en el conocimiento sensible o bien en algunos de los planos de las experiencias estéticas, en general, y también en experiencias prácticas, como la experiencia política. Reconocer esta vinculación de ciencia y técnica, era casi obligado cuando se reconoce la vinculación previa entre conocimiento teórico y consciencia práctica. Señalaba esto sólo para justificar su precisión de que tampoco le parecía extinguido el complejo ciencia-técnica, lo que podría ser una salida, irreal en su opinión, “pero sobre el papel imaginable”, de los problemas actuales en el ámbito de la política de la ciencia, es decir, separar drásticamente el elemento técnico de lo teórico, del concepto de la ciencia moderna.

En esa misma conferencia de mediados de los setenta, encontramos la siguiente aclaración: “Una cierta politización del concepto de práctica que lo liberara de su excesiva monopolización por parte de las ciencias más relacionadas con ingenieros y arquitectos (tal vez incluso con agricultores), y acentuar el aspecto que tiene la práctica en el sentido anterior del término (no de fabricación, sino de acción interhumana), con la consiguiente repercusión en la asignación de recursos...”

14) En su voz “Alienación” de 1969 señalaba Sacristán:

Voces tomadas de la filosofía alemana. En la lengua alemana común significan la enajenación en sentido jurídico-económico (Entäusserung) y el desarraigo o la ausencia de comunicación y organicidad con el ambiente o con otras personas (Entfremdung).

(...) Karl Marx (1818-1883) ha heredado el tema de la alienación de Hegel y de Feuerbach. Hasta el año 1844 aproximadamente (*Manuscritos económico-filosóficos*) lo trata según las líneas indicadas. Pero ya antes y luego en los citados manuscritos traspone el tema a un contexto de análisis histórico-social. Ello tiene dos consecuencias. Primera: aparecen otros términos -como “Zersetzung” escisión o descomposición- que tienen una función parecida a la de “alienación” pero se refieren a fenómenos precisamente históricos y más o menos fechables. “Escisión”, por ejemplo, se refiere a la que Marx ve en el individuo de la sociedad burguesa; es una escisión entre las “ilusiones heroicas” de 1789, los Derechos de los Ciudadanos, la figura del ciudadano libre y guerrero que defiende con sacrificio propio la libertad, que pugna por la igualdad y proclama la fraternidad y el particular burgués de los Derechos del hombre, el egoísmo privatista, la propiedad privada de los medios de producción, la concurrencia sin barreras morales, el homo homini lupus de la sociedad mercantil. Segunda: la raíz de la alienación se busca ahora no en el terreno de la ideología, sino en la situación material del hombre. Lo primero y fundamentalmente alienado (en un sentido jurídico y material) en la sociedad capitalista es el trabajo asalariado. Sobre esta base quedan alienados (ya más en el sentido de Feuerbach) los productos de toda clase de trabajo, de la práctica humana en general, y señaladamente, las relaciones económicas-sociales, que acaban por erguirse frente al hombre como hechos de la naturaleza y se imponen así a la obnubilada conciencia de su propio productor. Como Marx piensa que por “naturaleza humana” (en sentido no ideológico) no debe entenderse sino ese sistema, o esa red, de relaciones económico-sociales resulta que la misma idea de naturaleza humana queda alienada o fetichizada (...) Por último, sobre la fetichización de la naturaleza humana alienada en esencia metafísica inmutable, se levanta la alienación de toda la cultura, que culmina en la religión. Este es un análisis concreto, no de toda alienación sino de la específicamente capitalista y de las formas concretas que toman en esa sociedad alienaciones de origen arcaico.

Pero en la noción marxiana de alienación se mantiene también el aspecto positivo que dio al concepto el Hegel clásico: la superación de la alienación no es para Marx la vuelta a un comunismo primitivo, premercantil, sino la búsqueda de uno nuevo que recoja el gran desarrollo de la capacidad productiva de la humanidad posibilitado por milenios de escisión, de división espontánea y violenta del trabajo, la fetichización de los productos de éste, de alienación.

Autores existencialistas y católicos, además de los marxistas, se interesan actualmente por el tema de la alienación.

15) No método en el sentido habitual del concepto en la metodología de la ciencia. Sobre esa diferencia insistirá Sacristán en reiteradas ocasiones para evitar confusiones intelectuales. Desde un punto de vista epistemológico, el marxismo no es un método ni integra en su interior ningún método alternativo. La dialéctica, por supuesto, no lo es.

16) Aunque, por supuesto, el marxismo no pueda reducirse a ciencia, es mucho más que ciencia. Es compromiso de clase y finalidades de emancipación.

17) Convendría analizar, no es ésta la ocasión, el tono triste, pesimista, con el que Sacristán cierra su prólogo.