



FILOSOFÍA DE LA LIBERTAD

**Rubén Zardoya - Marcello Musto
Seongjin Jeong - Andrzej Walicki
Bolívar Echeverría - Daniel Bensaïd
Jorge Veraza Urtuzuástegui**

FILOSOFÍA DE LA LIBERTAD



Colección

SOCIALISMO y LIBERTAD

Libro 198

Foto de Tapa: (Archivo Alicia D'Amico)
Liliana Mizrahi performance,
Liliana, 1984, 35mm.

Colección
SOCIALISMO y LIBERTAD

Libro 1 LA REVOLUCIÓN ALEMANA

Víctor Serge - Karl Liebknecht - Rosa Luxemburgo

Libro 2 DIALÉCTICA DE LO CONCRETO

Karel Kosík

Libro 3 LAS IZQUIERDAS EN EL PROCESO POLÍTICO ARGENTINO

Silvio Frondizi

Libro 4 INTRODUCCIÓN A LA FILOSOFÍA DE LA PRAXIS

Antonio Gramsci

Libro 5 MAO Tse-tung

José Aricó

Libro 6 VENCEREMOS

Ernesto Guevara

Libro 7 DE LO ABSTRACTO A LO CONCRETO - DIALÉCTICA DE LO IDEAL

Edwald Ilienkov

Libro 8 LA DIALÉCTICA COMO ARMA, MÉTODO, CONCEPCIÓN y ARTE

Iñaki Gil de San Vicente

Libro 9 GUEVARISMO: UN MARXISMO BOLIVARIANO

Néstor Kohan

Libro 10 AMÉRICA NUESTRA. AMÉRICA MADRE

Julio Antonio Mella

Libro 11 FLN. Dos meses con los patriotas de Vietnam del sur

Madeleine Riffaud

Libro 12 MARX y ENGELS. Nueve conferencias en la Academia Socialista

David Riazánov

Libro 13 ANARQUISMO y COMUNISMO

Evgueni Preobrazhenski

Libro 14 REFORMA o REVOLUCIÓN - LA CRISIS DE LA SOCIALDEMOCRACIA

Rosa Luxemburgo

Libro 15 ÉTICA y REVOLUCIÓN

Herbert Marcuse

Libro 16 EDUCACIÓN y LUCHA DE CLASES

Aníbal Ponce

Libro 17 LA MONTAÑA ES ALGO MÁS QUE UNA INMENSA ESTEPA VERDE

Omar Cabezas

Libro 18 LA REVOLUCIÓN EN FRANCIA. Breve historia del movimiento obrero en Francia 1789-1848. Selección de textos de Alberto J. Plá

Libro 19 MARX y ENGELS

Karl Marx y Friedrich Engels. Selección de textos

Libro 20 CLASES y PUEBLOS. Sobre el sujeto revolucionario

Iñaki Gil de San Vicente

Libro 21 LA FILOSOFÍA BURGUESA POSTCLÁSICA

Rubén Zardoya

Libro 22 DIALÉCTICA Y CONCIENCIA DE CLASE

György Lukács

Libro 23 EL MATERIALISMO HISTÓRICO ALEMÁN

Franz Mehring

Libro 24 DIALÉCTICA PARA LA INDEPENDENCIA

Ruy Mauro Marini

Libro 25 MUJERES EN REVOLUCIÓN

Clara Zetkin

Libro 26 EL SOCIALISMO COMO EJERCICIO DE LA LIBERTAD

Agustín Cueva - Daniel Bensaïd. Selección de textos

Libro 27 LA DIALÉCTICA COMO FORMA DE PENSAMIENTO - DE ÍDOLOS E IDEALES

Edwald Ilienkov. Selección de textos

Libro 28 FETICHISMO y ALIENACIÓN - ENSAYOS SOBRE LA TEORÍA MARXISTA EL VALOR

Isaak Illich Rubin

Libro 29 DEMOCRACIA Y REVOLUCIÓN. El hombre y la Democracia

György Lukács

Libro 30 PEDAGOGÍA DEL OPRIMIDO

Paulo Freire

Libro 31 HISTORIA, TRADICIÓN Y CONSCIENCIA DE CLASE

Edward P. Thompson. Selección de textos

Libro 32 LENIN, LA REVOLUCIÓN Y AMÉRICA LATINA

Rodney Arismendi

Libro 33 MEMORIAS DE UN BOLCHEVIQUE

Osip Piatninsky

Libro 34 VLADIMIR ILICH Y LA EDUCACIÓN

Nadeshda Krupskaya

Libro 35 LA SOLIDARIDAD DE LOS OPRIMIDOS

Julius Fucik - Bertolt Brecht - Walter Benjamin. Selección de textos

Libro 36 UN GRANO DE MAÍZ

Tomás Borge y Fidel Castro

Libro 37 FILOSOFÍA DE LA PRAXIS

Adolfo Sánchez Vázquez

Libro 38 ECONOMÍA DE LA SOCIEDAD COLONIAL

Sergio Bagú

Libro 39 CAPITALISMO Y SUBDESARROLLO EN AMÉRICA LATINA

André Gunder Frank

Libro 40 MÉXICO INSURGENTE

John Reed

Libro 41 DIEZ DÍAS QUE CONMOVIERON AL MUNDO

John Reed

Libro 42 EL MATERIALISMO HISTÓRICO

Georgi Plekhanov

Libro 43 MI GUERRA DE ESPAÑA

Mika Etchebéherè

Libro 44 NACIONES Y NACIONALISMOS

Eric Hobsbawm

Libro 45 MARX DESCONOCIDO

Nicolás González Varela - Karl Korsch

Libro 46 MARX Y LA MODERNIDAD

Enrique Dussel

Libro 47 LÓGICA DIALÉCTICA

Edwald Ilienkov

Libro 48 LOS INTELLECTUALES Y LA ORGANIZACIÓN DE LA CULTURA

Antonio Gramsci

Libro 49 KARL MARX. LEÓN TROTSKY, Y EL GUEVARISMO ARGENTINO

Trotsky - Mariátegui - Masetti - Santucho y otros. Selección de Textos

Libro 50 LA REALIDAD ARGENTINA - El Sistema Capitalista

Silvio Frondizi

Libro 51 LA REALIDAD ARGENTINA - La Revolución Socialista

Silvio Frondizi

Libro 52 POPULISMO Y DEPENDENCIA - De Yrigoyen a Perón

Milcíades Peña

Libro 53 MARXISMO Y POLÍTICA

Carlos Néelson Coutinho

Libro 54 VISIÓN DE LOS VENCIDOS

Miguel León-Portilla

Libro 55 LOS ORÍGENES DE LA RELIGIÓN

Lucien Henry

Libro 56 MARX Y LA POLÍTICA

Jorge Veraza Urtuzuástegui

Libro 57 LA UNIÓN OBRERA

Flora Tristán

Libro 58 CAPITALISMO, MONOPOLIOS Y DEPENDENCIA

Ismael Viñas

Libro 59 LOS ORÍGENES DEL MOVIMIENTO OBRERO

Julio Godio

Libro 60 HISTORIA SOCIAL DE NUESTRA AMÉRICA

Luis Vitale

Libro 61 LA INTERNACIONAL. Breve Historia de la Organización Obrera en Argentina.

Selección de Textos

Libro 62 IMPERIALISMO Y LUCHA ARMADA

Marighella, Marulanda y la Escuela de las Américas

Libro 63 LA VIDA DE MIGUEL ENRÍQUEZ

Pedro Naranjo Sandoval

Libro 64 CLASISMO Y POPULISMO

Michael Löwy - Agustín Tosco y otros. Selección de textos

Libro 65 DIALÉCTICA DE LA LIBERTAD

Herbert Marcuse

Libro 66 EPISTEMOLOGÍA Y CIENCIAS SOCIALES

Theodor W. Adorno

Libro 67 EL AÑO 1 DE LA REVOLUCIÓN RUSA

Víctor Serge

Libro 68 SOCIALISMO PARA ARMAR

Löwy -Thompson - Anderson - Meiksins Wood y otros. Selección de Textos

Libro 69 ¿QUÉ ES LA CONCIENCIA DE CLASE?

Wilhelm Reich

Libro 70 HISTORIA DEL SIGLO XX - Primera Parte

Eric Hobsbawm

Libro 71 HISTORIA DEL SIGLO XX - Segunda Parte

Eric Hobsbawm

Libro 72 HISTORIA DEL SIGLO XX - Tercera Parte

Eric Hobsbawm

Libro 73 SOCIOLOGÍA DE LA VIDA COTIDIANA

Ágnes Heller

Libro 74 LA SOCIEDAD FEUDAL - Tomo I

Marc Bloch

Libro 75 LA SOCIEDAD FEUDAL - Tomo 2

Marc Bloch

Libro 76 KARL MARX. ENSAYO DE BIOGRAFÍA INTELLECTUAL

Maximilien Rubel

Libro 77 EL DERECHO A LA PEREZA

Paul Lafargue

Libro 78 ¿PARA QUÉ SIRVE EL CAPITAL?

Iñaki Gil de San Vicente

Libro 79 DIALÉCTICA DE LA RESISTENCIA

Pablo González Casanova

Libro 80 HO CHI MINH

Selección de textos

Libro 81 RAZÓN Y REVOLUCIÓN

Herbert Marcuse

Libro 82 CULTURA Y POLÍTICA - Ensayos para una cultura de la resistencia

Santana - Pérez Lara - Acanda - Hard Dávalos - Alvarez Somoza y otros

Libro 83 LÓGICA Y DIALÉCTICA

Henri Lefebvre

Libro 84 LAS VENAS ABIERTAS DE AMÉRICA LATINA

Eduardo Galeano

Libro 85 HUGO CHÁVEZ

José Vicente Rangél

Libro 86 LAS GUERRAS CIVILES ARGENTINAS

Juan Álvarez

Libro 87 PEDAGOGÍA DIALÉCTICA

Betty Ciro - César Julio Hernández - León Vallejo Osorio

Libro 88 COLONIALISMO Y LIBERACIÓN

Truong Chinh - Patrice Lumumba

Libro 89 LOS CONDENADOS DE LA TIERRA

Frantz Fanon

Libro 90 HOMENAJE A CATALUÑA

George Orwell

Libro 91 DISCURSOS Y PROCLAMAS

Simón Bolívar

Libro 92 VIOLENCIA Y PODER - Selección de textos

Vargas Lozano - Echeverría - Burawoy - Monsiváis - Védrine - Kaplan y otros

Libro 93 CRÍTICA DE LA RAZÓN DIALÉCTICA

Jean Paul Sartre

Libro 94 LA IDEA ANARQUISTA

Bakunin - Kropotkin - Barret - Malatesta - Fabbri - Gilimón - Goldman

Libro 95 VERDAD Y LIBERTAD

Martínez Heredia - Sánchez Vázquez - Luporini - Hobsbawn - Rozitchner - Del Barco

Libro 96 INTRODUCCIÓN GENERAL A LA CRÍTICA DE LA ECONOMÍA POLÍTICA

Karl Marx y Friedrich Engels

Libro 97 EL AMIGO DEL PUEBLO

Los amigos de Durruti

Libro 98 MARXISMO Y FILOSOFÍA

Karl Korsch

Libro 99 LA RELIGIÓN

Leszek Kolakowski

Libro 100 AUTOGESTIÓN, ESTADO Y REVOLUCIÓN

Noir et Rouge

Libro 101 COOPERATIVISMO, CONSEJISMO Y AUTOGESTIÓN

Iñaki Gil de San Vicente

Libro 102 ROSA LUXEMBURGO Y EL ESPONTANEÍSMO REVOLUCIONARIO

Selección de textos

Libro 103 LA INSURRECCIÓN ARMADA

A. Neuberg

Libro 104 ANTES DE MAYO

Milcíades Peña

Libro 105 MARX LIBERTARIO

Maximilien Rubel

Libro 106 DE LA POESÍA A LA REVOLUCIÓN

Manuel Rojas

Libro 107 ESTRUCTURA SOCIAL DE LA COLONIA

Sergio Bagú

Libro 108 COMPENDIO DE HISTORIA DE LA REVOLUCIÓN FRANCESA

Albert Soboul

Libro 109 DANTON, MARAT Y ROBESPIERRE. *Historia de la Revolución Francesa*

Albert Soboul

Libro 110 LOS JACOBINOS NEGROS. *Toussaint L'Ouverture y la revolución de Haití*

Cyril Lionel Robert James

Libro 111 MARCUSE Y EL 68

Selección de textos

Libro 112 DIALÉCTICA DE LA CONCIENCIA - *Realidad y Enajenación*

José Revueltas

Libro 113 ¿QUÉ ES LA LIBERTAD? - *Selección de textos*

Gajo Petrović - Milán Kangrga

Libro 114 GUERRA DEL PUEBLO - *EJÉRCITO DEL PUEBLO*

Vo Nguyen Giap

Libro 115 TIEMPO, REALIDAD SOCIAL Y CONOCIMIENTO

Sergio Bagú

Libro 116 MUJER, ECONOMÍA Y SOCIEDAD

Alexandra Kollontay

Libro 117 LOS JERARCAS SINDICALES

Jorge Correa

Libro 118 TOUSSAINT LOUVERTURE. *La Revolución Francesa y el Problema Colonial*

Aimé Césaire

Libro 119 LA SITUACIÓN DE LA CLASE OBRERA EN INGLATERRA

Federico Engels

Libro 120 POR LA SEGUNDA Y DEFINITIVA INDEPENDENCIA

Estrella Roja - Ejército Revolucionario del Pueblo

Libro 121 LA LUCHA DE CLASES EN LA ANTIGUA ROMA

Espartaquistas

Libro 122 LA GUERRA EN ESPAÑA

Manuel Azaña

Libro 123 LA IMAGINACIÓN SOCIOLOGICA

Charles Wright Mills

Libro 124 LA GRAN TRANSFORMACIÓN. *Critica del Liberalismo Económico*

Karl Polanyi

Libro 125 KAFKA. *El Método Poético*

Ernst Fischer

Libro 126 PERIODISMO Y LUCHA DE CLASES

Camilo Taufic

Libro 127 MUJERES, RAZA Y CLASE

Angela Davis

Libro 128 CONTRA LOS TECNÓCRATAS

Henri Lefebvre

Libro 129 ROUSSEAU Y MARX

Galvano della Volpe

Libro 130 LAS GUERRAS CAMPESINAS - REVOLUCIÓN Y CONTRARREVOLUCIÓN EN ALEMANIA

Federico Engels

Libro 131 EL COLONIALISMO EUROPEO

Carlos Marx - Federico Engels

Libro 132 ESPAÑA. Las Revoluciones del Siglo XIX

Carlos Marx - Federico Engels

Libro 133 LAS IDEAS REVOLUCIONARIOS DE KARL MARX

Alex Callinicos

Libro 134 KARL MARX

Karl Korsch

Libro 135 LA CLASE OBRERA EN LA ERA DE LAS MULTINACIONALES

Peters Mertens

Libro 136 EL ÚLTIMO COMBATE DE LENIN

Moshe Lewin

Libro 137 TEORÍAS DE LA AUTOGESTIÓN

Roberto Massari

Libro 138 ROSA LUXEMBURG

Tony Cliff

Libro 139 LOS ROJOS DE ULTRAMAR

Jordi Soler

Libro 140 INTRODUCCIÓN A LA ECONOMÍA POLÍTICA

Rosa Luxemburg

Libro 141 HISTORIA Y DIALÉCTICA

Leo Kofler

Libro 142 BLANQUI Y LOS CONSEJISTAS

Blanqui - Luxemburg - Gorter - Pannekoek - Pfemfert - Rühle - Wolffheim y Otros

Libro 143 EL MARXISMO - EL MATERIALISMO DIALÉCTICO

Henri Lefebvre

Libro 144 EL MARXISMO

Ernest Mandel

Libro 145 LA COMMUNE DE PARÍS Y LA REVOLUCIÓN ESPAÑOLA

Federica Montseny

Libro 146 LENIN, SOBRE SUS PROPIOS PIES

Rudi Dutschke

Libro 147 BOLCHEVIQUE

Larissa Reisner

Libro 148 TIEMPOS SALVAJES

Pier Paolo Pasolini

Libro 149 DIOS TE SALVE BURGUESÍA

Paul Lafargue - Herman Gorter - Franz Mehring

Libro 150 EL FIN DE LA ESPERANZA

Juan Hermanos

Libro 151 MARXISMO Y ANTROPOLOGÍA

György Markus

Libro 152 MARXISMO Y FEMINISMO

Herbert Marcuse

Libro 153 LA TRAGEDIA DEL PROLETARIADO ALEMÁN

Juan Rústico

Libro 154 LA PESTE PARDA

Daniel Guérin

Libro 155 CIENCIA, POLÍTICA Y CIENTIFICISMO – LA IDEOLOGÍA DE LA NEUTRALIDAD IDEOLÓGICA

Oscar Varsavsky - Adolfo Sánchez Vázquez

Libro 156 PRAXIS. Estrategia de supervivencia

Ilienkov – Kosik - Adorno – Horkheimer - Sartre - Sacristán y Otros

Libro 157 KARL MARX. Historia de su vida

Franz Mehring

Libro 158 ¡NO PASARÁN!

Upton Sinclair

Libro 159 LO QUE TODO REVOLUCIONARIO DEBE SABER SOBRE LA REPRESIÓN

Víctor Serge

Libro 160 ¿SEXO CONTRA SEXO O CLASE CONTRA CLASE?

Evelyn Reed

Libro 161 EL CAMARADA

Takiji Kobayashi

Libro 162 LA GUERRA POPULAR PROLONGADA

Máo Zé dōng

Libro 163 LA REVOLUCIÓN RUSA

Christopher Hill

Libro 164 LA DIALÉCTICA DEL PROCESO HISTÓRICO

George Novack

Libro 165 EJÉRCITO POPULAR – GUERRA DE TODO EL PUEBLO

Vo Nguyen Giap

Libro 166 EL MATERIALISMO DIALÉCTICO

August Thalheimer

Libro 167 ¿QUÉ ES EL MARXISMO?

Emile Burns

Libro 168 ESTADO AUTORITARIO

Max Horkheimer

Libro 169 SOBRE EL COLONIALISMO

Aimé Césaire

Libro 170 CRÍTICA DE LA DEMOCRACIA CAPITALISTA

Stanley Moore

Libro 171 SINDICALISMO CAMPESINO EN BOLIVIA

Qhana - CSUTCB - COB

Libro 172 LOS ORÍGENES DE LA CIVILIZACIÓN

Verre Gordon Childe

Libro 173 CRISIS Y TEORÍA DE LA CRISIS

Paul Mattick

Libro 174 TOMAS MÜNZER. Teólogo de la Revolución

Ernst Bloch

Libro 175 MANIFIESTO DE LOS PLEBEYOS

Gracco Babeuf

Libro 176 EL PUEBLO

Anselmo Lorenzo

Libro 177 LA DOCTRINA SOCIALISTA Y LOS CONSEJOS OBREROS

Enrique Del Valle Iberlucea

Libro 178 VIEJA Y NUEVA DEMOCRACIA

Moses I. Finley

Libro 179 LA REVOLUCIÓN FRANCESA

George Rudé

Libro 180 ACTIVIDAD, CONCIENCIA Y PERSONALIDAD

Aleksei Leontiev

Libro 181 ENSAYOS FILOSÓFICOS

Alejandro Lipschütz

Libro 182 LA IZQUIERDA COMUNISTA ITALIANA (1917 -1927)

Selección de textos

Libro 183 EL ORIGEN DE LAS IDEAS ABSTRACTAS

Paul Lafargue

Libro 184 DIALÉCTICA DE LA PRAXIS. El Humanismo Marxista

Mihailo Marković

Libro 185 LAS MASAS Y EL PODER

Pietro Ingrao

Libro 186 REIVINDICACIÓN DE LOS DERECHOS DE LA MUJER

Mary Wollstonecraft

Libro 187 CUBA 1991

Fidel Castro

Libro 188 LAS VANGUARDIAS ARTÍSTICAS DEL SIGLO XX

Mario De Micheli

Libro 189 CHE. Una Biografía

Héctor Oesterheld - Alberto Breccia - Enrique Breccia

Libro 190 CRÍTICA DEL PROGRAMA DE GOTHA

Karl Marx

Libro 191 FENOMENOLOGÍA Y MATERIALISMO DIALÉCTICO

Trần Đức Thảo

Libro 192 EN TORNO AL DESARROLLO INTELECTUAL DEL JOVEN MARX (1840-1844)

Georg Lukács

Libro 193 LA FUNCIÓN DE LAS IDEOLOGÍAS - CRÍTICA DE LA RAZÓN INSTRUMENTAL

Max Horkheimer

Libro 194 UTOPIA

Tomás Moro

Libro 195 ASÍ SE TEMPLÓ EL ACERO

Nikolai Ostrovski

Libro 196 DIALÉCTICA Y PRAXIS REVOLUCIONARIA

Iñaki Gil de San Vicente

Libro 197 JUSTICIEROS Y COMUNISTAS (1843-1852)

Karl Marx, Friedrich Engels y Otros

Libro 198 FILOSOFÍA DE LA LIBERTAD

Rubén Zardoya Loureda - Marcello Musto - Seongjin Jeong - Andrzej Walicki

Bolívar Echeverría - Daniel Bensaïd - Jorge Veraza Urtuzuástegui

Himno de Mujeres Libres

Lucía Sánchez Saornil - Valencia, 1937

*Puño en alto, mujeres de Iberia,
hacia horizontes preñados de luz
por rutas ardientes,
los pies en la tierra,
la frente en lo azul.*

*Afirmando promesas de vida,
desafiamos la tradición,
modelemos la arcilla caliente
de un mundo que nace del dolor.*

*¡Que el pasado se hunda en la nada!
¡Qué nos importa del ayer!
Queremos escribir de nuevo
la palabra MUJER.*

*Puño en alto, mujeres del mundo,
hacia horizontes preñados de luz,
por rutas ardientes,
adelante, adelante,
de cara a la luz.*



<https://elsudamericano.wordpress.com>



La red mundial de los hijos de la revolución social

FILOSOFÍA DE LA LIBERTAD

Rubén Zardoya Loureda - Marcello Musto
Seongjin Jeong - Andrzej Walicki - Bolívar Echeverría
Daniel Bensaïd - Jorge Veraza Urtuzuástegui

*

HACIA UNA REVITALIZACIÓN DEL PENSAMIENTO REVOLUCIONARIO

Rubén Zardoya Loureda

DE REGRESO A MARX. NUEVAS LECTURAS Y VIGENCIA EN EL MUNDO ACTUAL

Marcello Musto

- Los marxismos dominantes de los siglos XIX y XX
- Los regresos a Marx
- Marx y la primera crisis financiera mundial
- El capitalismo como un modo de producción histórico
- ¿Por qué otra vez Marx?
- Apéndice: Tabla cronológica de los textos de Marx
- Referencias

MARX Y LA CRÍTICA DE LA ECONOMÍA POLÍTICA Desde sus primeros estudios hasta los Grundrisse

Marcello Musto

- I. Encuentro con la economía política
- II. Continuando el estudio de la Economía
- III. 1848 y el estallido de la Revolución
- IV. Esperando la crisis en Londres
- V. Las Notas de Investigación de 1850-53
- VI. Los artículos sobre la crisis para el *New York Tribune*
- VII. La crisis financiera de 1857 y los [*Grundrisse*]

LA CONCEPCIÓN DE ALINEACIÓN EN MARX

Marcello Musto

I. Introducción

II. El redescubrimiento de la alienación

III. Las concepciones no marxistas de la alienación

IV. El debate sobre el concepto de alienación en los escritos juveniles de Marx

V. El irresistible encanto de la teoría de la alienación

VI. La teoría de la alienación en la sociología norteamericana

VII. La alienación en *El Capital* y en sus manuscritos preparatorios

VIII. El fetichismo de la mercancía y la desalienación

- Referencias

EL COMUNISMO DE MARX

COMO ASOCIACIÓN DE INDIVIDUOS LIBRES: UNA REVISIÓN

Seongjin Jeong

1. EL COMUNISMO DE MARX COMO UNA ASOCIACIÓN DE INDIVIDUOS LIBRES

- LIBERTAD
- INDIVIDUALIDAD
- ASOCIACIÓN
- EL COMUNISMO DE MARX COMO UNA TEORÍA DEL CAPITALISMO

2. CONTRADICCIONES DEL COMUNISMO DE MARX:

¿DE LA ABOLICIÓN DEL TRABAJO A UNA PLANIFICACIÓN BASADA EN EL CÁLCULO DEL TIEMPO DE TRABAJO?

- ABOLICIÓN DEL MERCADO Y DE LA PLANIFICACIÓN
- COORDINACIÓN BASADA EN EL CÁLCULO DEL TIEMPO DE TRABAJO
- ABOLICIÓN DEL TRABAJO

3. NOTAS CONCLUYENTES

LA PRODUCCIÓN ESPIRITUAL EN EL SISTEMA DE LA PRODUCCIÓN SOCIAL

Rubén Zardoya Loureda

- La Producción Social
- Los momentos universales de la producción social
- La Producción Espiritual

IDEALES, IDEALIDAD E IDEOLOGÍA (Conferencia en La Habana, 1996)

Rubén Zardoya Loureda

KARL MARX COMO FILOSOFO DE LA LIBERTAD

Andrzej Walicki

- El Comunismo como Liberación Universal
- La División del Trabajo y la Utopía de la propia Identidad Humana
- La función liberadora y esclavizadora del Mercado Mundial
- Liberación a través de la Planificación
- ¿Planificación Comprehensiva o Democracia Participativa?
- Marx versus Simmel

APUNTE SOBRE LA “FORMA NATURAL” DE LA VIDA HUMANA

Bolívar Echeverría

LA HUMANIDAD MÁS ALLÁ DEL CAPITAL

Daniel Bensaïd

- La demencia del Fetiche
- Globalización de las Resistencias
- Decidir lo indecible

EL SENTIDO COMÚN MERCANTIL-CAPITALISTA Y SUS FETICHISMOS

Jorge Veraza Urtuzuástegui

EL DOMINIO DEL CAPITAL INDUSTRIAL Y EL FETICHISMO GLOBAL QUE LO ENMASCARA: PARA UNA TEORÍA MARXISTA DEL SENTIDO COMÚN

Jorge Veraza Urtuzuástegui

HACIA UNA REVITALIZACIÓN DEL PENSAMIENTO REVOLUCIONARIO

Rubén Zardoya Loureda

Son tres, en mi opinión, los problemas fundamentales que se alzan ante el pensamiento revolucionario marxista de nuestros días: primero, el balance crítico de la experiencia histórica del socialismo; segundo, la investigación de la metamorfosis por la que atraviesa el imperialismo contemporáneo; y, tercero, el estudio de las nuevas formas de organización de la subjetividad revolucionaria. No se trata, en esencia, de tres problemas diferentes, sino de un único problema: el problema de la Revolución en las condiciones que impuso a la humanidad la destrucción de la Unión Soviética y transnacionalización del capitalismo.

No hay manera de escapar de la historia del socialismo: quien no sabe de dónde viene, no sabe a dónde va. Tanto peor si el desconocimiento de la historia es proyectado de forma intencional o si ésta es presentada como la historia de “otro”, según la idea de que nos han convidado al entierro de un muerto que no es nuestro.

Pero si no podemos escapar de la historia del socialismo, sí podemos eludir la manera un tanto sádica y, en ocasiones, masoquista, en que se ha hecho frecuente manipularla en las últimas décadas. Este género de manipulación crítica ha llegado a convertirse en una suerte de carta de presentación y, diríamos, en una profesión particular. Así escuchamos y leemos una y otra vez los mismos estereotipos ya aburridos sobre el “modelo del socialismo de Estado”, que, como norma, descontextualizan los procesos revolucionarios de la historia concreta de la lucha de clases a escala nacional e internacional y los convierten en una especie de antro del error y el mal, coloreado con los mismos colores lóbregos con que son presentados en las versiones burguesas de esta experiencia histórica. Se trata, nos dicen, de una sociedad anti-democrática, patriarcal, burocrática, corporativa, despótica, represiva, de economía estatizada (“no socializada”), en la que la dictadura del proletariado es transformada en dictadura de la élite partidista, todas las organizaciones sociales son convertidas en correas de transmisión de una voluntad dictatorial y el productor directo no se realiza como propietario. Por supuesto, este tipo de sociedad no se parece a las utopías, a los espacios sociohistóricos soñados por uno u otro constructor de mundos ideales.

La lógica que opera en tales caracterizaciones es análoga a la lógica de la construcción de las ideas de Dios y del Diablo: todas las virtudes humanas se separan del hombre y se atribuyen a Dios (¿quién será Dios en este caso?), en tanto los vicios se concentran en el animal oscuro y peludo con el tridente en la mano. Huelga constatar que una caracterización objetiva –despojada de todo aliento satánico– del socialismo real está obligada a determinar la medida en que estos rasgos estuvieron presente en él, y a explicar el proceso histórico de desfiguración de la más recia y promisoría de las revoluciones de la historia de la humanidad, que abrió la posibilidad de crear y consolidar un poderoso polo internacional del trabajo frente al capital. Pero habrá que desechar la caricatura ingeniosa, casi metafísica, que suele presentarse en la forma de aquella letanía de males, en la cual no encuentran lugar –o se mencionan de pasada y como una suerte de concesión– las extraordinarias conquistas del primer empeño por hacer salir al ser humano de su prehistoria, y casi se olvida que el socialismo histórico –a pesar de haberse desarrollado en países que hoy llamaríamos subdesarrollados, obligados a poner colosales energías en superar la distancia histórica que los separaba de las naciones capitalistas desarrolladas en términos de cultura material y espiritual, y en enfrentar el hostigamiento de un imperialismo infinitamente más poderoso– logró ritmos de crecimiento económico jamás conocidos en la historia de la humanidad, sin que ello tuviera asiento en la expropiación de los países subdesarrollados, como ocurre en el caso de las potencias imperialistas; alcanzó una distribución infinitamente más equitativa de la riqueza creada; levantó a naciones pobladas por masas de hambrientos y desarraigados a niveles de desarrollo cultural superiores a los de la enorme mayoría de las naciones capitalistas; y, sobre todo, desbrozó el camino para la creación de un tipo de ser humano superior en todo sentido al que produce y reproduce la sociedad burguesa.

No sólo se trata de hacer justicia histórica y de mostrar a las nuevas generaciones de revolucionarios lo que es capaz de edificar el socialismo, a pesar del peso brutal de la herencia histórica, los balbuceos propios de la primera infancia, los espejismos epocales, los errores y aberraciones de unos u otros dirigentes, las sucesivas agresiones militares y económicas y las múltiples formas de subversión del poder obrero y campesino practicadas por el imperialismo.

Hay algo, a mi juicio, mucho más importante: el ensimismamiento auto-destructivo o la ligereza exterminadora que provoca aquel género de crítica contribuye a la desunión de las fuerzas revolucionarias, herederas de diversas tradiciones de lucha y de las correspondientes visiones sobre el socialismo, profundiza el descrédito de los ideales socialistas ante la conciencia planetaria y la desmoralización de las filas revolucionarias, y no permite construir nada en lugar de lo que se destruye, salvo elucubraciones abstractas acerca del “socialismo posible” o el “socialismo que queremos”.

Es indudable que las elucubraciones sobre el “socialismo posible” constituyen un complemento necesario de la crítica sádica y superficial a la experiencia histórica del socialismo y evidencian un embotamiento parcial o total de la capacidad de organizar a las masas para la lucha. Así las vemos desbordar de retórica especulativa, de conceptos y términos asimilados de uno u otro discurso puesto en boga por los ideólogos de la burguesía y de frases bonitas sobre la democracia, el pluripartidismo, la división de poderes, la libertad de expresión, la conciliación del mercado y el Estado, la separación de este último de la sociedad civil, la incorporación “no utilitaria” de las reivindicaciones de los movimientos feministas, juveniles, ecologistas, de minorías étnicas y sociales, etc.; por lo general, desconocedoras (o conocedoras sólo a través de libros, comentarios de sobremesa y visitas esporádicas) de la naturaleza de una revolución social triunfante, de la colosal resistencia de las clases explotadoras derrocadas y del acoso imperialista, ajenas a las determinaciones fundamentales del capitalismo contemporáneo y a casi toda condición concreta de tiempo y lugar. En el mejor de los casos, tales construcciones –presentadas como “alternativas” al neoliberalismo e, incluso, al capitalismo–, no pasan de ser ejercicios mentales, composiciones graciosas con fines propagandísticos; cuando no formas de destilar el enojo que producen las dificultades para tomar el poder en uno u otro espacio concreto de lucha.

Una vez descuartizada la experiencia histórica en la forma de un modelo de “socialismo real” satánico, y santificado un nuevo arquetipo ecléctico de “socialismo democrático”, la tentación más lamentable es la de superponer ambas construcciones sobre la práctica concreta de construcción socialista en los países que han resistido los embates del imperialismo y la ola contrarrevolucionaria mundial desatada en el entronque de las décadas de los años ochenta y noventa. Los motivos

conscientes de esta superposición pueden ser destructivos o constructivos, pero su lógica y sus resultados son los mismos: a la prosaica realidad se le opone un ideal vaporoso, concebido como un dechado de perfecciones, o una proyección ideal del “mejor de los mundos posibles”, frente al cual ninguno de los mundos reales existentes podría mantener la cabeza erguida. El proceso de construcción socialista en estos países se apretuja de manera más o menos acabada o parcial en el modelo de socialismo elaborado en correspondencia con la lógica de la construcción de las ideas de Dios y del Diablo; y a él se le contraponen, bajo la forma de recetas —en ocasiones, tras la portada del “apoyo crítico”—, las bondades del modelo positivo elaborado, de la nueva esquemática universal. Suele esperarse que surjan muestras de agradecimiento por este divertimento aparentemente ingenuo con esquemas y “recomendaciones”, los cuales, de forma voluntaria o involuntaria, hacen el juego a la ofensiva ideológica imperialista contra los países socialistas que, en medio de las más colosales dificultades y sacrificios de sus pueblos, han realizado la proeza histórica de mantener erguida la bandera de la justicia social y la solidaridad humana, y que —es importante subrayarlo— constituyen en la actualidad las principales contratendencias históricas al proceso y al proyecto de dominación transnacional del imperialismo, y la demostración palpable de que, pese al mensaje omnipresente del llamado pensamiento único, es posible un mundo diferente de aquél de los monopolios transnacionales, la especulación financiera, los carnavales electorales, la exclusión social y la desnacionalización progresiva de la aplastante mayoría de los países del mundo.

El problema no radica aquí en el ejercicio de la crítica —necesaria como el aire a los procesos revolucionarios y siempre bienvenida cuando es honesta, sino en el esquematismo, el escolasticismo, en la pretensión de que se puede aprender a nadar fuera del agua, de que una revolución puede ser calcada de “libros viejos” (la expresión es de Lenin) e, incluso, de libros nuevos. A fuer de superficial, el análisis realizado de la experiencia del propio “socialismo real” no permite percibir la forma en que envejecen de inmediato los libros nuevos ante cada giro de las circunstancias históricas en el proceso revolucionario. No hay salto mortal más difícil que aquel que se ejecuta desde la teoría (siempre gris, diría Goethe) a la práctica, tanto más si se trata de la práctica revolucionaria.

Un corolario de esta postura “teórica” suele ser la sobrevaloración de las fuerzas con que cuenta el imperialismo para mantener el *statu quo* y la subvaloración de las fuerzas de que disponen los pueblos para subvertirlo. A mi juicio, precisamente este modo de pensamiento político ha determinado que, durante los últimos años, los debates teóricos en torno al proceso de transformaciones mundiales en curso hayan estado dominados por el énfasis en las nuevas dificultades que se presentan ante los sujetos revolucionarios para la conquista del poder y la construcción del socialismo. Se insiste en el “papel decreciente” de la clase obrera en los procesos productivos, en la “estratificación” del trabajo asalariado, en el desempleo, el subempleo y la “informalización” como obstáculos insuperables para la necesaria unidad de clase; se repite una y otra vez que la fragmentación nacional y social dificulta la lucha de los pueblos contra los poderes transnacionales y se afirma que los intereses y motivaciones de los “nuevos sujetos sociales” no encuentran explicación ni lugar en la teoría de la lucha de clases. Con particular fuerza se transmite la idea de que el imperialismo ha emergido victorioso de la contienda con el “socialismo real”, robusto y todopoderoso, presto a expandir con facilidad su sistema de dominación a todos los recodos del planeta.

No se precisa mucha sagacidad para comprender que el más devastador de los efectos de la estrepitosa caída de la Unión Soviética y el campo socialista europeo, fue la derrota ideológica y la consecuente desmoralización, evidente en el lamento y la mutua acusación, en la búsqueda de un culpable y en el afán de tomar distancia, en aras de preservar la credibilidad propia, no sólo con respecto al “socialismo real”, sino también a la historia íntegra del movimiento socialista mundial. En medio de las disquisiciones acerca de si pagaron o no justos por pecadores y sobre quiénes son los justos y quiénes los pecadores, y en el empeño de hacer leña del árbol caído, queda en un segundo plano la historia y la realidad aberrante del capitalismo –que no ha dejado de chorrear sangre y lodo por todos sus poros–, y se esfuma toda posibilidad de enfrentar lo que, a mi juicio, constituye el reto teórico fundamental de nuestros días para el pensamiento socialista: someter a una crítica integral la metamorfosis por la que atraviesa el imperialismo contemporáneo como condición indispensable para la organización de los sujetos revolucionarios.

Pues de eso se trata: de reconstruir las condiciones subjetivas para la Revolución. El balance crítico de la experiencia histórica de construcción socialista y la investigación del imperialismo contemporáneo no pasarían de ser meros ejercicios académicos, si no se conciben como una requisito imprescindible para la organización efectiva de sujetos revolucionarios capaces de dar al traste con el sistema de compra-venta de la fuerza de trabajo y de enajenación de todas las relaciones sociales con respecto a sus propios productores. Es cierto que el proceso de transnacionalización del capitalismo monopolista “relativiza” el concepto de poder político en los límites de la mayoría de los Estados nacionales, introduce cambios importantes en la estructura socioclasista y tiende a debilitar muchos de los instrumentos políticos y de las formas tradicionales de organización de los sujetos revolucionarios. Sin embargo, estas transformaciones –incluso si admitiéramos el dudoso criterio de que resultan adversas para las luchas populares–, han de ser analizadas en el contexto del agravamiento de las contradicciones antagónicas del modo de producción capitalista. Nos referimos a la agudización de la contradicción capital-trabajo, resultante del creciente desempleo, el deterioro de los salarios, la precarización del trabajo y la intensificación de la explotación capitalista; el agravamiento de la contradicción capital-capital, que incrementa las pugnas interimperialistas y la estratificación y fragmentación de la burguesía; la acentuación de los efectos sociales de la ley general de la acumulación capitalista, que genera el crecimiento vertiginoso de la masa absoluta –y relativa– de la población mundial marginada de la relación capital-trabajo, y pone de manifiesto el agotamiento histórico del modo de producción capitalista; la permanente amenaza de crisis de superproducción y superespeculación, con su singular potencial para generar situaciones revolucionarias; y el cúmulo de obstáculos que se alza ante el burguesía para garantizar los requisitos políticos de su dominación en las condiciones de una rotación transnacional del capital que desborda la jurisdicción del Estado-nación. Esta realidad incontestable va creando las condiciones objetivas que hacen posible la unidad de los oprimidos –asalariados, marginados e, incluso, sectores de las burguesías nacionales que van siendo arrastrados a sus filas– en torno a un proyecto emancipador común, construido a partir de la resistencia popular frente a las políticas neoliberales, en el entendido de que, por su propia naturaleza, la lucha contra el neoliberalismo, en tanto

expresión política, económica e ideológica del capitalismo transnacional, posee un carácter antimperalista, y, aunque muchos de sus protagonistas aún no tomen conciencia de ello, es también, en esencia, una lucha anticapitalista. La forma y los límites del movimiento del capitalismo siempre estarán condicionados por la fortaleza ideológica, y la capacidad de resistencia y oposición de las fuerzas revolucionarias.

No cabe duda de que aún andamos con la resaca a costas provocada por el desplome del socialismo en la Unión Soviética y Europa del Este. Pero ya la ola contrarrevolucionaria ha comenzado a estrellarse contra nuevas rocas firmes en la costa. Tras un apoyo mayoritario incauto a las consignas iniciales de la *perestroika* –totalmente explicable cuando se considera la más vocinglera de estas consignas: “más socialismo significa más democracia”–, la preocupación creciente ante su curso errático, ya evidente a partir de 1988, y la desorientación y el desaliento provocados por las contrarrevoluciones de terciopelo y las estatuas de Lenin derribadas con sogas atadas al cuello, el movimiento revolucionario ha emprendido un camino, aún ahora lento y penoso, de recuperación política e ideológica. Los lamentos y las acusaciones de ortodoxia y heterodoxia que amenazaban con fragmentarnos hasta el absurdo infinito y motivaban la complacencia de los ideólogos de la burguesía, han comenzado a ceder terreno a un análisis mucho más sereno de la realidad, en particular, a una crítica fundamentada del proceso de metamorfosis histórica del imperialismo. Cada vez parecerán más extemporáneos los intentos reiterados de construir esquemáticas universales abstractas sobre la historia del socialismo y sobre el ideal (o la “utopía”) socialista y, correspondientemente, de superponer estas esquemáticas sobre el socialismo histórico, tanto sobre el que fue derrumbado como sobre el que se encuentra en el poder.

Nunca como hoy se escucha con tanta actualidad la sentencia de José Martí: “De pensamiento es la guerra mayor que se nos hace: ganémosla a pensamiento”. La gran batalla a que nos convoca la época sigue siendo la batalla de las ideas. Con toda certeza es posible afirmar que el tiempo histórico que resta al capitalismo es el tiempo en que demoremos en ganar esta batalla.

DE REGRESO A MARX

NUEVAS LECTURAS Y VIGENCIA EN EL MUNDO ACTUAL

Marcello Musto

Los marxismos dominantes de los siglos XIX y XX

Pocos hombres han conmovido al mundo como lo hizo Karl Marx. A su muerte, casi desapercibida en la gran prensa, siguieron los ecos de la fama en un período tan breve que casi no se lo puede comparar en la historia. Su nombre apareció prontamente en los labios de los obreros de Detroit y Chicago, y en los de los primeros socialistas indios en Calcuta. Su imagen formó parte del escenario del primer congreso bolchevique en Moscú, luego de la revolución. Su pensamiento inspiró los programas y estatutos de todas las organizaciones políticas y sindicales del movimiento obrero, desde la Europa continental hasta Shanghai. Sus ideas cambiaron a la filosofía, la historia y la economía en forma irreversible.

Pero no tardaron mucho en surgir los intentos para convertir sus teorías en una ideología rígida. Su pensamiento, indiscutiblemente crítico y abierto, aunque a veces tentado por el determinismo, cedió a la presión del clima cultural de la Europa de fines del siglo XIX. Era una cultura impregnada por concepciones sistemáticas, sobre todo la del darwinismo. Para responder a esta presión, el “marxismo ortodoxo”, recién nacido en las páginas de la revista *Die Neue Zeit*, de Karl Kautsky, tomó rápidamente las formas de este modelo. Un factor decisivo que ayudó a consolidar esta transformación de la obra de Marx fueron las formas en que este pensamiento llegó al público lector. Se priorizaron las abreviaciones, los sumarios, los resúmenes y compendios truncados, como podemos ver en la reducida impresión de sus principales obras. Algunas llevaban las marcas de una instrumentalización ideológica, y algunos textos fueron reformados por quienes en cuyo cuidado se los había confiado.

A esta práctica, alentada por el estado incompleto de muchos manuscritos cuando falleció Marx, se la agravó por una especie de censura. Al dárseles una forma de manual, lo que fue una manera eficaz de difundirlas mundialmente, se cayó en considerables distorsiones de su pensamiento complejo; en particular, la influencia del positivismo, tradujo a este pensamiento en una versión teóricamente empobrecida del original.¹

Estos procesos dieron lugar a una doctrina esquemática, una interpretación evolucionista elemental empapada en un determinismo económico: el marxismo de la II Internacional (1889-1914). Guiado por una creencia firme aunque ingenua en el progreso automático de la historia, y en consecuencia en el inevitable reemplazo del capitalismo por el socialismo, resultó incapaz de comprender los acontecimientos reales, y al romper el necesario vínculo con una praxis revolucionaria, produjo una suerte de pasividad fatalista que contribuyó a la estabilización del orden existente.²

La teoría del colapso inminente de la sociedad capitalista burguesa [*Zusammenbruchstheorie*], que halló un suelo fértil en la gran depresión de veinte años luego de 1873, fue proclamada como la esencia fundamental del “socialismo científico”. Los análisis de Marx, que buscaban delinear los principios dinámicos del capitalismo y describir sus tendencias generales del desarrollo,³ se transformaron en leyes históricas universalmente válidas, a partir de las cuales era posible deducir el curso de los acontecimientos, hasta en sus detalles específicos.

La idea de un capitalismo en su agonía mortal, condenado a fracasar por sus propias contradicciones, también estaba presente en el marco teórico de la primera plataforma totalmente marxista de un partido político, el *Erfurt Programme* de 1891 de la socialdemocracia alemana. De acuerdo con el comentario de Kautsky en su presentación del mismo,

¹ Cf. Franco Andreucci, “La diffusione e la volgarizzazione del marxismo”, en Hobsbawm, Eric et al., eds., *Storia del marxismo*, T. 2, Turín, Einaudi, 1979, pág. 15.

² Cf. Erich Matthias, “Kautsky und der Kautskyanismus”, en *Marxismus Studien*, Vol. II, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1957, pág. 197.

³ Paul M. Sweezy, *Teoría del Desarrollo Capitalista*, México D.F, FCE, 1974, pp. 19 y 191.

“el inexorable desarrollo económico conduce a la bancarrota del modo capitalista de producción con la necesidad de una ley de la naturaleza. La creación de una nueva forma de sociedad en lugar de la actual ya no es algo meramente *deseable*, sino que se ha hecho *inevitable*”.⁴

Esto demostraba claramente los límites de las concepciones que prevalecían, así como su enorme distancia respecto del hombre que las había inspirado.

El marxismo ruso, que en el curso del siglo XX jugó un papel fundamental en la popularización del pensamiento de Marx, siguió esta forma de sistematizar y vulgarizar aún con mayor rigidez. En verdad, para su pionero más importante, George Plejanov, “el marxismo es una visión mundial integral”,⁵ imbuido de un monismo simplista, de acuerdo al cual las transformaciones superestructurales de la sociedad se dan simultáneamente con las modificaciones económicas. A pesar de los duros conflictos ideológicos de esos años, muchos de los elementos teóricos característicos de la IIª Internacional se transmitieron a los que marcarían la matriz cultural de la IIIª Internacional. Esta continuidad estuvo claramente manifiesta en la *Teoría del materialismo histórico*, publicado en 1921 por Nicolai Bujarin, según la cual “en la naturaleza y en la sociedad existe una regularidad ‘definida’, una ley natural ‘fija’. La determinación de esta ley natural es la primera tarea de la ciencia”.⁶ Como consecuencia de este determinismo social, completamente centrado en el desarrollo de las fuerzas productivas, se generó una doctrina en la que:

“la diversidad de las causas que operan en la sociedad no contradice la existencia de *una sola ley causal unificada en la evolución social*”.⁷

⁴ Karl Kautsky, *Das Erfurter Programm, in seinem grundsatzlichen Teil erlautert*, Hannover, J.H.W. Dietz, 1973, pp. 131 y ss.

⁵ George V. Plekhanov, *Fundamental Problems of Marxism*, Londres, Lawrence & Wishart, 1969, pág. 21.

⁶ Nikolai I. Bujarin, *Teoría del materialismo histórico. Ensayo Popular de Sociología Marxista*, Madrid, Siglo XXI, 1974, pág. 117.

⁷ *Ibid.*, pág. 309. Antonio Gramsci se oponía a esta concepción. Para él, “el planteo del problema como una investigación en las leyes, de líneas constantes, regulares y uniformes, está relacionado con una necesidad, concebida de manera pueril e ingenua, de resolver perentoriamente el problema práctico de la predictibilidad de los eventos históricos”. Su evidente rechazo a reducir la filosofía de la praxis en Marx a una sociología vulgar, a “una fórmula mecánica que da la impresión de contener el todo de la historia en la palma de su mano” (Gramsci, Antonio, *Quaderni del carcere*, editor Valentino Gerratana, Turín, Einaudi, 1973a, pp. 1403 y 1428) apuntaba, hacia más allá

La degradación del pensamiento de Marx alcanzó su clímax en la interpretación del marxismo-leninismo, que tomó forma definitiva en el “Diamat” al estilo soviético (*dialekticheskii materializm*) “la perspectiva mundial del partido marxista-leninista”.⁸ Al ser despojada de su función como una guía para la acción, la teoría pasó a ser su justificación *a posteriori*. El folleto de J.V. Stalin, publicado en 1938, *Sobre el materialismo dialéctico y el materialismo histórico*, que fue distribuido ampliamente, fijó los elementos esenciales de esta doctrina: los fenómenos de la vida colectiva son regulados por las “leyes necesarias del desarrollo social” que son “perfectamente reconocibles”, y “la historia de la sociedad aparece como un desarrollo necesario de ella, y el estudio de la historia de la sociedad se convierte en una ciencia”. Esto “significa que la ciencia de la historia de la sociedad, a pesar de toda la complejidad de los fenómenos de la vida social, puede convertirse en una ciencia tan exacta como, por ejemplo, la biología, capaz de utilizar las leyes del desarrollo de la sociedad para usarlas en la práctica”,⁹ por consiguiente, la tarea del partido del proletariado es basar su actividad en estas leyes. Los conceptos de “científico” y “ciencia” implican aquí un equívoco evidente. Al carácter científico del método de Marx, fundamentado en criterios teóricos escrupulosos y coherentes, lo reemplaza una metodología en la que no hay margen para la contradicción y se supone que las leyes históricas objetivas operan como leyes de la naturaleza, independientemente de la voluntad humana.

En este catecismo ideológico pudo hallar un amplio espacio el dogmatismo más rígido y estricto. La ortodoxia marxista-leninista impuso un monismo inflexible que también produjo efectos perversos en la interpretación de los textos de Marx. Indudablemente, con la revolución soviética el marxismo disfrutó de un momento significativo de expansión y circulación en zonas geográficas y clases sociales de las que hasta entonces había sido excluido. No obstante, este proceso de difusión consistió mucho más en manuales, guías y antologías específicas partidarias que en los textos del propio Marx.

del texto de Bujarin, a la orientación general que posteriormente predominó en la Unión Soviética.

⁸ Josef V. Stalin, *Dialectical and Historical Materialism*, Londres, Lawrence & Wishart, 1941, pág. 5.

⁹ *Ibid.*, pp. 13-15.

La cristalización de un *corpus* dogmático precedió a una identificación de los textos que hubieran sido necesarios leer para comprender la formación y la evolución del pensamiento de Marx.¹⁰ Los escritos tempranos, de hecho fueron publicados en los MEGA recién en 1927 (*Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel*) y en 1932 (*Manuscritos Económico-Filosóficos de 1844* y *La Ideología Alemana*), en ediciones que -como ya había sucedido en el caso de los tomos II y III de *El Capital*- las hacían aparecer como obras completadas; esta decisión sería luego la fuente de muchos rumbos interpretativos falsos.¹¹ Más adelante, algunos de los trabajos preparatorios importantes para *El Capital* (en 1933 el borrador del capítulo 6 de *El Capital* sobre los “resultados del proceso inmediato de producción”, y entre 1939 y 1941 los *Fundamentos de la crítica de la economía política*, más conocidos como los *Grundrisse*) se publicaron en tiradas de impresión que solo les asegurarían una circulación muy limitada.¹² Más aún, cuando no eran ocultados por temor a que pudieran erosionar al canon ideológico dominante, estos y otros textos previamente inéditos fueron sometidos a una exégesis políticamente motivada, con orientaciones mayormente establecidas de antemano; y jamás daban por resultado una comprensión seria de la obra de Marx.

Aunque la exclusión selectiva de textos pasó a ser una práctica común, a otros se los desmembraba y manipulaba: por ejemplo, a través de la inserción en recopilaciones de citas para un propósito determinado. A menudo estas eran tratadas de la misma forma en que el bandido Procusto trataba a sus víctimas: si eran demasiado largas, las amputaban, y si eran demasiado cortas, las alargaban.

Al ser distorsionado para servir a las necesidades políticas contingentes, ante los ojos de muchas personas Marx pasó a ser identificado con esas maniobras, y como resultado, a menudo fue denostado. Su teoría pasó a ser un conjunto de versos al estilo de la biblia que daban lugar a las paradojas más impensables. Lejos de atender su advertencia contra las “recetas de cocina para el bodegón del porvenir”,¹³ los

¹⁰ Cf. Maximilien Rubel., *Marx critique du marxisme*, París, Payot, 1974, p. 81.

¹¹ Cf., por ejemplo, Marcello Musto, “Marx in Paris. Manuscripts and Notebooks of 1844”, en *Science & Society*, Vol. 73, n.º 3, 2009, pp. 386-402; y Carver, Terrell, “The German ideology Never Took Place”, en *History of Political Thought*, Vol. 31, n.º 1, 2010, pp. 107-127.

¹² Ver Marcello Musto, ed., *Karl Marx's Grundrisse. Foundations of the Critique of Political Economy 150 Years Later*, Londres/Nueva York, Routledge, 2008, pp. 179-212.

¹³ “Epílogo a la segunda edición”, Karl Marx, *El Capital*, Tomo I, México D.F., Siglo XXI, 1983a, pp. 17.

responsables de esas manipulaciones lo transformaron en el progenitor de un nuevo sistema social.

A pesar de haber sido un riguroso crítico que jamás había estado autocomplaciente con sus conclusiones, se convirtió en la fuente del doctrinarismo más obstinado. A él, un firme defensor de la concepción materialista de la historia, se lo eliminó más que a ningún otro autor de su contexto histórico. A pesar de estar convencido de que “la emancipación de la clase obrera debe ser obra de los obreros mismos”,¹⁴ quedó atrapado en una ideología que daba primacía a las vanguardias y partidos políticos en su rol de paladines de la conciencia de clase y dirigentes de la revolución. Fue un defensor de la idea de que para el florecimiento de las capacidades humanas era esencial una jornada de trabajo más corta, pero fue asimilado al credo productivista del stajanovismo. Estaba convencido de la necesidad de que el estado desapareciera, pero se lo identificó con él y fue usado para apoyarlo. Estaba interesado como muy pocos pensadores en el libre desarrollo de la individualidad humana, argumentando contra el derecho burgués (que oculta la disparidad social detrás de la igualdad meramente legal) que “el derecho tendría que ser, no igual, sino desigual”,¹⁵ y sin embargo se lo incluyó en una concepción que neutralizaba la riqueza de la dimensión colectiva de la vida social en la homogenización indiferenciada.

Los regresos a Marx

Ya sea por las disputas teóricas o por los eventos políticos, el interés en la obra de Marx ha fluctuado con el tiempo y ha pasado por períodos indiscutibles de declinación. Desde la “crisis del marxismo” a comienzos del siglo XX hasta la disolución de la II Internacional, y desde los debates sobre las contradicciones de la teoría económica de Marx hasta la tragedia del “socialismo realmente existente”, la crítica de las ideas de Marx parecieron persistentemente apuntar más allá del horizonte conceptual del marxismo. Pero siempre ha habido un “regreso a Marx”. Se desarrolla una nueva necesidad de tomar como referencia su obra –ya sea la crítica de la economía política, las formulaciones sobre la alienación, o las páginas brillantes de las

¹⁴ Karl Marx, “Estatutos Generales de la Asociación Internacional de los Trabajadores”, en. Cf. Marcello Musto, ed., *Workers Unite! The International Working Men's Association 150 Years Later*, Londres-Nueva York, Bloomsbury, 2014.

¹⁵ Karl Marx, *Crítica del programa de Gotha*, Bs As., Ed. Anteo, 1973a, p. 32.

polémicas políticas— y ese pensamiento ha continuado ejerciendo una fascinación irresistible para seguidores y opositores.

Declarado muerto luego de la caída del muro de Berlín, Marx nuevamente se convierte en el centro de un interés generalizado. Su *renaissance* se basa en su permanente capacidad para explicar el presente; es más, su pensamiento sigue siendo un instrumento indispensable con el cual entenderlo y transformarlo. Frente a la crisis de la sociedad capitalista y las profundas contradicciones que la atraviesan, este autor al que se desechó precipitadamente luego de 1989, se lo está considerando nuevamente y se lo vuelve a interrogar. Así es que la afirmación de Jacques Derrida, que “siempre será un error no leer y releer y discutir a Marx”,¹⁶ que hace unos pocos años parecía una provocación aislada, ha recibido una creciente aprobación.¹⁷

Por otra parte, la literatura secundaria sobre Marx, que casi se había agotado hace veinte años, está mostrando señales de resurgimiento en muchos países, en la forma de nuevos estudios y en folletos en distintos lenguajes con títulos como *¿Por qué leer a Marx hoy?*.¹⁸ Las revistas están cada vez más abiertas a colaboraciones sobre Marx y los marxismos, así como hay ahora muchas conferencias internacionales, cursos universitarios y seminarios sobre el tema. En particular, desde el comienzo de la crisis económica internacional en 2008, académicos y teóricos de economía de diversos antecedentes políticos y culturales se están basando en los análisis de Marx sobre la

¹⁶ Jacques Derrida, *Spectres of Marx*, Londres, Routledge, 1994, p. 13.

¹⁷ En los últimos años, diarios, revistas de televisión o radio han discutido repetidamente la relevancia actual de Marx. En 2003, el semanario *Le Nouvel Observateur* dedicó todo un número al tema, *Karl Marx: le penseur du troisième millénaire?* Poco después, pagó su tributo al hombre que una vez había forzado a un exilio de cuarenta años: en 2004, más de 500.000 espectadores de la estación de televisión nacional ZDF votaron a Marx como la tercera personalidad alemana más importante de todos los tiempos (fue el primero en la categoría de “relevancia contemporánea”), y durante las elecciones nacionales de 2005 la revista de circulación masiva *Der Spiegel* llevaba su imagen en la tapa, haciendo la señal de la victoria, bajo el título *Ein Gespenst kehrt zurück*. Ese mismo año, una encuesta dirigida por la Radio Cuatro de la BBC le otorgó a Marx el premio del filósofo más admirado por sus oyentes. Y luego del estallido de la reciente crisis económica, en todas partes del mundo importantes diarios y revistas han estado discutiendo sobre la relevancia contemporánea del pensamiento de Marx.

¹⁸Para una encuesta completa, ver la Parte II de este libro: “La recepción de Marx en el mundo actual”. Uno de los ejemplos académicamente significativos de este nuevo interés es la continuación de los *Marx-Engels-Gesamtausgabe* (MEGA 2), la edición histórico-crítica de las obras completas, que se reanudó en 1998, luego de la interrupción que siguió al colapso de los países socialistas. Ver Musto, Marcello, “The rediscovery of Karl Marx”, en *International Review of Social History*, Vol. 52, n.º 3, 2007, pp. 477-498. Sobre la edición MEGA 2 en lengua española cf. Musto, Marcello, coord., *Tras las huellas de un fantasma*, México D.F., Siglo XXI, 2011.

inestabilidad intrínseca del capitalismo, cuyas crisis cíclicas auto-generadas tienen graves efectos sobre la vida política y social. Finalmente, aunque en forma tímida y confusa, se está haciendo sentir en la política una nueva demanda por Marx; desde Latinoamérica hasta el movimiento altermundista.

Marx y la primera crisis financiera mundial

Luego de la derrota del movimiento revolucionario que surgió por toda Europa en 1848, Marx se convenció de que solo a partir del estallido de una nueva crisis surgiría una nueva revolución. Instalado en Londres en marzo de 1850, pues había recibido órdenes de expulsión de Bélgica, Prusia y Francia, dirigió la *Neue Rheinische Zeitung. Politisch-ökonomische Revue*, una publicación mensual que planeaba como el lugar para:

“la investigación integral y científica de las condiciones económicas que forman el fundamento de todo el movimiento político”.¹⁹

En *Las luchas de clases en Francia*, que apareció como una serie de artículos en esa revista, afirmaba que:

“una verdadera revolución [...] no es posible más que en los períodos en que [...] *las fuerzas productivas modernas y las formas de producción burguesas, entran en conflicto las unas con las otras [...]. Una nueva revolución solamente será posible como consecuencia de una nueva crisis.*”²⁰

Durante ese mismo verano de 1850, Marx profundizó el análisis económico que había comenzado antes de 1848, y en el número de mayo-octubre de 1850 de la *Neue Rheinische Zeitung. Politisch-ökonomische Revue* llegó a la importante conclusión de que:

“la crisis comercial contribuyó infinitamente más a las revoluciones de 1848 que la revolución a la crisis comercial”.²¹

¹⁹ Karl Marx y Friedrich Engels, “Announcement of the Neue Rheinische Zeitung Politisch ökonomische Revue”, en *Marx and Engels Collected Works*, Vol. 10, Nueva York, International Publishers, 1978a, pág. 5

²⁰ Karl Marx, *Las luchas de clases en Francia*, Bs. As., Claridad, 1968, p. 168.

²¹ Karl Marx y Friedrich Engels, “Review: May-October 1850”, en *Marx and Engels Collected Works*, Vol. 10, Nueva York, International Publishers, 1978b, pág. 497.

Desde ahora en adelante la crisis económica sería fundamental para su pensamiento, no solo económicamente sino también sociológica y políticamente. Más aún, al analizar los procesos de especulación y sobreproducción desenfrenados, se arriesgó a predecir que:

“si el nuevo ciclo de desarrollo industrial que comenzó en 1848 sigue el mismo curso como el de 1843-1847, la crisis estallará en 1852”.

La futura crisis, subrayó, también estallaría en el campo, y:

“por primera vez la crisis industrial y comercial coincidiría con una crisis en la agricultura”.²²

Los pronósticos de Marx sobre este período de más de un año resultaron ser equivocados. Sin embargo, aun en los momentos en que estaba más convencido de que era inminente una nueva ola revolucionaria, sus ideas eran muy diferentes de las de otros líderes políticos europeos exiliados en Londres. Aunque se equivocó sobre cómo se desarrollaría la situación económica, consideraba que a los efectos de la actividad política era indispensable estudiar el estado en que se hallaban las relaciones económicas y políticas. Por el contrario, la mayoría de los líderes democráticos y comunistas de esa época, a quienes los caracterizaba como “alquimistas de la revolución”, pensaban que el único prerrequisito para una revolución victoriosa era “la adecuada preparación de su conspiración.”²³

Durante este período, Marx también profundizó sus estudios de la economía política y se concentró, en particular, en la historia y las teorías de las crisis económicas, prestando mucha atención a la forma dineraria y el crédito intentando comprender sus orígenes. A diferencia de otros socialistas de la época, como Proudhon, que estaban

²² *Ibid.*, p. 503.

²³ Karl Marx, “Reviews from the *Neue Rheinische Zeitung Revue* n.º 4”, en *Marx and Engels Collected Works*, Vol. 10, Nueva York, International Publishers, 1978, pág. 318. Un ejemplo de esto era el manifiesto “A las naciones”, emitido por el “Comité Central Democrático Europeo” que habían fundado en Londres en 1850 Giuseppe Mazzini, Alexandre Ledru-Rollin y Arnold Ruge. De acuerdo con Marx, este grupo insinuaba “que la revolución fracasó debido a la ambición y los celos de los líderes individuales y las opiniones mutuamente hostiles de los diversos educadores populares”. También era “pasmosa” la forma en que estos líderes concebían a la “organización social”: “una reunión multitudinaria en las calles, una revuelta, un acuerdo, y se terminó todo. Es más, la idea que tienen es que la revolución simplemente consiste en el derrocamiento del gobierno existente; logrado este objetivo, se ha alcanzado “la victoria” (Marx, Karl y Engels, Friedrich, “Review: May-October 1850”, en *Marx and Engels Collected Works*, Vol. 10, Nueva York, International Publishers, 1978b, pp. 529-530.

convencidos de que a las crisis económicas se las podía evitar mediante una reforma del sistema monetario y crediticio, Marx llegó a la conclusión de que, dado que el sistema crediticio era una de las condiciones subyacentes, las crisis como máximo podían agravarse o mitigarse por el uso correcto o incorrecto de la circulación monetaria; las verdaderas causas de las crisis debían buscarse, en cambio, en las contradicciones de la producción.²⁴

A pesar de la prosperidad económica, Marx no perdió su optimismo en lo concerniente a la inminencia de una crisis económica, y a fines de 1851 escribió al famoso poeta Ferdinand Freiligrath, un viejo amigo suyo:

“La crisis, controlada por todo tipo de factores [...], debe estallar cuanto más en el otoño próximo. Y luego de los acontecimientos más recientes, estoy más convencido que nunca de que sin una crisis comercial no será una revolución seria.”²⁵

Marx no reservaba esas afirmaciones solo para su correspondencia, sino también las mencionaba en el *New York Tribune*. Entre 1852 y 1858, la crisis económica era un tema constante en sus artículos para el periódico estadounidense. Marx no concebía al proceso revolucionario de una manera determinista, pero estaba seguro de que la crisis era un prerrequisito indispensable para que se cumpliera. En un artículo de junio de 1853 sobre “La revolución en China y en Europa”, escribió:

“Desde el comienzo del siglo XVIII no ha habido en Europa ninguna revolución seria que no haya sido precedida por una crisis comercial y financiera. Esto se aplica tanto a la revolución de 1789, como a la de 1848.”²⁶

El mismo tema se subrayó a fines de septiembre de 1853, en el artículo “*Movimientos políticos: escasez del pan en Europa*”:

²⁴ Ver carta de Karl Marx a Friedrich Engels, 3 de febrero de 1851 en Marx, Karl y Engels, Friedrich, *Letters October 1844-December 1851*, en *Marx and Engels Collected Works*, Vol. 38, Nueva York, International Publishers, 1975, p. 275.

²⁵ Carta de Karl Marx a Ferdinand Freiligrath, 27 de diciembre de 1851 en Marx y Engels, *Letters October 1844-December 1851*, en *Marx and Engels Collected Works*, Vol. 38, Nueva York, International Publishers, 1975, p. 520.

²⁶ Karl Marx, “Revolution in China and Europe”, en *Marx and Engels Collected Works*, Vol. 12, Londres, Lawrence & Wishart, 1980a, p. 99.

“Ni la declamación de los demagogos, ni las trivialidades de los diplomáticos conducirán a una crisis, pero [...] hay desastres económicos y convulsiones sociales que se aproximan que deben ser los seguros precursores de la revolución europea. Desde 1849 la prosperidad comercial e industrial ha estirado el período en el que la contrarrevolución ha dormido tranquilamente.”²⁷

En la correspondencia con Engels también se pueden hallar rastros del optimismo con el que Marx aguardaba los sucesos. Por ejemplo, en una carta de septiembre de 1853, escribió:

“Las cosas están saliendo maravillosamente. En Francia se desatará un jaleo tremendo cuando estalle la burbuja financiera.”²⁸

Pero la crisis todavía no llegaba. Sin perder sus esperanzas, Marx escribió otra vez sobre la crisis para el *New York Tribune* en 1855 y 1856. En marzo de 1855, en el artículo “*La crisis en Inglaterra*”, afirmaba:

“Unos pocos meses más y la crisis llegará a una altura que no se había alcanzado en Inglaterra desde 1846, quizá desde 1842. Cuando sus efectos comiencen a sentirse plenamente entre las clases trabajadoras, entonces comenzará de nuevo ese movimiento político, que ha estado latente durante seis años [...]. Entonces se encontrarán cara a cara los dos verdaderos partidos contendientes en ese país: la clase media y las clases trabajadoras, la burguesía y el proletariado.”²⁹

Y en “*La crisis en Europa*”, que apareció en noviembre de 1856, en una época en que todos los columnistas predecían confiadamente que lo peor ya había pasado, sostenía:

²⁷ Karl Marx, “Political Movements. Scarcity of Bread in Europe”, en *Marx and Engels Collected Works*, Vol. 12, Londres, Lawrence & Wishart, 1980b, p. 308.

²⁸ Carta de Karl Marx a Friedrich Engels, 28 de septiembre de 1853 en Karl Marx y Friedrich Engels., *Letters January 1852-December 1855*, en *Marx and Engels Collected Works*, Vol. 39, Londres, Lawrence & Wishart, 1983, pág. 372.

²⁹ Karl Marx, “The Crisis in England”, en *Marx and Engels Collected Works*, Vol. 14, Londres, Lawrence & Wishart, 1980c, pág. 61.

“Las indicaciones que llegan de Europa [...] parecen posponer sin duda hacia un día futuro al colapso final de la especulación y actividad bursátil, que los hombres a ambos lados del mar anticipan instintivamente como una previsión temerosa de algún destino inevitable. No obstante este aplazamiento, ese colapso es seguro; de hecho, el carácter crónico que asumió la crisis financiera existente solo presagia para ella un fin más violento y destructivo. Cuando más dure la crisis, peor será el juicio final.”³⁰

Durante los primeros meses de 1857, los bancos neoyorquinos aumentaron el volumen de sus préstamos, a pesar de la declinación en los depósitos. El crecimiento resultante en la actividad especulativa empeoró las condiciones económicas generales, y luego de que la sucursal en Nueva York de la *Ohio Life Insurance and Trust Company* se declaró insolvente, el pánico dominante condujo a numerosas bancarrotas. La pérdida de confianza en el sistema bancario produjo entonces una contracción del crédito, una disminución de los depósitos y la suspensión de los pagos. Desde Nueva York, la crisis se propagó rápidamente al resto de los Estados Unidos y, en pocas semanas, a todos los centros del mercado mundial en Europa, Sudamérica y el Oriente, convirtiéndose en la primera crisis financiera internacional en la historia.

Luego de la derrota de 1848, Marx había enfrentado toda una década de reveses políticos y un profundo aislamiento personal. Pero con el estallido de la crisis, percibió la posibilidad de tomar parte en una nueva ronda de revueltas sociales y consideró que su tarea más urgente era analizar los fenómenos económicos que serían tan importantes para el comienzo de una revolución. En ese período, el trabajo de Marx fue notable y de gran amplitud. Desde agosto de 1857 a mayo de 1858, llenó los ocho cuadernos conocidos como los *Grundrisse*, mientras que como corresponsal del *New York Tribune* escribió muchos artículos sobre el desarrollo de la crisis en Europa. Por último, desde octubre de 1857 hasta febrero de 1858, compiló tres libros de extractos, llamados los *Libros de la crisis*.³¹

³⁰ Karl Marx, "The European Crisis", en *Marx and Engels Collected Works*, Vol. 15, Londres, Lawrence & Wishart, 1981, p. 136.

³¹ Estos cuadernos todavía no han sido publicados. Cf. Michael Krátke, "Marx's 'Books of Crisis' of 1857-1858", en Marcello Musto, ed. *Foundations of the Critique of Political Economy 150 Years Later*, Londres-Nueva York, Routledge, 2008, pp. 169-175.

Sin embargo, en realidad, no había señales del movimiento revolucionario tan esperado que se suponía que surgiría junto a la crisis; y esta vez, también otra razón para el fracaso de Marx en completar el manuscrito fue su conciencia de que todavía estaba lejos de un pleno dominio crítico del material. Por consiguiente, los *Grundrisse* quedaron solamente como un borrador preliminar. En 1859 publicó un libro pequeño que no tuvo resonancia pública: *Contribución a la Crítica de la Economía Política*. Pasarían otros ocho años de un estudio febril y enormes esfuerzos intelectuales, antes de la publicación del Tomo I de *El Capital*.

El capitalismo como un modo de producción histórico

Los escritos que compuso Marx hace un siglo y medio no contienen, por supuesto, una descripción precisa del mundo de hoy. Sin embargo, deberíamos hacer hincapié en que el centro de *El Capital* tampoco estaba puesto en el capitalismo del siglo XIX, sino –como Marx lo dijo en el tercer tomo de su *magnum opus*– en la “organización interna del modo capitalista de producción, por así decirlo, en su término promedio ideal”³² y por consiguiente en su forma más completa y más general.

Cuando estaba escribiendo *El Capital*, la producción industrial se había desarrollado solamente en Inglaterra y en unos pocos centros industriales europeos. Sin embargo, él previó que el capitalismo se expandiría en una escala global, y formuló sus teorías sobre esa base. Es por esto que *El Capital* no solo es un gran clásico del pensamiento económico y político, sino que todavía nos ofrece, a pesar de todas las profundas transformaciones que han intervenido desde la época en que fue escrito, una rica variedad de herramientas con las cuales comprender la naturaleza del desarrollo capitalista. Esto se ha hecho más evidente desde el colapso de la Unión Soviética y la propagación del modo capitalista de producción a nuevas áreas del planeta, como China. El capitalismo se ha convertido en un sistema verdaderamente universal, y algunas de las ideas de Marx han revelado su importancia aún más claramente que en su propia época. Él demostró la lógica del sistema con más profundidad que cualquier otro pensador moderno, y su obra, si se la actualiza y aplica a los acontecimientos más recientes, puede ayudar a explicar muchos problemas que no se manifestaban

³² Karl Marx, *El Capital*, Tomo II, México D.F., Siglo XXI, 1983b, p. 1057.

plenamente cuando aún vivía. Por último, el análisis del capitalismo por Marx no era meramente una investigación económica, sino que era también relevante para la comprensión de las estructuras del poder y las relaciones sociales. Con la extensión del capitalismo en la mayoría de los aspectos de la vida humana, su pensamiento resulta haber sido extraordinariamente profético en muchos terrenos no abordados por el marxismo ortodoxo del siglo XX. Uno de estos terrenos es por cierto las transformaciones causadas por la denominada globalización.

En su crítica del modo capitalista de producción, uno de los blancos polémicos permanentes de Marx era “las robinsonadas del siglo XVIII”, o sea, el mito de Robinson Crusoe como el paradigma del *homo oeconomicus*, o la proyección de los fenómenos típicos de la era burguesa en cualquier otra sociedad que ha existido desde las épocas más remotas. Esa concepción presentaba al carácter social de la producción como una constante en todo proceso de trabajo, no como una peculiaridad de las relaciones capitalistas. Del mismo modo, la sociedad civil [*bürgerliche Gesellschaft*], cuyo surgimiento en el siglo XVIII había creado las condiciones a través de las cuales “cada individuo aparece como desprendido de los lazos naturales, etcétera, que en las épocas históricas precedentes hacen de él una parte integrante de un conglomerado humano determinado y circunscrito”, era retratado como si siempre hubiera existido.³³

En *El Capital*, Tomo I, al hablar de “la tenebrosa Edad Media europea”, Marx afirma que:

“en lugar del hombre independiente nos encontramos con que aquí todos están ligados por lazos de dependencia: siervos de la gleba y terratenientes, vasallos y grandes señores, seglares y clérigos. La dependencia personal caracteriza tanto las relaciones sociales en que tiene lugar la producción material como las otras esferas de la vida estructurada sobre dicha producción”.³⁴

Y cuando él examinaba la génesis del intercambio de productos, recordaba que el mismo comenzó con los contactos entre diferentes familias, tribus o comunidades:

³³ Karl Marx, *Elementos Fundamentales para la Crítica de la Economía Política* (borrador) 1857-1858, Bs. As., Siglo XXI, 1973b, p. 3

³⁴ Karl Marx, *El Capital*, T. I, op. cit., p. 94

“puesto que en los albores de la civilización no son personas particulares, sino las familias, tribus, etcétera, las que se enfrentan, de manera autónoma.”³⁵

Los economistas clásicos habían invertido esta realidad, sobre la base de lo que Marx consideraba como fantasías inspiradas en la ley natural. En particular, Adam Smith había descrito una condición primaria donde los individuos no solo existían, sino que eran capaces de producir por fuera de la sociedad. Una división del trabajo dentro de las tribus de cazadores y pastores supuestamente había logrado la especialización de los oficios: la mayor destreza de una persona en fabricar arcos y flechas, por ejemplo, o en construir chozas de madera, lo había hecho una especie de armero o carpintero, y la seguridad de poder intercambiar la parte no consumida del producto del trabajo de uno por el excedente de otros “alentó a todos a consagrarse a una ocupación específica”.³⁶ David Ricardo cometió un anacronismo similar cuando concibió a la relación entre cazadores y pescadores primitivos en las primeras etapas de la sociedad como un intercambio entre poseedores de mercancías sobre la base del tiempo de trabajo materializado en ellas.³⁷

De esta manera, Smith y Ricardo describieron un producto altamente desarrollado de la sociedad en la que vivían —el individuo burgués aislado— como si fuera una manifestación espontánea de la naturaleza. Lo que surgió de las páginas de sus obras era un individuo mitológico, atemporal, “conforme a la naturaleza”,³⁸ cuyas relaciones sociales eran siempre las mismas y cuya conducta económica tenía un carácter

³⁵ *Ibid.*, p. 428. A esta dependencia mutua no deberíamos confundirla con la que se establece entre individuos en el modo capitalista de producción: la primera es el producto de la naturaleza, la segunda, de la historia. En el capitalismo, la independencia individual se combina con una dependencia social expresada en la división del trabajo (ver Marx, Karl, “Original Text of the Second and the Beginning of the Third Chapter of *A Contribution to the Critique of Political Economy*”, en *Marx and Engels Collected Works*, Vol. 29, Moscú, Progress Publishers, 1987, pág. 465). En esta etapa de la producción el carácter social de la actividad no se presenta como una simple relación de individuos entre sí, “sino como su estar subordinados a relaciones que subsisten independiente-mente de ellos y nacen del choque de los individuos recíprocamente indiferentes. El intercambio general de actividades y de los productos, que se ha convertido en condición de vida para cada individuo particular y es su conexión recíproca, se presenta ellos mismos como algo ajeno, independiente, como una cosa” (Karl Marx, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858*, Bs. As., Siglo XXI, 1973b, pp. 84-85).

³⁶ Adam Smith, *The Wealth of Nations*, Vol. 1, Londres: J.M.Dent & Sons, 1973, p. 19.

³⁷ Ver David Ricardo, *The Principles of Political Economy and Taxation*, Londres, J.M. Dent & Sons, 1973, pág.15; también Marx, Karl, *Contribución a la crítica de la economía política*, Buenos Aires, Ed. Estudio, 1970, p. 52.

³⁸ Karl Marx, *Grundrisse*, *op. cit.*, p. 4.

antropológico ahistórico. Según Marx, los intérpretes de cada nueva época histórica regularmente se han autoengañado planteando que los rasgos más distintivos de su propia época han estado presentes desde tiempos inmemoriales.

Contra quienes retrataron al individuo aislado del siglo XVIII como el arquetipo de la naturaleza humana, “no como un resultado histórico sino como el punto de partida de la historia”, Marx sostuvo que ese individuo solamente emergió con las relaciones sociales más desarrolladas. Así, dado que la sociedad civil ha surgido solo con el mundo moderno, el trabajador asalariado libre de la época capitalista había aparecido solo luego de un largo proceso histórico. De hecho, era:

“el producto, por un lado, de la disolución de las formas feudales de la sociedad, y por el otro lado, de las nuevas fuerzas productivas desarrolladas desde el siglo XVI.”³⁹

La mistificación que practicaban los economistas consideraba también el concepto de la producción en general. En la “*Introducción*” de 1857, Marx argumentaba que, aunque la definición de los elementos generales de la producción está “segmentada muchas veces y dividida en diferentes determinaciones”, algunas de las cuales “pertenecen a todas las épocas, y otras, a solo unas pocas”,⁴⁰ seguramente hay, entre sus componentes universales, trabajo humano y material proporcionado por la naturaleza. Pues sin un sujeto productor y un objeto trabajado, no podría haber ninguna producción. Pero los economistas introdujeron un tercer prerrequisito general de la producción: “un stock, previamente acumulado, de los productos del antiguo trabajo”, o sea, el capital.⁴¹ La crítica de este último elemento era esencial para Marx, para revelar lo que él consideraba que era una limitación fundamental de los economistas. También le pareció evidente que ninguna producción sería posible sin un instrumento de trabajo, aunque fuera la mano humana, o sin trabajo pasado, acumulado, aunque solo fuera en la forma de los ejercicios repetidos del hombre primitivo. Sin embargo, aunque aceptaba que el capital era trabajo pasado y un instrumento de producción, no llegó a la conclusión, como Smith, Ricardo y John Stuart Mill, de que había existido siempre.

³⁹ *Ibid.*

⁴⁰ *Ibid.*, pág. 6.

⁴¹ John Stuart Mill, *Principles of Political Economy*, Vol. I, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1965, p. 55.

En una sección de los *Grundrisse* se ha discutido este tema más en detalle, donde a la concepción del capital como algo eterno, se lo ve como una forma de tratarlo solamente como materia, sin consideración alguna para su “determinación formal” esencial [*Formbestimmung*], de acuerdo a esto:

“El capital habría existido en todas las formas de la sociedad, lo que es cabalmente ahistórico. [...] El brazo, sobre todo la mano, serían capital, pues el capital sería un nuevo nombre para una cosa tan vieja como el género humano, ya que todo tipo de trabajo, incluso el menos desarrollado, la caza, la pesca, etc., presupone que se utilice el producto del trabajo precedente como medio para el trabajo vivo e inmediato. [...] Si de este modo se hace abstracción de la forma determinada del capital y solo se pone el énfasis en el *contenido*, [...] *nada más fácil, naturalmente que demostrar que el capital es una condición necesaria de toda producción humana*. Se aporta la prueba correspondiente mediante la abstracción de las determinaciones específicas que hacen del capital el elemento de una etapa *histórica*, particularmente desarrollada de la producción humana”.⁴²

Si se comete el error de concebir al “capital [atendiendo] únicamente a su aspecto material, a su calidad de instrumento de producción, prescindiendo totalmente de la forma económica que convierte al instrumento de producción en capital”,⁴³ se cae en la “burda incapacidad de captar las diferencias reales” y se llega a creer que *existe una sola relación económica, la cual adopta diversos nombres*.⁴⁴ Ignorar las diferencias expresadas en la relación social significa abstraer la *differentia specifica*, que es el punto nodal de todo.⁴⁵ Por eso, en la “Introducción” de 1857, Marx escribe que “el capital sería una relación natural, universal [*allgemeines*] y eterna”, “pero lo es si dejo de lado lo específico, lo que hace de un ‘instrumento de producción’, del ‘trabajo acumulado’, un capital.”⁴⁶

De hecho, Marx ya había criticado la falta de sentido histórico de los economistas en *La Miseria de la Filosofía*:

⁴² Karl Marx, *Grundrisse*, *op. cit.*, p. 197.

⁴³ *Ibid.*, T. II, p. 93

⁴⁴ *Ibid.*, p. 188

⁴⁵ *Ibid.*, p. 204

⁴⁶ *Ibid.*, pp. 5-6

“Los economistas razonan de singular manera. Para ellos no hay más que dos clases de instituciones: las unas, artificiales, y las otras, naturales. Las instituciones del feudalismo son artificiales, y las de la burguesía son naturales. En esto los economistas se parecen a los teólogos, que a su vez establecen dos clases de religiones. Toda religión extraña es pura invención humana, mientras que su propia religión es una emanación de Dios. Al decir que las actuales relaciones –las de la producción burguesa– son naturales, los economistas dan a entender que se trata precisamente de unas relaciones bajo las cuales se crea la riqueza y se desarrollan las fuerzas productivas de acuerdo con las leyes de la naturaleza. Por consiguiente, estas relaciones son en sí leyes naturales, independientes de la influencia del tiempo. Son leyes eternas que deben regir siempre la sociedad. De modo que hasta ahora ha habido historia, pero ahora ya no la hay.”⁴⁷

Para que esto sea plausible, los economistas describieron las circunstancias históricas previas al nacimiento del modo capitalista de producción como “resultados de su existencia”⁴⁸ con sus propios rasgos. Como Marx sostiene en los *Grundrisse*:

“Los economistas burgueses, que consideran al capital como una forma productiva eterna y *conforme a la naturaleza* (no a la historia) tratan siempre de justificarlo tomando las condiciones de su devenir por las condiciones de su realización actual. Esto es, tratan de hacer pasar los momentos en los que el capitalista practica la apropiación como no-capitalista –porque tan solo deviene tal–, por las condiciones mismas en las cuales practica la apropiación *como capitalista*”.⁴⁹

Desde un punto de vista histórico, la profunda diferencia entre Marx y los economistas clásicos es que en su opinión:

“el capital no empezó el mundo desde un principio, sino que encontró, preexistentes, producción y productos, antes de someterlos a su proceso”.⁵⁰

⁴⁷ Karl Marx, *Miseria de la Filosofía*, Moscú, Ed. en Lenguas Extranjeras, s/f, p. 116

⁴⁸ Karl Marx, *Grundrisse*, op. cit., p. 421

⁴⁹ *Ibid.*

⁵⁰ *Ibid.*, T. II, p 197

En forma similar, la circunstancia en la cual los sujetos productores son separados de los medios de producción –lo que permite al capitalista hallar a trabajadores desposeídos y capaces de realizar el trabajo abstracto (el requisito necesario para el intercambio entre el capital y el trabajo vivo)– es el resultado de un proceso que los economistas cubren con el silencio, que “constituye la historia de la génesis del capital y del trabajo asalariado”.⁵¹

No pocos fragmentos de los *Grundrisse* critican la forma en la que los economistas presentan a las realidades históricas como realidades naturales. Para Marx es evidente, por ejemplo, que el dinero es un producto de la historia: “entre las propiedades naturales del oro y de la plata no se cuenta la de ser dinero”,⁵² sino solo una determinación que adquieren primero en un momento preciso del desarrollo social. Lo mismo es cierto con el crédito. De acuerdo a Marx, dar y tomar en préstamo era un fenómeno común a muchas civilizaciones, como también lo era la usura, pero:

“en modo alguno son sinónimo de *crédito*, del mismo modo que trabajar no lo es de *trabajo industrial* o de *trabajo asalariado libre*. Como relación de producción desarrollada, esencial, el crédito se presenta *históricamente* solo en la circulación basada sobre el capital”.⁵³

Los precios y el intercambio también existían en la sociedad antigua:

“pero tanto la determinación progresiva de los unos a través de los costos de producción, como el predominio del otro sobre todas las relaciones de producción se desarrollan plenamente por primera vez, y se siguen desarrollando cada vez más plenamente, solo en la sociedad burguesa, en la sociedad de la libre competencia. Lo que Adam Smith, a la manera tan propia del siglo XVIII, sitúa en el período prehistórico y hace preceder a la historia, es sobre todo el producto de esta”.⁵⁴

Más aún, así como criticaba a los economistas por su falta de sentido histórico, Marx se burlaba de Proudhon y todos los socialistas que pensaban que el trabajo que producía valor de cambio podría existir sin convertirse en trabajo asalariado, que el valor de cambio podría existir

⁵¹ *Ibid.*, p. 449.

⁵² *Ibid.*, p. 177.

⁵³ *Ibid.*, T. II, pág. 26.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 83.

sin convertirse en capital, o que podría haber capital sin capitalistas.⁵⁵ Por consiguiente, Marx aspiraba a sostener la especificidad histórica del modo capitalista de producción: demostrar, como nuevamente lo afirmaría en *El Capital*, Tomo III, que “no es un modo de producción absoluto” sino “solamente histórico y transitorio”.⁵⁶

Este punto de vista implica una forma diferente de ver muchas cuestiones, incluyendo al proceso de trabajo en sus diversas características. En los *Grundrisse*, Marx escribió que:

“los economistas burgueses están tan enclaustrados en las representaciones de determinada etapa histórica de desarrollo de la sociedad, que la necesidad de que se *objetiven* los poderes sociales del trabajo se les aparece como inseparable de la necesidad de que los mismos se *enajenen* con respecto al trabajo vivo”.⁵⁷

Marx discrepó repetidamente con esta presentación de las formas específicas del modo capitalista de producción como si fueran constantes del proceso como tal. Representar al trabajo asalariado, no como una relación característica de una forma histórica específica de producción, sino como una realidad universal de la existencia económica del hombre, era implicar que la explotación y la alienación siempre habían existido, y siempre seguirían existiendo.

Por consiguiente, cuando se evadía a la especificidad de la producción capitalista se obtenían consecuencias epistemológicas y políticas. Por un lado, eso impedía entender los niveles históricos concretos de producción; por el otro, al definirse las condiciones presentes como constantes e invariables, esto presentaba a la producción capitalista como la producción en general y a las relaciones sociales burguesas como relaciones humanas naturales. En consecuencia, la crítica de Marx a las teorías de los economistas tenía un doble valor. Así como se subrayaba que era indispensable una caracterización histórica para comprender la realidad, tenía el propósito político preciso de refutar al dogma de la inmutabilidad del modo capitalista de producción. Una demostración de la historicidad del orden capitalista también sería una prueba de su carácter transitorio y de la posibilidad de su eliminación. El capitalismo no es la única etapa en la historia humana, ni tampoco la final. Marx prevé que lo sucederá:

⁵⁵ Ver *Ibid.*, p. 187.

⁵⁶ Karl Marx, *El Capital*, Tomo III, México D.F., Siglo XXI, 1983c, p. 310.

⁵⁷ Karl Marx, *Grundrisse*, T. II, *op. cit.*, p. 395.

“una asociación de hombres libres, que trabajen con medios de producción colectivos y empleen, conscientemente sus muchas fuerzas de trabajo individuales como *una* fuerza de trabajo social.”⁵⁸

¿Por qué otra vez Marx?

Liberado de la aberrante función de *instrumentum regni*, a la que había sido asignado en el pasado, y de las cadenas del marxismo-leninismo del que está ciertamente separado, la obra de Marx ha sido reasignada para nuevos terrenos del saber y se la está leyendo otra vez en todo el mundo. Una vez más, se ha abierto la posibilidad del pleno desarrollo de este precioso legado teórico, arrancado a presuntuosos propietarios y a las estrechas formas de utilización. Sin embargo, si Marx ya no se presenta más como una esfinge tallada en piedra que protege al grisáceo “socialismo realmente existente” del siglo XX, sería igualmente equivocado creer que se pueda confinar a su legado teórico y político a un pasado que ya no tiene nada que ofrecer a los conflictos actuales. El redescubrimiento de Marx se basa en su persistente capacidad de explicar el presente: sigue siendo un instrumento indispensable para comprenderlo y transformarlo.

Luego de años de manifiestos posmodernos, del solemne discurso del “fin de la historia” y de la infatuación con las vacías ideas “biopolíticas”, ahora se reconoce otra vez cada vez más extensamente el valor de las teorías de Marx. ¿Qué queda hoy de Marx? ¿Cuál es la utilidad de su pensamiento para la lucha obrera por la libertad? ¿Cuál es la parte de su obra más fértil para estimular la crítica de nuestra época? Estas son algunas de las preguntas para las que hay una gama muy amplia de respuestas. Si hay algo que es cierto sobre el resurgimiento contemporáneo de Marx, es un rechazo a las ortodoxias que han dominado y profundamente condicionado a la interpretación de su pensamiento. Aunque caracterizada por límites evidentes y por el riesgo del sincretismo, este nuevo período se diferencia por la multiplicidad de enfoques teóricos.⁵⁹ Luego de la era de los dogmatismos, quizá no podía ser de otra manera. La tarea de responder al desafío, mediante investigaciones teóricas y prácticas, le corresponde a una generación emergente de estudios y activistas políticos.

⁵⁸ Karl Marx, *El Capital*, T. I, op. cit., pág. 96.

⁵⁹ Cf. André Tosef, *Le marxisme du 20e siècle*, Paris, Syllepse, 2009, p. 79f.

Entre los “Marxes” que siguen siendo indispensables, podemos mencionar al menos a dos. Uno es el crítico del modo capitalista de producción: el incansable investigador que estudió su desarrollo a escala mundial y dejó una descripción incomparable de la sociedad burguesa; el pensador que, rehusándose a concebir al capitalismo y al régimen de la propiedad privada como escenarios inmutables, e inherentes a la naturaleza humana, aún ofrece propuestas cruciales para quienes buscan y procuran alternativas. El otro es el teórico del socialismo: el autor que repudiaba la idea del socialismo de Estado, que ya se había propagado en su época por Lassalle y Rodbertus, y concebía la posibilidad de una completa transformación de las relaciones productivas y sociales, no solo un paquete de anodinos paliativos para los problemas de la sociedad capitalista.

Sin Marx, estaríamos condenados a la afasia crítica. Por consiguiente, la causa de la emancipación humana seguirá necesitándolo. Su “espectro” está destinado a inquietar al mundo y conmover a la humanidad durante un buen tiempo.

Apéndice

Tabla cronológica de los textos de Marx

Dado el tamaño de la producción intelectual de Marx, la siguiente cronología solo puede incluir a sus escritos más importantes; su propósito es destacar el carácter incompleto de muchos de los textos de Marx y la historia accidentada de su publicación. En relación con el primer punto, los títulos de los manuscritos que él no envió a la imprenta se hallan puestos entre corchetes, para diferenciarlos de los libros y artículos completados. De inmediato se nota el mayor peso de los primeros en comparación con los segundos. La columna relativa al segundo punto contiene el año de la primera publicación, la referencia bibliográfica y, donde sea relevante, el nombre del editor o editores. También se indican cualquier cambio que se haya hecho a los originales. Cuando un libro o manuscrito publicado no fue escrito en alemán, se especifica el idioma original. Finalmente, en la tabla se han usado las siguientes abreviaturas:

MEGA (*Marx-Engels-Gesamtausgabe*, 1927-1935)

SOC (*K. Marks i F. Engel's Sochineniia*, 1928-1946)

MEW (*Marx-Engels-Werke*, 1956-1968)

MECW (*Marx-Engels Collected Works*, 1975-2005)

MEGA 2 (*Marx-Engels-Gesamtausgabe*, 1975)

IISG (*International Institute of Social History*)

AÑO	TÍTULO DE LA OBRA	INFORMACIÓN SOBRE LAS EDICIONES
1841	[Diferencia entre la filosofía de la naturaleza de Demócrito y la de Epicuro]	1902: en <i>Aus dem literarischen Nachlass von Karl Marx, Friedrich Engels und Ferdinand Lassalle</i> , compilada por Mehring (version parcial). 1927: en MEGA I/1.1, compilada por Riazanov.
1842-1843	Artículos para la <i>Gaceta Renana</i>	Periódico que se imprimía en Colonia.
1844	[Sobre la crítica de la filosofía hegeliana del derecho público]	1927: en MEGA I/1.1, a cargo de Riazanov.
1844	<i>Ensayos para los Anales Franco-Alemanes</i>	Incluidos en <i>Sobre la cuestión judía y Para la crítica de la filosofía del derecho de Hegel. Introducción</i> . Número único publicado en París. La mayor parte de los ejemplares fue confiscada por la policía.
1845	[Manuscritos Económico-Filosóficos de 1844]	1932: en <i>Der historische Materialismus</i> , a cargo de Landshut y Mayer y en MEGA I/3, a cargo de Adoratsky (las ediciones difieren en su contenido y en el orden de las partes). El texto fue excluido de los volúmenes numerados de la MEW y publicado por separado.
1845	<i>La Sagrada Familia</i> (con Engels)	Publicado en Frankfort sobre el Mein.
1845	[Tesis sobre Feuerbach]	1888: en <i>apéndice a la reimpresión de Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana de Engels</i> .
1845-1846	[<i>La Ideología Alemana</i>] (con Engels)	1903-1904: en <i>Dokumente des Sozialismus</i> , a cargo de Bernstein (versión parcial y manipulada). 1932: en <i>Der historische Materialismus</i> , a cargo de Landshut y Mayer, y en MEGA I/3, a cargo de Adoratsky (las ediciones difieren en su contenido y en el orden de las partes).
1847	<i>Miseria de la Filosofía</i>	Impreso en Bruselas y París. Texto en francés.
1848	<i>Discurso sobre la cuestión del libre cambio</i>	Publicado en Bruselas. Texto en francés.
1848	<i>Manifiesto del Partido Comunista</i> (con Engels)	Impreso en Londres. Conquistó cierta difusión a partir de los años setenta.
1848-1849	Artículos para la <i>Nueva Gaceta Renana</i>	Periódico de Colonia. Entre ellos figura <i>Trabajo asalariado y capital</i> .
1850	Artículos para la <i>Nueva Gaceta Renana</i> . Revista político-económica	Fascículos mensuales impresos en Hamburgo y de exiguo tiraje. Comprenden <i>Las luchas de clase en Francia desde 1848 a 1850</i> .
1851-1862	Artículos para el <i>New York Tribune</i>	Muchos artículos fueron redactados por Engels.
1852	<i>El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte</i>	Publicado en Nueva York en el primer fascículo de <i>Die Revolution</i> . La mayor parte de los ejemplares no pudo ser retirada de la imprenta por dificultades financieras. A Europa llegó solamente un número insignificante de copias. La segunda edición -reelaborada por Marx- apareció solo en 1869.

1852	[Los grandes hombres del exilio] (con Engels)	1930: en "Archiv Marksa i Engel'sa" (edición rusa). El manuscrito había sido ocultado precedentemente por Bernstein.
1853	<i>Revelaciones sobre el proceso contra los comunistas de Colonia</i>	Impreso como anónimo en Basilea (casi todos los dos mil ejemplares fueron secuestrados por la policía) y en Boston. En 1874 fue reimpresso en el <i>Volksstaat</i> y Marx aparece como autor; en 1875 versión en libro.
1853-1854	<i>Lord Palmerston</i>	Texto en inglés. Publicado como artículos en el <i>New-York Tribune</i> y <i>The People's Paper</i> , y posteriormente como folleto.
1854	<i>El caballero de la noble conciencia</i>	Publicado en Nueva York como folleto.
1856-1857	<i>Revelaciones sobre la historia diplomática del siglo dieciocho</i>	Aunque había sido ya publicado por Marx, después fue omitido y solo fue publicado en Europa oriental en 1986 en la MECW. Texto en inglés.
1857-1858	[Introducción a los Lineamientos fundamentales de la crítica de la economía política]	1903: en <i>Die Neue Zeit</i> , a cargo de Kautsky, con notables discordancias con el original.
1859	<i>Para la crítica de la economía política</i>	Impreso en Berlín en mil ejemplares.
1860	<i>Herr Vogt</i>	Impreso en Londres con escasa resonancia.
1861-1863	[Para la crítica de la economía política (Manuscrito 1861-1863)]	1905-1910: Teorías sobre la plusvalía; a cargo de Kautsky (versión manipulada). El texto fiel al original recién apareció en 1954 (edición rusa) y en 1956 (edición alemana). 1976-1982: publicación integral de todo el manuscrito en MEGA2 II/3.1-3.6.
1863-1864	[Sobre la cuestión polaca]	1961: <i>Manuskripte über die polnische Frag, a cargo del IISG.</i>
1863-1867	[Manuscritos económicos 1863-1867]	1894: <i>El Capital. Libro tercero. El proceso global de la producción capitalista</i> , a cargo de Engels (basado también sobre manuscritos sucesivos, editados en MEGA 2 II/14 y en preparación en MEGA2 II/4.3). 1933: <i>Libro primero. Capítulo VI inédito</i> , en "Archiv Marksa i Engel'sa" (edición rusa). 1988: publicación de manuscritos del <i>Libro primero</i> y del <i>Libro segundo</i> , en MEGA 2 II/4.1. 1992: publicación de manuscritos del <i>Libro tercero</i> , en MEGA 2 II/4.2.
1864-1872	Discursos, resoluciones, circulares, manifiestos, programas, estatutos para la Asociación Internacional de los Trabajadores	<i>Incluyen el Mensaje inaugural de la Asociación internacional de los trabajadores, La guerra civil en Francia y Las llamadas escisiones en la Internacional (con Engels). Por lo general, textos en inglés.</i>
1865	[Salario, precio y ganancia]	1898: a cargo de Eleanor Marx. Texto en inglés.
1867	<i>El Capital. Libro primero. El proceso de producción del capital</i>	Editado en mil ejemplares en Hamburgo. Segunda edición en 1873 de tres mil copias. Traducción rusa en 1872.

1870	[Manuscrito para el libro segundo de <i>El Capital</i>]	1885: <i>El capital. Libro segundo. El proceso de circulación del capital</i> , a cargo de Engels (basado también sobre el manuscrito de 1880-1881 y sobre los otros más breves de 1867-1868 y de 1877-1878, en preparación en MEGA 2 II/11).
1871	<i>La guerra civil en Francia</i>	En inglés. Tuvo numerosas ediciones y traducciones en un corto espacio de tiempo.
1872-1875	<i>El Capital. Libro primero: El proceso de producción del capital (edición francesa)</i>	Texto reelaborado para la traducción francesa publicada en fascículos. Según Marx tiene "un valor científico independiente del original".
1874-1875	[Notas sobre " <i>Estado y Anarquía</i> " de Bakunin]	1928: en <i>Letopisi marxisma</i> , prefacio de Riazanov (edición rusa). Manuscritos con extractos en ruso y comentarios en alemán.
1875	[Crítica al Programa de Gotha]	1891: en <i>Die Neue Zeit</i> , a cargo de Engels, que modificó algunos trechos del original.
1875	[La relación entre la cuota de plusvalía y la cuota de ganancia desarrollada matemáticamente]	2003: en MEGA 2 II/14.
1877	Sobre la "Historia crítica" (capítulo del <i>Anti-Dühring</i> de Engels)	Publicado parcialmente en el <i>Vorwärts</i> y después íntegramente en la edición como libro.
1879-1880	[Anotaciones sobre " <i>La propiedad común rural</i> " de Kovalevsky]	1977: en <i>Karl Marx über Formen vorkapitalistischer Produktion</i> , a cargo del IISG.
1880-1881	[Extractos de " <i>La sociedad antigua</i> " de Morgan]	1972: en <i>The Ethnological Notebooks of Karl Marx</i> , a cargo del IISG. Manuscritos con extractos en inglés.
1881	[Glosas marginales al " <i>Manual de economía política</i> " de Wagner]	1932: en <i>El Capital</i> (versión parcial). 1933: en SOC XV (edición rusa).

Referencias

- Andreucci, Franco**, “La diffusione e la volgarizzazione del marxismo”, en Hobsbawm, Eric et al., eds., *Storia del marxismo*, T. 2, Turín, Einaudi, 1979.
- Bujarin, Nikolai I.**, *Teoría del materialismo histórico. Ensayo popular de sociología marxista*, Madrid, Siglo XXI, 1974.
- Carver, Terrell**, “The German ideology Never Took Place”, en *History of Political Thought*, Vol. 31, n.º 1, 2010, pp. 107-127.
- Derrida, Jacques**, *Spectres of Marx*, Londres, Routledge, 1994.
- Gramsci, Antonio**, *Quaderni del carcere*, editor Valentino Gerratana, Turín, Einaudi, 1973a.
- Gramsci, Antonio**, *Selections from the Prison Notebooks*, Londres, Lawrence & Wishart, 1973b.
- Kautsky, Karl**, *The Class Struggle (Erfurt Program)*, traducción de William E. Bohn, Nueva York, W.W. Norton & Co, 1971.
- Kautsky, Karl**, *Das Erfurter Programm, in seinem grundsatzlichen Teil erlauiert*, Hannover, J.H.W. Dietz, 1973.
- Kratke, Michael**, “Marx’s ‘Books of Crisis’ of 1857-8”, en Marcello Musto, ed., *Karl Marx’s Grundrisse. Foundations of the Critique of Political Economy 150 Years Later*, Londres-Nueva York, Routledge, 2008.
- Marx, Karl**, *Las luchas de clases en Francia*, Buenos Aires, Claridad, 1968.
- Marx, Karl**, *Contribución a la Crítica de la Economía Política*, Buenos Aires, Ed. Estudio, 1970.
- Marx, Karl**, *Crítica del programa de Gotha*, Buenos Aires, Editorial Anteo, 1973a.
- Marx, Karl**, *Elementos Fundamentales para la Crítica de la Economía Política (Grundrisse) 1857-1858*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1973b.
- Marx, Karl**, “Reviews from the Neue Rheinische Zeitung Revue n.º 4”, en *Marx and Engels Collected Works*, Vol. 10, Nueva York, International Publishers, 1978, pp. 301-336.
- Marx, Karl**, “Revolution in China and Europe”, en *Marx and Engels Collected Works*, Vol. 12, Londres, Lawrence & Wishart, 1980a, pp. 93-100.
- Marx, Karl**, “Political Movements. Scarcity of Bread in Europe”, en *Marx and Engels Collected Works*, Vol. 12, Londres, Lawrence & Wishart, 1980b, pp. 301-308.
- Marx, Karl**, “The Crisis in England”, en *Marx and Engels Collected Works*, Vol. 14, Londres, Lawrence & Wishart, 1980c, pp. 59-62.
- Marx, Karl**, “The European Crisis”, en *Marx and Engels Collected Works*, Vol. 15, Londres, Lawrence & Wishart, 1981, pp. 136-138.
- Marx, Karl**, *El Capital*, Tomo I, México DF, Siglo XXI, 1983a.
- Marx, Karl**, *El Capital*, Tomo II, México DF, Siglo XXI, 1983b.
- Marx, Karl**, *El Capital*, Tomo III, México DF, Siglo XXI, 1983c.

Marx, Karl, "Provisional Rules of the International Working Men's Association", en *Marx and Engels Collected Works*, Vol. 20, Nueva York, International Publishers, 1985, pp. 14-16.

Marx, Karl, "Original Text of the Second and the Beginning of the Third Chapter of A Contribution to the Critique of Political Economy", en *Marx and Engels Collected Works*, Vol. 29, Moscú, Progress Publishers, 1987.

Marx, Karl, *Miseria de la filosofía*, Moscú, Ed. en Lenguas Extranjeras, s/f.

Marx, Karl, y Engels, Friedrich, *Letters October 1844-December 1851*, en *Marx and Engels Collected Works*, Vol. 38, Nueva York, International Publishers, 1975.

Marx, Karl y Engels, Friedrich, "Announcement of the Neue Rheinische Zeitung Politisch ökonomische Revue", en *Marx and Engels Collected Works*, Vol. 10, Nueva York, International Publishers, 1978a, p. 5.

Marx, Karl y Engels, Friedrich, "Review: May-October 1850", en *Marx and Engels Collected Works*, Vol. 10, Nueva York, International Publishers, 1978b, pp. 490-531.

Marx, Karl y Engels, Friedrich, *Letters January 1852-December 1855*, en *Marx and Engels Collected Works*, Vol. 39, Londres, Lawrence & Wishart, 1983.

Matthias, Erich, "Kautsky und der Kautskyanismus", en *Marxismus Studien*, Vol. II, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1957.

Mill, John Stuart, *Principles of Political Economy*, Vol. I, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1965.

Musto, Marcello, "The rediscovery of Karl Marx", en *International Review of Social History*, Vol. 52, N° 3, 2007, pp. 477-498.

Musto, Marcello, ed., *Karl Marx's Grundrisse. Foundations of the Critique of Political Economy 150 Years Later*, Londres-Nueva York, Routledge, 2008.

Musto, Marcello, "Marx in Paris. Manuscripts and Notebooks of 1844", en *Science & Society*, Vol. 73, n.º 3, 2009, pp. 386-402

Musto, Marcello, coord., *Tras las huellas de un fantasma*, México DF, Siglo XXI, 2011

Musto, Marcello, ed., *Workers Unite! The International Working Men's Association 150 Years Later*, Londres-Nueva York, Bloomsbury, 2014

Plekhanov, George V., *Fundamental Problems of Marxism*, Londres, Lawrence & Wishart, 1969.

Ricardo, David, *The Principles of Political Economy and Taxation*, Londres, J.M. Dent & Sons, 1973.

Rubel, Maximilien, *Marx critique du marxisme*, París, Payot, 1974

Smith, Adam, *The Wealth of Nations*, Vol. 1, Londres, J.M.Dent & Sons, 1973

Stalin, Josef V., *Dialectical and Historical Materialism*, Londres, Lawrence & Wishart, 1941

Sweezy, Paul M., *Teoría del desarrollo capitalista*, México DF, Fondo de Cultura Económica, 1974

Tosel, André, *Le marxisme du 20° siècle*, París, Syllepse, 2009

MARX Y LA CRÍTICA DE LA ECONOMÍA POLÍTICA

Desde sus primeros estudios hasta los *Grundrisse*

Marcello Musto⁶⁰

I. Encuentro con la economía política

La economía política sólo estaba emergiendo como ciencia en Alemania en la juventud de Marx. No fue entonces su primera pasión intelectual, pues la halló apenas tras haber estudiado otras disciplinas.

Entre 1842 y 1843 se dedicó al periodismo, donde se ocupó de temas de actualidad. Trabajó en la *Rheinische Zeitung (Gaceta Renana)*, el diario de Colonia, del cual muy pronto llegó a ser un muy joven jefe editorial. Sin embargo, poco después de llegar al puesto y comenzar a publicar sus artículos sobre cuestiones económicas (aunque sólo en sus aspectos legales y políticos),⁶¹ la censura atacó al rotativo y puso fin a la experiencia, con lo cual Marx decidió “dejar la escena pública” y retirarse a su “gabinete de estudio”.⁶²

De tal modo, continuó los estudios sobre el Estado y las relaciones legales, donde Hegel era autoridad preponderante, y en 1843 escribió un manuscrito publicado en forma póstuma como [*Crítica a la filosofía del derecho de Hegel*].⁶³ Tras desarrollar su convicción de que la sociedad era el verdadero fundamento del Estado político, expuso aquí sus primeras opiniones sobre la importancia de los factores económicos para explicar la totalidad de las relaciones sociales.

⁶⁰ Marcello Musto es profesor del Departamento de Ciencias Políticas de la York University (Toronto, Canadá). Es editor del libro: *Karl Marx's Grundrisse: Foundations of the Critique of Political Economy 150 Years Later* (Routledge, 2008) [*Los Grundrisse de Karl Marx. Fundamentos de la crítica de la economía política, 150 años después.*] Y es autor de *Ripensare Marx e i marxismi. Studi e saggi* (Carocci, 2011).

Este trabajo es un fragmento cedido por el autor, a *Memoria. Revista de Crítica Militante* de su libro traducido al español. La traducción es de Sibila Seibert; y la corrección de Francisco T. Sobrino].

⁶¹ Véase Karl Marx, “*Proceedings of the Sixth Rhine Province Assembly*”. Third article: “*Debates on the law on theft of wood*” y “*Justification of the correspondent from the Mosel*”, en Marx y Engels, *Collected works* (MECW), Londres, Lawrence & Wishart, 1975-2005, volumen 1, pp. 224-63 y 332-58; “*Verhandlungen des 6 Rheinischen Landtags. Dritter artikel: “Debatten über das holzdiebstahls-gesetz”*” y “*Rechtfertigung des korrespondenten von der Mosel*”, MEGA I/1, Berlín: Dietz Verlag, 1975, pp. 199-236 y 296-323.

⁶² Karl Marx, *Contribución a la crítica de la economía política*, Bs. As., Ed. Estudio, 1970, p. 8; *Zur kritik der politischen ökonomie*. Erstes Heft, MEGA II/2, Berlín: Dietz, 1980, p. 100.

⁶³ En el presente ensayo, los títulos de los manuscritos incompletos de Marx serán insertados entre corchetes.

Marx encaró “un estudio crítico concienzudo de la economía política”⁶⁴ en cuanto se mudó a París, donde fundó y coeditó en 1844 los *Anales franco-alemanes*.⁶⁵ De allí en adelante, sus investigaciones, antes principalmente de carácter filosófico, histórico y político, giraron hacia la nueva disciplina que sería el núcleo de sus trabajos. Leyó mucho en París: llenó nueve cuadernos de notas y extractos. De hecho, ya había adquirido en la universidad un hábito para toda la vida: compilar resúmenes de obras, a menudo entremezclados con reflexiones sugeridas por éstos.⁶⁶ Los denominados [*Manuscritos de París*] son en especial interesantes, pues compendian extensamente el *Traité d'économie politique*, de Jean-Baptiste Say; y *La riqueza de las naciones*, de Adam Smith.⁶⁷

De ellos, Marx adquirió sus conocimientos básicos de economía política, así como también de los *Principios de Economía Política y Tributación*, de David Ricardo, y los *Principios de Economía Política*,⁶⁸ de James Mill, que le permitieron hacer sus primeras evaluaciones sobre los conceptos de *valor* y *precio*, y esbozar una crítica al dinero como dominio de cosas alienadas sobre el ser humano. Paralelamente a estos estudios, Marx escribió otros tres cuadernos, publicados en forma póstuma como [*Manuscritos Económico-Filosóficos de 1844*]. En ellos dedicó especial atención al concepto de *trabajo alienado* (*entäusserte arbeit*). Al contrario de los principales economistas y de G. W. F. Hegel, Marx no considera condición natural y, por tanto, inmutable ese fenómeno, por medio del cual el producto del obrero se opone a él “como un *ser ajeno*, como una *fuerza independiente* del

⁶⁴ Karl Marx, *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, Bs. As.: Ed. Colihue, 2004, p. 263; *Ökonomischphilosophische manuskripte*, MEGA I/2, Berlín: Dietz, 1982, p. 325.

⁶⁵ La censura y las disensiones entre Marx y el otro director, Arnold Ruge, fueron duros golpes a esta publicación, aparecida sólo una vez, en febrero de 1844.

⁶⁶ El *Marx Nachlass* contiene unos 200 cuadernos de resúmenes, esenciales para comprender la génesis de su teoría y de partes de ésta que nunca tuvo oportunidad de desarrollar como habría deseado. Los extractos sobrevivientes, que se prolongan desde 1838 hasta 1882, están escritos en ocho idiomas (alemán, griego antiguo, latín, francés, inglés, italiano, español y ruso) y pertenecen a las más variadas disciplinas. Fueron extraídos de textos de filosofía, arte, religión, política, matemáticas, fisiología, geología, mineralogía, agronomía, etnología, química y física, así como de artículos en periódicos y revistas, resúmenes parlamentarios, y estadísticas, informes y publicaciones gubernamentales.

⁶⁷ Como Marx todavía no sabía el idioma inglés en 1844, los libros de autores ingleses que leía en esa época eran traducciones francesas.

⁶⁸ Estos extractos se hallan en los tomos *Karl Marx, Exzerpte und Notizen. 1843 bis Januar 1845*, MEGA 2 IV/2, Berlín: Dietz, 1981, y *Karl Marx, Exzedrpte und Notizen. Sommer 1844 bis Anfang 1847*, MEGA 2 IV/3, Berlín: Akademie, 1998. Las únicas partes traducidas al inglés son “*Comments on James Mill, 'Eléments d'économie politique'*”, MECW 3, páginas 211-28.

productor”⁶⁹, sino como cierta característica de una particular estructura de las relaciones sociales de producción: el modo de producción y el trabajo asalariado del capitalismo.

Friedrich Engels, quien se encontró por primera vez con Marx en el verano de 1844 y forjó una amistad y una solidaridad teórico-política con él durante el resto de sus vidas, también estaba esperanzado en un levantamiento social inminente. Lo urgió, en la primera carta en sus 40 años de correspondencia, a publicar cuanto antes:

“Trata de que el material que has reunido sea lanzado pronto al mundo. ¡Dios sabe que ya es la hora!”⁷⁰

Marx percibía que sus conocimientos no eran suficientes, y por eso se abstuvo de completar y publicar los manuscritos. Sin embargo, escribió con Engels⁷¹ *La Sagrada Familia o Crítica de la Crítica Crítica. Contra Bruno Bauer y Consortes*, un ataque polémico contra Bauer y otras figuras del movimiento de la izquierda hegeliana.

Tras terminar dicho libro, Engels escribió nuevamente a su amigo a principios de 1845 para instarlo a completar el trabajo en preparación. Pero estas súplicas no valían de nada. Marx seguía sintiendo la necesidad de continuar los estudios antes de tratar de dar una forma definitiva a los borradores. De todas maneras, lo sostenía la convicción de que pronto podría publicar, y el 1 de febrero de 1845, después que le ordenaran salir de Francia por su colaboración con el periódico de los trabajadores de lengua alemana *¡Vorwärts!* –firmó un contrato con el editor Karl Wilhelm Leske de Darmstadt, para una obra en dos tomos que se titularía *Crítica de la política y de la economía política*.⁷²

⁶⁹ *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, Bs. As., Colihue, 2004, p. 106.

⁷⁰ “Engels to Marx, Beginning of October 1844”, MECW 38, p. 6.

⁷¹ En realidad, Engels contribuyó sólo con alrededor de 10 páginas al texto.

⁷² Marx, Engels, *Werke*, volumen 27, Berlín: Dietz Verlag, 1963, p. 669, n. 365.

II. Continuando el estudio de la Economía

En marzo de 1845, Marx elaboró una crítica –nunca completada– sobre el libro del economista alemán Friedrich List que trataba del “sistema nacional de economía política”.⁷³ Entre febrero y julio, además, llenó seis cuadernos con extractos, los denominados [*Cuadernos de Bruselas*], dedicados principalmente a conceptos básicos de la economía política. Pasó julio y agosto en Manchester, examinando la vasta bibliografía económica en lengua inglesa –tarea esencial para el libro que tenía en mente–. Compiló otros nueve cuadernos de extractos, los *Cuadernos de Manchester*, y –de nuevo– aparecían más los manuales relativos a economía política y libros de historia económica, como *Lectures on the Elements of Political Economy*, de Thomas Cooper; *History of Prices and of the State of Circulation*, por Thomas Tooke; *The Literature of Political Economy*, por John Ramsay McCulloch; y *Essays on Some Unsettled Problems of Political Economy*, por John Stuart Mill.⁷⁴

En noviembre de 1845 concibió la idea de escribir, con Engels, Joseph Weydemeyer y Moses Hess, una:

“crítica de la filosofía alemana moderna, sostenida por sus exponentes Feuerbach, Bruno Bauer y Stirner, así como del socialismo alemán expuesto por sus distintos profetas”.⁷⁵

El texto resultante, publicado en forma póstuma con el título [*La Ideología Alemana*], tenía un doble objetivo: combatir las últimas formas del neohegelianismo en Alemania (en octubre de 1844 se había publicado *El Único y su Propiedad*, de Max Stirner) y luego, como escribiera Marx al editor Leske:

“preparar al público para el punto de vista que adopto en mi Economía, diametralmente opuesto al academicismo alemán, pasado y presente”.⁷⁶

⁷³ Karl Marx, “Draft of an article on Friedrich List’s Book *Das Nationale System der Politischen Oekonomie*”, MECW 4, pp. 265-93.

⁷⁴ Los extractos están contenidos en Karl Marx y Friedrich Engels, *Exzerpte und Notizen. Juli bis August 1845*, MEGA 2 IV/4, que incluye también el primer *Cuaderno de Manchester*. Durante este periodo Marx comenzó a leer directamente en inglés.

⁷⁵ Karl Marx, “Declaration against Karl Grün”, MECW 6, página 72; MEW 4, Berlín: Dietz, 1959, p. 38.

⁷⁶ *Karl Marx a Carl Wilhelm, Julius Leske*, 1 de agosto 1846, en MECW 38, p. 50; MEGA 2 III/2, Berlín: Dietz, 1979, p. 22.

Nunca pudo terminar ese texto, sobre el que trabajó hasta junio de 1846, pero le ayudó a elaborar con más claridad que antes, si bien no en una forma definitiva, lo que Engels definió para un público más amplio, 40 años más tarde, como “la concepción materialista de la historia”.⁷⁷

Sus notas de estudio y los escritos publicados son otra prueba de su actividad. Entre el otoño de 1846 y septiembre de 1847 llenó tres grandes cuadernos de extractos, relacionados principalmente con la historia económica de Gustav von Gülich, uno de los principales economistas alemanes de la época, *Geschichtliche Darstellung des Handels, der Gewerbe und des Ackerbaus der bedeutendsten handelsreibenden Staaten unsrer Zeit*.⁷⁸ En diciembre de 1846, tras leer el *Système des Contradictions Économiques ou Philosophie de la Misère*, de Pierre-Joseph Proudhon, y encontrarlo “malo, muy malo”.⁷⁹ Marx decidió escribir una crítica. Lo hizo directamente en francés, para que su oponente –que no leía alemán– fuera capaz de entenderlo. El texto se completó en abril de 1847 y fue publicado en julio como *Misère de la Philosophie: Réponse a la Philosophie de la Misère, de M. Proudhon*. Fue el primer trabajo publicado de Marx sobre economía política, donde expone sus ideas sobre la teoría del valor, el planteo metodológico adecuado para comprender la realidad social y el carácter histórico transitorio de los modos de producción.

III. 1848 y el estallido de la Revolución

La publicación del *Manifiesto* no podía haber sido más oportuna. Casi inmediatamente, un movimiento revolucionario de alcance e intensidad sin precedente hundió el orden político y social de Europa continental en una crisis. Los gobiernos tomaron todas las contramedidas posibles para poner fin a las insurrecciones y, en marzo de 1848, Marx fue expulsado de Bélgica a Francia, donde apenas se había proclamado una república.

⁷⁷ Friedrich Engels, “Prefacio al panfleto *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*”, MECW 26, p. 519; *und der Ausgang der classischen deutschen Philosophie*, MEW 21, p. 263. De hecho, Engels ya había usado esta expresión en 1859, en su reseña del libro de Marx *Una contribución a la crítica de la economía política*, pero el artículo no tuvo resonancia y el término comenzó a circular sólo luego de la publicación de *Ludwig Feuerbach*.

⁷⁸ Estos extractos constituyen el libro *Karl Marx, Exzerpte und Notizen. September 1846 bis Dezember 1847*, MEGA 2 IV/6, Berlín: Dietz, 1983.

⁷⁹ *Carta de Marx a P. V. Annenkov*, 28 de diciembre de 1846, en *Carlos Marx y Federico Engels. Correspondencia*, Bs. As., Cartago, 1987, p. 14.

Por supuesto, entonces dejó a un lado sus estudios sobre la economía política y retomó la actividad periodística para apoyar la revolución, ayudando a esbozar un curso político recomendable.

Cinco artículos basados en conferencias dictadas en diciembre de 1847 a la *Asociación de Trabajadores Alemanes* en Bélgica aparecieron con el título *Trabajo Asalariado y Capital*, donde Marx presenta al público, de un modo más extenso que en el pasado y en un lenguaje lo más comprensible posible para los trabajadores, sus conceptos sobre cómo el capital explotaba el trabajo asalariado.

Tras un periodo de intensa actividad política, Marx recibió en mayo de 1848 la orden de expulsión de Prusia y volvió a Francia. Pero cuando la revolución fue también derrotada en París, las autoridades le ordenaron irse a Morbihan, una región en Bretaña entonces desolada e infectada por la malaria. Frente a este “ataque velado contra [su] vida”, decidió dejar Francia para irse a Londres, donde pensaba que había “una perspectiva segura de poder comenzar con un periódico alemán”.⁸⁰

IV. Esperando la crisis en Londres

Marx llegó a Inglaterra en el verano de 1849, cuando tenía 31 años. Su vida en la capital no fue nada tranquila. La familia, que llegaba a seis miembros luego del nacimiento de Laura, en 1845, Édgar, en 1847, y Guido, poco después de su llegada en 1849, debió pasar mucho tiempo en gran pobreza en el Soho, uno de los distritos más pobres y decadentes de Londres. Además de sus problemas familiares, Marx participaba en un comité de ayuda para los emigrados alemanes, que impulsaba a través de la Liga Comunista y cuya misión era asistir a los numerosos refugiados políticos en Londres.

Pese a esas condiciones adversas, Marx logró su objetivo de empezar a publicar un nuevo diario. En marzo de 1850 comenzó a dirigir la *Neue Rheinische Zeitung-Politischökonomische Revue*. Estaba convencido, si bien erróneamente, de que la situación demostraría ser un breve interludio entre la revolución concluida poco antes y otra ya a la vista. En diciembre de 1849 escribió a su amigo Weydemeyer:

⁸⁰ Carta de Karl Marx a Friedrich Engels, 23 de agosto de 1849, MECW 38, p. 213; MEGA 2 III/3, p. 44.

“Tengo pocas dudas de que cuando hayan aparecido tres, o tal vez dos números mensuales [de la *Neue Rheinische Zeitung* (MM)] se producirá una conflagración mundial y se habrá esfumado la oportunidad de terminar temporariamente con la economía política”.

Era inminente una “poderosa crisis industrial, agrícola y comercial”,⁸¹ y dio por sentado que emergería un nuevo movimiento revolucionario —si bien apenas tras el estallido de la crisis, dado que la prosperidad industrial y comercial debilitaba la determinación de las masas proletarias—. A continuación, en *Las luchas de clases en Francia*, aparecidas como una serie de artículos en la *Neue Rheinische Zeitung*, afirmaba que:

“una verdadera revolución (...) sólo puede darse en los periodos en que (...) las *modernas fuerzas* productivas y las *formas burguesas de producción* incurrn en mutua *contradicción*. (...) *Una nueva revolución sólo es posible como consecuencia de una nueva crisis. Pero es también tan segura como ésta*”.⁸²

Marx no cambió de opinión, aunque la prosperidad económica comenzó a generalizarse, y en el primer número (enero-febrero) de la *Neue Rheinische Zeitung* sentenciaba que la mejoría no duraría mucho, pues los mercados de las Indias Orientales “ya estaban casi saturados” y los de Sudamérica, Estados Unidos de América (EUA) y Australia pronto también lo estarían.

En la siguiente edición, fechada en marzo-abril de 1850, Marx también sostenía que la coyuntura económica positiva no representaba más que una mejoría temporal, mientras que la sobreproducción y el exceso de especulación en el sector de los ferrocarriles estatales estaban produciendo una crisis.⁸³ La situación hipotética descrita por él era entonces muy optimista para la causa del movimiento obrero e incluía los mercados europeos y estadounidense. En su opinión,

“siguiendo la entrada de Estados Unidos en la recesión, producto de la sobreproducción, se podría esperar que la crisis se desarrolle en el próximo mes más rápido que hasta ahora”.

⁸¹ *Karl Marx a Joseph Weydemeyer*, 19 de diciembre de 1849, MECW 38, p. 220.

⁸² Karl Marx, *Las luchas de clases en Francia de 1848 a 1850*, Beijing: Ed. Lenguas Extranjeras, sin fecha, pp. 161-162.

⁸³ *Karl Marx and Friedrich Engels, “Review: marzo-abril 1850”, MECW 10, p. 340; “Revue. März-April 1850”, MEGA 2 I/10, p. 302-303.*

Su conclusión era por tanto entusiasta:

“La coincidencia de la crisis comercial y la revolución (...) se está volviendo cada vez más segura. ¡*Que les destins s’accomplissent!*”⁸⁴

Durante el verano, Marx profundizó su análisis económico comenzado antes de 1848 y en el número de mayo-octubre de la revista (la última antes que la falta de fondos y la represión de la policía prusiana lo obligaran a cerrarla) llegó a una conclusión importante:

“La contribución de la crisis comercial a las revoluciones de 1848 es infinitamente mayor que la contribución de la revolución a la crisis comercial”.⁸⁵

De ahí en adelante, la crisis económica adquiriría importancia fundamental en su pensamiento.

Los pronósticos de Marx para este periodo de más de un año resultaron erróneos. Sin embargo, aun en los momentos en que estaba más convencido de una inminente ola revolucionaria, sus ideas eran muy diferentes de las de los otros dirigentes políticos europeos exiliados en Londres. Aunque equivocado en cuanto a cómo se iría plasmando la situación económica, consideraba que a los fines de la actividad política era indispensable estudiar el estado actual de las relaciones políticas y económicas. En cambio, la mayoría de los dirigentes democráticos y comunistas de la época, caracterizados por él como “alquimistas de la revolución”, pensaban que el único requisito para una revolución victoriosa era “una adecuada preparación de su conspiración”.⁸⁶

A diferencia de quienes esperaban que cayera del cielo otra revolución, en el otoño de 1850 Marx estaba convencido de que sin una nueva crisis económica mundial no podría madurar nada. A partir de ahí se distanció de las falsas esperanzas de una revolución inminente⁸⁷ y se

⁸⁴ *Ibidem*, p. 341; *Ibid*, p. 304.

⁸⁵ *Karl Marx and Friedrich Engels*, “Review: May-October 1850”, MECW 10, p. 497; “*Revue. Mai bis Oktober 1850*”, MEGA 2 I/10, p. 455.

⁸⁶ “Reviews from the *Neue Rheinische Zeitung Revue* n°. 4”, MECW 10, p. 318; “*Rezensionen aus Heft 4 der Neuen Rheinischen Zeitung. Politisch-ökonomische Revue*”, MEGA 2 I/10, p. 283.

⁸⁷ “La democracia vulgar esperaba que el estallido volviese a producirse de la noche a la mañana; nosotros declaramos en el otoño de 1850 que por lo menos la *primera* etapa del periodo revolucionario había terminado y que hasta que no estallase una nueva crisis económica mundial no había nada que esperar. Y esto nos valió ser proscritos y anatematizados como traidores a la revolución por los mismos que luego, casi sin excepción, hicieron las paces con Bismarck”. Friedrich Engels, “Introducción” a Karl Marx,

fue a vivir “en un retiro total”.⁸⁸ El desafío pasó a ser así sobre cómo predecir el estallido de la crisis. Para Marx, quien tenía ahora un motivo político adicional, había llegado de nuevo el momento de dedicarse por entero al estudio de la economía política.

V. Las Notas de Investigación de 1850-53

Durante los tres años en que Marx interrumpió su estudio de la economía política hubo sucesos económicos –desde la crisis de 1847 hasta el descubrimiento del oro en California y en Australia– que a juicio suyo eran tan importantes que debería emprender nuevas investigaciones, así como revisar sus viejas notas y tratar de darles forma definitiva.⁸⁹ Sus siguientes lecturas se sintetizaron en 26 cuadernos de extractos, de los cuales compiló y numeró 24 (también con textos de otras disciplinas) entre septiembre de 1850 y agosto de 1853, en lo que se llamaron los [*Cuadernos de Londres*].

Ese material de estudio es en extremo interesante: documenta un periodo significativo de desarrollo crítico, cuando no sólo resumía el conocimiento adquirido hasta entonces sino que, estudiando profundamente docenas de nuevos libros (especialmente en inglés) en la biblioteca del British Museum, también iba adquiriendo otras importantes ideas para la obra que intentaba escribir.

En particular, Marx se concentró en la historia y las teorías de las crisis económicas, prestándole mucha atención a la forma-dinero y al crédito, en sus intentos por comprender sus orígenes. A diferencia de otros socialistas de su época, como Proudhon, convencidos de que las crisis económicas podían evitarse reformando el sistema monetario y crediticio, concluyó que como el sistema crediticio era una de las condiciones subyacentes, las crisis podían a lo sumo agravarse o moderarse por el uso correcto o incorrecto de la circulación monetaria; y que las verdaderas causas de las crisis había que buscarlas en las contradicciones de la producción.⁹⁰

Las Luchas de clases en Francia, 1848-1850, Beijing, Ed. en Lenguas Extranjeras, sin fecha, p. 7.

⁸⁸ *Marx a Engels*, 11 de febrero de 1851, MECW 38, p. 286; MEGA 2 III/4, p. 38.

⁸⁹ Véase Walter Tuchscheerer, *Bevor 'Das Capital' entstand*, Berlín: Akademie, 1973, p. 318.

⁹⁰ Véase Marx to Engels, 3 February 1851, MECW 38, página 275; MEGA 2 III/4, Dietz, Berlín, 1984, p. 27.

Al final de este primer grupo de extractos, Marx resumió sus conocimientos en dos cuadernos que no numeró como parte de las series principales y que se titularon [*Bullion: the Perfect Monetary System*].⁹¹ En este manuscrito, escrito en la primavera de 1851, copió de las principales obras de economía política –a veces acompañándolas con comentarios propios– lo que consideraba los pasajes más importantes sobre la teoría del dinero. Divididos en 91 secciones, una para cada libro en consideración, [*Bullion: the Perfect Monetary System*] no fue simplemente un acopio de citas, sino que puede considerárselos como la primera formulación autónoma de Marx sobre la teoría del dinero y la circulación,⁹² usada luego para escribir el libro que había estado planeando durante años.

De tal modo, Marx nuevamente se dedicó a estudiar a los clásicos de la economía política, y entre abril y noviembre de 1851 escribió lo que podría considerarse el segundo grupo (VIII-XVI) de los [*Cuadernos de Londres*]. El cuaderno VIII estaba dedicado casi enteramente a extractos de *Inquiry into the Principles of Political Economy*, de James Steuart, que había comenzado a estudiar en 1847, y de los *Principios de Economía Política y Tributación*, de Ricardo. Los extractos de éste, compilados mientras escribía [*Bullion*] constituyen la parte más importante de los [*Cuadernos de Londres*], pues van acompañados por numerosos comentarios críticos y reflexiones personales.⁹³ Hasta finales de la década de 1840, Marx había aceptado en lo fundamental las teorías de Ricardo, mientras que de ahí en más, con nuevos y más profundos estudios sobre la renta de la tierra y del valor, en ciertos aspectos las fue superando.⁹⁴

⁹¹ "*Bullion. Das vollendete Geldsystem*", MEGA 2 IV/8, obra citada, p. 3-85. El segundo de estos cuadernos no numerados también contiene otros extractos; el más notable, el de *On the regulation of currencies*, de John Fullarton.

⁹² Otra exposición resumida de las teorías de Marx sobre el dinero, el crédito y las crisis se halla en el cuaderno VII, en las "Reflexiones" fragmentarias, MECW 10, pp. 584-92; MEGA 2 IV/8, pp. 227-234.

⁹³ Véase Karl Marx, *Exzerpte aus David Ricardo: on the principles of political economy*, MEGA 2 IV/8, pp. 326-31, 350-72, 381-95, 402-4 y 409-26. Que los extractos, con otros del mismo autor incluidos en los cuadernos IV y VII, fueran publicados en 1941, en el segundo tomo de la primera edición de los *Grundrisse*, prueba la importancia de dichas páginas.

⁹⁴ En esta fase crucial de nuevas conquistas teóricas, la relación de Marx con Engels fue de la mayor importancia: por ejemplo, algunas de sus cartas a él resumen sus opiniones críticas sobre la teoría de Ricardo sobre la renta del suelo (Marx a Engels, 7 de enero de 1851, MECW 38, p. 258-63; MEGA 2 III/4, pp. 6-10) y sobre la circulación monetaria (Marx a Engels, 3 de febrero de 1851, MECW 38, p. 273-8; MEGA 2 III/4, p. 24-30).

Pese al ampliado alcance de sus investigaciones y la acumulación de cuestiones teóricas que había que resolver, Marx siguió siendo optimista sobre la terminación de su proyecto.⁹⁵ Evidentemente, pensó que podía escribir su libro en dos meses, basado en la vasta cantidad de extractos y notas críticas acumuladas. No obstante, una vez más, no sólo no pudo llegar a la ansiada “conclusión”; no pudo siquiera comenzar el manuscrito de una “copia legible” que debía enviarse a la imprenta. Esta vez, el principal motivo por el cual no cumplió el plazo fueron sus terribles estrecheces económicas.

No obstante, Marx continuó el estudio crítico de la economía política a lo largo del verano de 1851. En agosto leyó la *Idée Générale de la Révolution au XIXe Siècle*, de Proudhon, y albergó el proyecto (que más tarde descartó) de escribir una crítica con Engels.⁹⁶ Además, continuó compilando extractos de sus lecturas: el cuaderno XI contiene textos que tratan de la condición de la clase obrera; y el XII y XIII tratan de sus investigaciones en química agraria, cómo entendió la importancia de esta disciplina para el estudio de la renta de la tierra. En el cuaderno XIV retoma el debate sobre la teoría de la población de Thomas Robert Malthus; los modos de producción precapitalistas, según demuestran los extractos de *Economie politique des Romains*, de Adolphe Dureau de la Malle; e *History of the conquest of Mexico* e *History of the conquest of Peru*, de William H. Prescott; asimismo, al colonialismo, particularmente a través de los *Lectures on colonization and colonies*, de Herman Merivale.⁹⁷

Por último, entre septiembre y noviembre de 1851 extendió su campo de investigación a la tecnología, dedicando considerable espacio en el cuaderno XV a Johann H. M. Poppe y su historia de la tecnología; y en el XVI, a diversas cuestiones de economía política.⁹⁸ Como muestra una carta a Engels hacia mediados de octubre de 1851, Marx estaba entonces “tratando de dilucidar su economía”, “buscando principalmente en la tecnología, en su historia y en la agronomía”, a fin de “poder formarse por lo menos algún tipo de opinión sobre esta materia”.⁹⁹

⁹⁵ *Marx a Weydemeyer*, 27 de Junio de 1851, MECW 38, p. 377; MEGA 2 III/4, p. 140.

⁹⁶ Véase Friedrich Engels, “Critical review of Proudhon’s book *Idée Générale de la Révolution au XIXe Siècle*”, MECW 11, pp. 545-570.

⁹⁷ Los extractos de estos libros se hallan en Karl Marx, *Exzerpte und Notizen. Juli bis September 1851*, MEGA 2 volumen IV/9, Berlín: Dietz, 1991.

⁹⁸ Estos cuadernos no han sido publicados en MEGA 2, pero el cuaderno XV figura en la recopilación de Hans Peter Müller: Karl Marx, *die technologisch-historischen Exzerpte*, Fráncfort del Main: Ullstein, 1982.

⁹⁹ *Marx a Engels*, 13 Octubre de 1851, MECW 38, p. 476; MEGA 2 III/4, p. 232.

Entretanto, Marx siguió con otra obra. Desde diciembre de 1851 hasta marzo de 1852, escribió *El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte* pero, debido a la censura de sus obras en Prusia, tuvo que publicarlo en Nueva York, en la revista *Die Revolution*, de Weydemeyer, de escasa circulación. Entre mayo y junio de 1852 escribió con Engels una polémica galería de retratos caricaturizados de las principales figuras de la emigración política alemana en Londres, y lo tituló *Los grandes hombres del exilio* (Johann Gottfried Kinkel, Ruge, Karl Heinzen y Gustav von Struve).

Desde abril de 1852 hasta agosto de 1853 resumió la compilación de sus extractos y escribió el tercer y último grupo (XVII-XXIV) de los [*Cuadernos de Londres*].¹⁰⁰ Se trata aquí principalmente de distintas etapas en el desarrollo de la sociedad humana, pues su investigación giraba en torno a las disputas históricas acerca de la Edad Media y la historia de la literatura, la cultura y las costumbres. En particular, le interesó India, sobre la cual escribía al mismo tiempo artículos para el *New York Tribune*.

Como demuestra esta amplia gama de investigaciones, Marx de ningún modo se estaba “tomando un descanso”. Los obstáculos a sus proyectos atañían de nuevo a la pobreza que lo acechaba durante esos años. Todo esto le costó caro, en tiempo y en trabajo:

“Muchas veces debo gastar todo un día entero por un chelín. Te aseguro que cuando considero los sufrimientos de mi mujer y mi propia indefensión, siento que quiero mandar todo al diablo”.¹⁰¹

A veces la situación se hacía intolerable, como cuando en octubre de 1852 escribió a Engels:

“Ayer empeñé una chaqueta de la época en que vivía en Liverpool para poder comprar papel”.¹⁰²

No obstante, las tormentas en el mercado financiero mantenían altas las esperanzas de Marx, y escribió sobre ello en cartas a todos sus amigos más cercanos. Irónicamente, dijo a Lassalle en febrero de 1852:

¹⁰⁰ Estos *cuadernos* no han sido publicados.

¹⁰¹ *Marx a Engels*, 25 Octubre de 1852, MECW 39, p. 216; MEGA 2 III/6, p. 50.

¹⁰² *Marx a Engels*, 27 Octubre de 1852, MECW 39, p. 221; MEGA 2 III/6, p. 55.

“La crisis financiera ha llegado finalmente a un nivel comparable sólo con la crisis comercial que se hace sentir ahora en Nueva York y Londres. A diferencia de los caballeros del comercio, ¡ay!, no tengo siquiera el recurso de declararme en bancarrota”.¹⁰³

En abril contó a Weydemeyer que, debido a las circunstancias extraordinarias, como el descubrimiento de nuevos yacimientos de oro en California y Australia, y la penetración comercial inglesa en India:

“bien podría ser que la crisis se posponga hasta 1853. Pero en ese momento la erupción será formidable. Hasta entonces, no podremos ni pensar en conmociones revolucionarias”.¹⁰⁴

Y en agosto, inmediatamente después de los colapsos especulativos en EUA, escribe a Engels con tono triunfal:

“¿No será que se acerca la crisis? La revolución podría llegar antes de lo que quisiéramos”.¹⁰⁵

Marx no guardó estas evaluaciones sólo para su correspondencia sino que, también, las escribió en el *New York Tribune*. En un artículo de noviembre de 1852 sobre “Pauperismo y libre comercio” pronosticaba:

“La crisis (...) tendrá un carácter mucho más peligroso que en 1847, cuando fue más comercial y monetaria que industrial”, -dado que- “cuanto mayor capital excedente se concentre en la producción industrial, (...) tanto más amplia, duradera y directa será la crisis que se abatirá sobre las masas trabajadoras”.¹⁰⁶

En otras palabras: tal vez sería necesario esperar un poco más, pero él estaba convencido de que tarde o temprano llegaría la hora de la revolución.

¹⁰³ Marx a F. Lasalle, 23 de Febrero de 1852, MECW 39, p. 46; MEGA 2 III/5, p. 56.

¹⁰⁴ Marx a Joseph Weydemeyer, 30 de Abril de 1852, MECW 39, p. 96; MEGA 2 III/5, p. 110.

¹⁰⁵ Marx a Engels, 19 de Agosto de 1852, MECW 39, p. 163; MEGA 2 III/5, p. 183.

¹⁰⁶ Karl Marx, “Pauperism and free trade: the approaching commercial crisis”, MECW 11, p. 361; MEGA 2 I/11, Berlín: Dietz, 1985, p. 347.

VI. Los artículos sobre la crisis para el *New York Tribune*

También en este periodo, la crisis económica era un tema constante en los artículos de Marx para el *New York Tribune*. En “*Revolución en China y Europa*”, de junio de 1853, donde relacionaba la revolución antifeudal china que comenzó en 1851 con la situación económica general, nuevamente expresó su convicción de que pronto llegaría:

“un momento en el que la ampliación de los mercados no puede seguir al ritmo de la ampliación de la producción industrial británica, y esta desproporción debe dar lugar a una nueva crisis con la misma certidumbre como lo ha hecho en el pasado”¹⁰⁷

A su juicio, luego de la revolución, una contracción imprevista del gran mercado chino:

“arrojaría la chispa en la mina sobrecargada del sistema industrial actual y causaría la explosión de la crisis general largamente preparada que, difundiéndose por el exterior, será seguida rápidamente por revoluciones políticas en el continente”.¹⁰⁸

Por supuesto, él no consideraba el proceso revolucionario de manera determinista, pero estaba seguro de que la crisis era un prerrequisito indispensable para su realización. El tema lo subraya a finales de septiembre de 1853, en el artículo “*Movimientos políticos: Escasez de pan en Europa*”:

“ni las peroratas de los demagogos ni los disparates de los diplomáticos llevarán la situación a una crisis, pero (...) hay desastres económicos y conmociones sociales que se están acercando, que serán los seguros precursores de la revolución europea. Desde 1849, la prosperidad comercial e industrial ha ampliado el lecho en que la contrarrevolución ha dormido tranquila.”¹⁰⁹

En su correspondencia con Engels también obran vestigios del optimismo con que Marx esperaba estos acontecimientos.¹¹⁰ Pero la

¹⁰⁷ Karl Marx, “*Revolution in China and Europe*”, MECW 12, pp. 95-6; MEGA 2 I/12, p. 149.

¹⁰⁸ *Ibidem*, p. 98; *Ibidem*, p. 151.

¹⁰⁹ Karl Marx, “*Political movements: scarcity of bread in Europe*”, MECW 12, p. 308; MEGA 2 I/12.

¹¹⁰ Marx to Engels, 28 September 1853, MECW 39, página 372; MEGA 2 III/7, p. 18.

crisis no llegaba todavía, y entonces concentró sus energías en otras actividades periodísticas para no perder su única fuente de ingresos. Entre octubre y diciembre de 1853 escribió una serie de artículos, “Lord Palmerston”, donde criticaba la política exterior de Henry John Temple, tercer vizconde de Palmerston, quien durante mucho tiempo fue secretario de relaciones exteriores y futuro primer ministro de Gran Bretaña. Estos artículos aparecieron en el *New York Tribune* y *The People’s Paper*, publicado por los artistas ingleses. Entre agosto y noviembre de 1854, tras el levantamiento cívico-militar de junio en España, escribió otra serie: “*La revolución en España*”, donde resumía y analizaba los principales acontecimientos de la última década en ese país.

Tomaba muy en serio esos trabajos, como apreciamos en los nueve grandes cuadernos de extractos compilados entre septiembre de 1853 y enero de 1855. Los primeros cuatro de éstos se centraron en la historia diplomática, proporcionándole la base para “*Lord Palmerston*”; en cambio, los otros cinco, sobre la historia política, social y cultural hispana, incluían su investigación para los artículos de “*La revolución en España*”.¹¹¹

Por último, en algún momento entre finales de 1854 y principios de 1855, Marx retomó sus estudios de economía política. Luego de una interrupción de tres años, sin embargo, decidió releer sus viejos manuscritos antes de seguir.

Esa revisión originó 20 páginas de 9 notas, intituladas por Marx “*Citas. La esencia del dinero, la esencia del crédito, crisis*”; se trataba de nuevos extractos de otros extractos realizados en los últimos años. Volvía a los libros de autores como Tooke, John Stuart Mill y Steuart, y a artículos de *The Economist*, donde resumía las teorías de los principales economistas políticos sobre el dinero, el crédito y la crisis, que había comenzado a estudiar en 1850.¹¹²

Al mismo tiempo escribió más artículos sobre la recesión para el *New York Tribune*. En enero de 1855, en “*La Crisis Comercial en Gran Bretaña*”, expuso con gran satisfacción:

¹¹¹ Estos cuadernos de extractos han sido publicados recientemente en Karl Marx y Friedrich Engels, *Exzerpte und Notizen. September 1853 bis Januar 1855*, Berlin: Akademie, 2007.

¹¹² Véase F. E. Schrader, *Restoration und revolution*, Hildesheim: Gerstenberg, 1980, p. 99.

“La crisis comercial inglesa, cuyos síntomas premonitorios fueron registrados hace tiempo en nuestras columnas, es ahora un hecho que proclaman en voz alta las mayores autoridades en este tema”.¹¹³

Sin embargo, justo cuando Marx parecía estar a punto de retomar su trabajo sobre la “Economía”, las dificultades personales, una vez más, lo obligaron a cambiar de planes. En abril de 1855, la muerte de su hijo Édgar, de ocho años, lo afectó profundamente. Así se franqueaba con Engels:

“Ya he tenido bastante mala suerte, pero sólo ahora sé lo que realmente significa la verdadera desdicha (...) Entre todos los terribles tormentos que últimamente he debido sufrir, pensar en ti y en tu amistad, siempre me han sostenido, como así también la esperanza de que hay algo bueno para que nosotros lo hagamos en este mundo.”¹¹⁴

La salud de Marx y las circunstancias económicas siguieron siendo desastrosas durante 1855, y su familia aumentó de nuevo con el nacimiento de Eleonora, en enero. A menudo se quejaba con Engels de los problemas oculares, dentales y los relativos a una tos terrible, tanto que sentía que “su deterioro físico también le embotaba el cerebro”.¹¹⁵

Marx pudo empezar de nuevo su trabajo sobre la economía política en junio de 1856 y escribir algunos artículos para *The People's Paper* sobre el *Crédit Mobilier*, el principal banco comercial de Francia, al que consideraba “uno de los más curiosos fenómenos económicos de nuestra época”.¹¹⁶ Después que las circunstancias familiares mejoraron por un tiempo en otoño de 1856, permitiéndoles dejar su vivienda en el Soho y mudarse a un departamento mejor en North London, Marx nuevamente escribió para el *New York Tribune* sobre la recesión: en “*La crisis monetaria en Europa*”, publicado el 3 de octubre de 1856, expuso que estaba en marcha “un movimiento en los mercados monetarios de Europa análogo al pánico de 1847”.¹¹⁷

¹¹³ Karl Marx, “*The commercial crisis in Britain*”, MECW 13, p. 585; MEGA 2 I/14, p. 168.

¹¹⁴ Marx a Engels, 12 de Abril 1855, MECW 39, p. 533; MEGA 2 III/7, p. 189.

¹¹⁵ Marx a Engels, 3 de Marzo de 1855, MECW 39, p. 525; MEGA 2 III/7, p. 182.

¹¹⁶ Karl Marx, “*The French Crédit Mobilier*”, MECW 15, p. 10.

¹¹⁷ Karl Marx, “*The Monetary Crisis in Europe*”, MECW 15, p. 113.

En “*La crisis europea*”, publicado en noviembre, cuando todos los comentaristas pronosticaban confiadamente que lo peor había pasado, Marx planteaba:

“Los indicios provenientes de Europa (...) sin duda parecen postergar el colapso final de la especulación y del juego con las acciones a futuro. A ambos lados del océano, los hombres lo anticipan instintivamente como esperando una fatalidad inevitable. El colapso no es menos seguro por esta postergación; en realidad, el carácter crónico que asume la crisis financiera actual sólo anticipa un final más violento y destructivo. Cuanto más dure la crisis, peor será el ajuste de cuentas.”¹¹⁸

Sin embargo, en la primera mitad de 1857, en los mercados internacionales prevalecía una calma absoluta. Hasta marzo, Marx trabajó sobre las “Revelaciones de la historia diplomática del siglo XVIII”, una serie de artículos publicados en *The Free Press*, diario dirigido por el conservador anti-Palmerston David Urquhart. Estos trabajos deberían haber sido sólo la primera parte de uno sobre la historia de la diplomacia, planeado por Marx a principios de 1856, durante la guerra de Crimea, pero que nunca completaría. También en este caso realizó un estudio profundo de los materiales, y entre enero de 1856 y marzo de 1857 compiló siete cuadernos de extractos sobre política internacional en el siglo XVIII.¹¹⁹

Finalmente, en julio escribió ciertos comentarios críticos breves, pero muy interesantes sobre *Harmonies économiques*, de Frédéric Bastiat, y *Principles of political economy*, de Carey, estudiados y resumidos por él en 1851. En estas notas, publicadas en forma póstuma con el título [*Bastiat y Carey*], señaló la ingenuidad de ambos economistas (el primero, defensor del libre comercio; y el segundo, del proteccionismo), quienes en sus escritos se habían esforzado por demostrar “la armonía de las relaciones de producción”¹²⁰ y, por tanto, de la sociedad burguesa en su totalidad.

¹¹⁸ Karl Marx, “*The European Crisis*”, MECW 15, p. 136.

¹¹⁹ Estos cuadernos de extractos se hallan todavía inéditos.

¹²⁰ Karl Marx, *Ökonomische Manuskripte 1857/58*, en MEGA 2 II/1.1, Berlín: Dietz Verlag, 1976, p. 4, “*Bastiat and Carey*”, en *Grundrisse: Foundations of the Critique of Political Economy (Draft)*, Londres: Penguin Books, 1993, p. 886. Como sucedió con los extractos de Ricardo, el fragmento “*Bastiat y Carey*” fue incluido en el tomo II de la primera edición de los *Grundrisse*.

VII. La crisis financiera de 1857 y los [*Grundrisse*]

A diferencia de otras crisis pasadas, esta vez la tormenta económica no empezó en Europa sino en EUA. Durante los primeros meses de 1857, los bancos de neoyorquinos aumentaron el volumen de sus préstamos, pese a la declinación de los depósitos. Como resultado, creció la actividad especulativa y empeoraron las condiciones económicas generales. Después que la sucursal de Nueva York de la *Ohio Life Insurance and Trust Company* se declaró insolvente, el pánico general llevó a numerosas quiebras. La pérdida de confianza en el sistema bancario produjo luego retracción del crédito, reducción de los depósitos y suspensión de los pagos en efectivo.

Percibiendo la naturaleza extraordinaria de estos eventos, Marx se puso a trabajar de inmediato. El 23 de agosto de 1857 (un día antes que el Ohio Life colapsara y desatara el pánico en la opinión pública) comenzó a escribir la [Introducción] a su “Economía”: el inicio explosivo de la crisis le había dado un motivo adicional que había estado ausente en los años previos. Tras la derrota de 1848, Marx había pasado toda una década de frustraciones políticas y profundo aislamiento personal. Pero con el estallido de la crisis entrevió la posibilidad de formar parte de una nueva ronda de revueltas sociales y consideró que su tarea más urgente era analizar los fenómenos económicos que serían tan importantes para el comienzo de una revolución. Ello significaba escribir y publicar cuanto antes la obra que había planeado durante tanto tiempo.

Desde Nueva York, la crisis se expandió rápidamente al resto de EUA y, en pocas semanas, a todos los centros del mercado mundial en Europa, Sudamérica y Oriente; fue la primera crisis financiera internacional de la historia. Las noticias sobre estos hechos generaron gran euforia y estimularon una enorme explosión de productividad intelectual en Marx. El periodo que va desde el verano de 1857 hasta la primavera de 1858 fue uno de los más prolíficos de su vida: escribió más en esos cuantos meses que en los años precedentes.

En diciembre de 1857 escribía a Engels:

“Trabajo como loco día y noche cotejando mis estudios económicos, de modo de por lo menos tener un bosquejo [los *Grundrisse*] claro antes del diluvio”.

También aprovechó la oportunidad para señalar que sus predicciones acerca de la inevitabilidad de una crisis no habían sido tan mal fundamentadas, dado que:

“el *Economist* del sábado sostiene que durante los últimos meses de 1853 y durante todo 1854, el otoño de 1855 y los repentinos cambios de 1856, Europa estuvo siempre al borde de una crisis inminente”.¹²¹

El trabajo de Marx era ahora notable y de gran alcance. Desde agosto de 1857 hasta mayo de 1858 llenó los ocho cuadernos que se conocen como los [*Grundrisse*],¹²² en tanto que como corresponsal del *New York Tribune* escribió docenas de artículos, entre otras cosas, sobre el desarrollo de la crisis en Europa. Acosado por la necesidad de mejorar su situación económica, aceptó componer una serie de apuntes para *The New American Cyclopaedia*. Por último, de octubre de 1857 a febrero de 1858 compiló tres cuadernos de extractos llamados los [*Cuadernos de la crisis*].¹²³ A diferencia de los extractos hechos antes, éstos no eran compendios de las investigaciones de los economistas sino que comprendían gran cantidad de notas recogidas de distintos diarios sobre los datos más importantes de la crisis, las tendencias del mercado de acciones, las fluctuaciones de los términos del intercambio y las quiebras más importantes de Europa, EUA y otras partes del mundo. Una carta escrita a Engels en diciembre indica que su actividad era intensa:

“Estoy trabajando muchísimo, en general hasta las 4 de la mañana. Estoy embarcado en una doble tarea: 1. Elaborando el plan general de una economía política (para beneficio del público es absolutamente esencial ir al asunto *au fond*, como lo es para mí, personalmente, para deshacerme de esta pesadilla). La crisis actual. Además de los artículos para el [*New York* (MM)] *Tribune*, todo lo que hago es tomar notas lo cual, sin

¹²¹ *Marx a Engels*, 8 de diciembre de 1857, MECW 40, p. 217; MEGA 2 III/8, Berlín: Dietz Verlag, 1990.

¹²² Aparte de los cuadernos M y VII, que se guardan en el Instituto Internacional de Historia Social en Ámsterdam, están todos en el *Archivo del Estado Ruso para la Historia Socio-Política* en Moscú. Respecto a las fechas, debería subrayarse que la primera parte del cuaderno I, que contiene el análisis crítico por Marx de *la réforme des banques*, por Alfred Darimon, fue escrito en enero y febrero de 1857, no (como pensaban los editores de los *Grundrisse*) en octubre. Véase Inna Ossobwa, “Über einige Probleme der ökonomischen Studien von Marx im Jahre 1857 vom Standpunkt des Historikers”, *Beiträge zur Marx-Engels-Forschung* 29, 1990, pp. 147-61.

¹²³ Estos cuadernos no han sido publicados.

embargo, me lleva un montón de tiempo. Creo que, en algún momento de la primavera, deberíamos hacer juntos un panfleto sobre este asunto para recordar al público alemán que, como siempre, estamos aquí y que siempre estaremos.”¹²⁴

Por lo que se refiere a los *Grundrisse*, en la última semana de agosto Marx redactó un cuaderno “M” que debía servir como introducción a su obra; más tarde, a mediados de octubre, prosiguió con otros siete cuadernos (I-VII). En el primero y en parte del segundo de ellos escribió el denominado “Capítulo sobre el dinero”, que trata del dinero y de su valor, mientras que en los demás cuadernos escribió el denominado “Capítulo sobre el capital”. Aquí dedica cientos de páginas al proceso de producción y circulación del capital, ocupándose de algunos de los temas más importantes de todo el manuscrito, como el concepto de *plusvalía* y las formaciones económicas precedentes al modo capitalista de producción. Este inmenso esfuerzo no le permitió, sin embargo, completar la obra.

En realidad, no había señales de los movimientos revolucionarios tan largamente esperados que surgirían junto con la crisis; y en esos momentos había otro motivo por el cual Marx no podía completar el manuscrito: su convicción de que todavía estaba lejos de dominar completamente todo ese material. Por ello, los *Grundrisse* quedaron sólo como un borrador. Tras haber convertido el “Capítulo sobre el dinero” entre agosto y octubre de 1858, en un manuscrito (el texto original del segundo capítulo y el comienzo del tercero), publicó en 1859 un corto libro que no tuvo resonancia pública: *Contribución a la crítica de la economía política*. Pasarían otros ocho años de febriles estudios y enormes esfuerzos intelectuales antes de la publicación del primer tomo de *El Capital*.

¹²⁴ *Marx a Engels*, 18 de diciembre de 1857, MECW 40, p. 224; MEGA 2 III/8, p. 221. Pocos días después, Marx comunicó sus planes a Lasalle: “La actual crisis comercial me ha obligado a ponerme a trabajar seriamente sobre mis bosquejos de la economía política y, también, a preparar algo sobre la crisis actual”. (Marx a Ferdinand Lassalle, 21 diciembre de 1857, MECW 40, p. 226; MEGA 2 III/8, p. 223.)

LA CONCEPCIÓN DE ALINEACIÓN EN MARX

Marcello Musto¹²⁵

I. Introducción

La alienación puede situarse entre las teorías más relevantes y discutidas del siglo XX, y la concepción de la misma elaborada por Marx asume un rol determinante en el ámbito de las discusiones desarrolladas sobre el tema.

Sin embargo, a diferencia de lo que se podría imaginar, el curso de su afirmación no fue en absoluto lineal, y la publicación de algunos textos inéditos de Marx conteniendo reflexiones sobre la alienación, han representado hitos significativos en la transformación y propagación de esta teoría.

A lo largo de los siglos, el término *alienación* fue utilizado muchas veces y con diferentes significados. En el discurso teológico, designaba la distancia entre el hombre y Dios; en las teorías del contrato social, servía para indicar la pérdida de la libertad originaria del individuo; mientras que en la economía política inglesa, fue utilizado para describir a la cesión de la propiedad privada de la tierra o de la mercancía. Sin embargo, la primera exposición filosófica sistemática de la alienación sólo apareció a comienzos del siglo XIX y fue obra de G. W. F. Hegel. En *La Fenomenología del Espíritu* (1807), Hegel hizo de la misma la categoría central del mundo moderno y adoptó los términos *Entäußerung* (literalmente, auto-exteriorización o renunciamiento) y *Entfremdung* (extrañamiento, escisión) para representar el fenómeno por el cual el espíritu deviene el otro de sí mismo en la objetividad. Esta problemática fue muy importante también para los autores de la izquierda hegeliana, y para la concepción de la alienación religiosa expuesta por Feuerbach en *La Esencia del Cristianismo* (1841) —o sea, la crítica del proceso por el cual el ser humano se convence de la existencia de una divinidad imaginaria y se somete a ella— contribuyendo en forma significativa al desarrollo del concepto. Posteriormente la alienación desapareció de la reflexión filosófica, y ninguno de los principales pensadores de la segunda mitad del siglo XIX le prestó una

¹²⁵ Marcello Musto (editor) *“De regreso a Marx”*. *Nuevas lecturas y vigencia en el mundo actual*. Traducción: Francisco T. Sobrino. *Socialism and Democracy*, 2014. Ed. Octubre, 2015. pp.171-208. Lea y Descargue este libro completo (en Inglés)

particular atención. Hasta el mismo Marx usó raramente el término en las obras publicadas durante su vida, y el término también estuvo totalmente ausente en el marxismo de la Segunda Internacional (1889-1914).

Sin embargo, durante este período, varios autores desarrollaron conceptos que luego serían asociados con la alienación. Émile Durkheim, por ejemplo, en sus obras *La División del Trabajo* (1893) y *El Suicidio* (1897), utilizó el término “anomia” para indicar un conjunto de fenómenos que se manifestaban en la sociedad, en los que las normas que garantizaban la cohesión social entraban en crisis a raíz del alto desarrollo de la división del trabajo. Las tendencias sociales que han tenido lugar luego de los inmensos cambios en el proceso productivo también constituyeron el fundamento de las reflexiones de sociólogos alemanes. George Simmel, en *La Filosofía del Dinero* (1900), dedicó mucha atención al predominio de las instituciones sociales sobre los individuos y la creciente despersonalización de las relaciones humanas, mientras Max Weber, en su *Economía y Sociedad* (1922), explicó largamente los conceptos de la “burocratización” y el “cálculo racional” en las relaciones humanas, considerándolos como la esencia del capitalismo. Pero estos autores consideraban a estos fenómenos como hechos inevitables, y sus reflexiones reflejaban el deseo de mejorar el orden social y político existente, y por cierto, no el de reemplazarlo por otro diferente.

II. El redescubrimiento de la alienación

Fue gracias a György Lukács que se redescubrió la teoría de la alienación, cuando en *Historia y conciencia de clase* (1923) se refirió a ciertos pasajes de *El Capital* de Marx (1867), en particular en el párrafo dedicado al “fetichismo de la mercancía” (*Der Fetsichcharakter der Ware*) e elaboró el concepto de reificación (*Verdinglichung, Versachlichung*) para describir el fenómeno por el que la actividad laboral se contrapone al hombre como algo objetivo e independiente, y lo domina mediante leyes autónomas y ajenas a él. Pero en los tramos fundamentales, la teoría de Lukács era todavía similar a la hegeliana, pues concebía la reificación como “un hecho estructural fundamental”. Posteriormente, luego de que la aparición de una traducción

francesa¹²⁶ le diera a esta obra una gran influencia entre los estudiosos y los militantes de izquierda, Lukács decidió republicar su texto en una nueva edición con un largo prólogo autocrítico (1967), en el cual, para aclarar su posición, afirmó que “*Historia y Conciencia de Clase* sigue a Hegel en la medida que, también en este libro, identifica a la extrañación con la objetificación”.¹²⁷

Otro autor que en la década de 1920 prestó gran atención a esta temática fue Isaak Rubin, en cuyo libro *Ensayos Sobre la Teoría Marxista del Valor* (1928) afirmaba que la teoría del fetichismo de la mercancía constituía “la base de todo el sistema económico de Marx, y en particular de su teoría del valor”.¹²⁸ Para este autor ruso, la reificación de las relaciones sociales de producción representaba “un fenómeno real de la economía mercantil-capitalista”,¹²⁹ y consistía en la “materialización” de las relaciones de producción, y no una simple “mistificación” o ilusión ideológica:

Esa es una de las características de la estructura económica de la sociedad contemporánea (...) El fetichismo no sólo es un fenómeno de la conciencia social, sino del ser social”.¹³⁰

A pesar de estas lúcidas ideas, proféticas sin consideramos la época en que fueron escritas, la obra de Rubin no logró contribuir a estimular el conocimiento de la teoría de la alienación, dado que sólo fue conocida en Occidente cuando se la tradujo al inglés en 1972 (y del inglés a otros idiomas). El hecho decisivo que revolucionó finalmente la difusión del concepto de alienación fue la aparición en 1932 de los *Escritos Económico-Filosóficos* de 1844, un texto inédito, perteneciente a la producción juvenil de Marx. De este texto emerge el rol principal o de primer plano que había conferido Marx a la teoría de la alienación durante una importante fase de la formación de su concepción: la del descubrimiento de la economía política.¹³¹ En efecto, Marx, mediante la

¹²⁶ *Histoire et Conscience de Classe*, trad. Kostas Axelos y Jacqueline Bois, Paris: Minuit, 1960.

¹²⁷ Georg Lukács, *Historia y Conciencia de Clase*, México: Grijalbo, 1969, XXV.

¹²⁸ Isaak Illich Rubin, *Ensayos sobre la teoría del valor de Marx*, Buenos Aires: Pasado y Presente, 1974, p. 53.

¹²⁹ *Ibid.*, 76.

¹³⁰ *Ibid.*, 108.

¹³¹ En realidad, Marx ya había usado el concepto de alienación antes de haber escrito dichos *Manuscritos*. En un texto publicado en el *Deutsch-Französische Jahrbücher* (febrero de 1844) escribió: “Una vez desenmascarada la forma sagrada que representaba la autoalienación del hombre, la primera tarea de la filosofía que se ponga al servicio de la historia, es desenmascarar esa autoalienación bajo sus formas profanas. La crítica del cielo se transforma así en crítica de la tierra, la crítica de la religión en crítica del

categoría del *trabajo alienado* (*entfremdete Arbeit*),¹³² no sólo desplazó la problemática de la alienación desde la esfera filosófica, religiosa y política a la económica de la producción material; sino también hizo de esta última la premisa para poder comprender y superar las primeras. En los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, se describe a la alienación como el fenómeno mediante el cual el producto del trabajador surge frente a este último “como un *ser ajeno*, como una *fuerza independiente* del productor”. Para Marx:

...la *enajenación* [Entäußerung] del trabajador en su producto significa no solo que el trabajo de aquel se convierte en un objeto, en una existencia *externa*, sino que también el trabajo existe *fuera de él*, como algo independiente, ajeno a él; se convierte en una fuerza autónoma de él: significa que aquella vida que el trabajador ha concedido al objeto se le enfrenta como algo hostil y ajeno”.¹³³

Junto a esta definición general, Marx enumeró cuatro diferentes tipos de alienaciones que indicaban como era alienado el trabajador en la sociedad burguesa: a) del producto de su trabajo, que deviene “un objeto ajeno que tiene poder sobre él”; b) en su actividad laboral, que él percibe como “dirigida contra sí mismo”, como si “no le perteneciera a él”;¹³⁴ c) del “ser genérico del hombre”, que se transforma en “un ser ajeno a él”; y d) de otros seres humanos, y en relación con su trabajo y el objeto de su trabajo.¹³⁵

Para Marx, a diferencia de Hegel, la alienación no coincidía con la objetivación como tal, sino con una precisa realidad económica y con un fenómeno específico: el trabajo asalariado y la transformación de los productos del trabajo en objetos que se contraponen a sus productores. La diferencia política entre estas dos posiciones es enorme. Contrariamente a Hegel, que había representado la alienación como una manifestación ontológica del trabajo, Marx concebía este

derecho, la crítica de la teología en crítica de la política.” Karl Marx, “*Contribución a la Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel. Introducción*”, en Karl Marx, *Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel*, Bs. As.: Ediciones Nuevas, 1965, p. 11.

¹³² En los escritos de Marx se halla el término *Entfremdung* tanto como *Entäußerung*. En Hegel estos términos tenían diferentes significados, pero Marx los utiliza como si fueran sinónimos. Ver Marcella D'Abiero, *Alienazione in Hegel. Usi e significati de Entäußerung, Entfremdung, Verüßerung*, Roma: Edizioni Dell'Ateneo, 1970, pp. 25-27.

¹³³ Karl Marx, *Manuscritos Económico-Filosóficos de 1844*, pp. 106-107.

¹³⁴ *Ibid.*, 110.

¹³⁵ *Ibid.*, 114. Para una explicación de la cuádruple tipología de la alienación en Marx, ver Bertell Ollman, *Alienation*, Nueva York: Cambridge University Press, 1971, pp. 136-152.

fenómeno como la característica de una determinada época de la producción, la capitalista, considerando que era posible superarla, mediante “la emancipación de la sociedad respecto de la propiedad privada”.¹³⁶ Consideraciones análogas fueron desarrolladas en los cuadernos que contenían extractos de *Elementos de Economía Política*, de de James Mill:

“El trabajo sería la manifestación libre de la vida y por consiguiente, el disfrute de la vida. Pero en el marco de la propiedad privada, eso es la alienación de la vida, pues trabajo para vivir, para procurarme los medios de vida. Mi trabajo no es vida. Más aún, en mi trabajo se afirmaría el carácter específico de mi individualidad porque sería mi vida individual. El trabajo sería pues mi auténtica y activa propiedad. Pero en las condiciones de la propiedad privada mi individualidad es alienada hasta el punto en que esta actividad me es odiosa, para mí es una tortura y sólo la apariencia de una actividad y por lo tanto solo es una actividad forzada que se me impone, no por una necesidad interna, sino por una necesidad exterior arbitraria.”¹³⁷

De este modo, aún en estos fragmentarios y a veces vacilantes textos juveniles, Marx trató a la alienación siempre desde un punto de vista histórico, nunca desde un punto de vista natural.

III. Las concepciones no marxistas de la alienación

Sin embargo, pasaría mucho tiempo antes de que se pudiera afirmar una concepción histórica, no ontológica, de la alienación. En efecto, la mayor parte de los autores que, en las primeras décadas del siglo XX, se ocupó de esta problemática, lo hacía siempre considerándola un aspecto universal de la existencia humana. Por ejemplo, en *Ser y Tiempo*, Martín Heidegger (1927), abordó el problema de la alienación desde un punto de vista meramente filosófico y consideró a esta realidad como una dimensión fundamental de la historia. La categoría que usó para describir la fenomenología de la alienación fue la de la “caída” (*Verfallen*): es decir, la tendencia a estar-ahí (*Dasein*), –que en la filosofía heideggeriana indica la constitución ontológica de la vida

¹³⁶ Karl Marx, *Ibid.*, pp. 118-119.

¹³⁷ Karl Marx, “*Excerpts From James Mill’s Elements of Political Economy*”, en *Early Writings*, p. 278.

humana— a perderse en la inautenticidad y el conformismo hacia el mundo que lo circunda. Para él, “el estado de caída en el ‘mundo’ designa el absorberse en la convivencia regida por la habladuría, la curiosidad y la ambigüedad”; un territorio, por consiguiente, completamente diferente de la fábrica y de la condición obrera fabril, que se hallaba en el centro de las preocupaciones y de las elaboraciones teóricas de Marx. Además, esta condición de la “caída” no era considerada por Heidegger como una condición “mala y deplorable que, en una etapa más desarrollada de la cultura humana, pudiera quizás ser eliminada”, sino más bien como una característica ontológico-existencial, “un modo existencial de estar-en-el-mundo”.¹³⁸

También Herbert Marcuse, que a diferencia de Heidegger conocía bien la obra de Marx, identificó la alienación con la objetivación en general, no con su manifestación en las relaciones capitalistas de producción. En un ensayo publicado en 1933, sostiene que “el carácter de ‘carga’ del trabajo”¹³⁹ no podía ser atribuido simplemente a “ciertas condiciones en la ejecución del trabajo, o sobre su condicionamiento técnico-social”,¹⁴⁰ sino que se debía considerar como uno de sus rasgos fundamentales:

“Al trabajar, el trabajador está “en la cosa” tanto si está frente a una máquina, como desarrollando un plan técnico, tomando medidas de organización, investigando problemas científicos, o impartiendo enseñanzas, etc. En su hacer, él se deja guiar por la cosa, subordinándose y atándose a su normatividad, incluso cuando domina su objeto (...) En todo caso, el trabajador no está “consigo mismo”, (...) más bien se pone a disposición de lo-otro-que-él, está en ello, en eso-otro; incluso cuando ese hacer llena su propia vida, libremente aceptada. Esta enajenación y alienación de la existencia, (...) es por principio imposible de suprimir.”¹⁴¹

¹³⁸ Martín Heidegger, *Ser y tiempo*. En el prólogo de 1967 a su reeditado libro *Historia y conciencia de clase*, Lukács observó que en Heidegger la alienación se convertía en un concepto políticamente inocuo, que “sublimaba una crítica de la sociedad en un problema puramente filosófico” (Lukács, xxiv). Heidegger también trató de distorsionar el significado del concepto de la alienación de Marx. En su *Carta Sobre el Humanismo* (1946), elogió a Marx porque en él la “alienación alcanza una dimensión esencial de la historia” (Martín Heidegger, “Letter on Humanism”, en *Basic Writings*, Londres: Routledge, 1993, 243), lo cual es una afirmación falsa porque no está presente en ninguno de los escritos de Marx.

¹³⁹ Herbert Marcuse, “*Acerca de los fundamentos filosóficos del concepto científico-económico del trabajo*”, en *Ética de la Revolución*, Madrid: Taurus, 1970, p. 35

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 22

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 35

Para Marcuse, por consiguiente, había una “negatividad esencial del trabajo” que él consideraba que pertenecía a:

“la negatividad enraizada en la entidad de la existencia humana misma”.¹⁴²

La crítica de la alienación deviene, así, una crítica de la tecnología y el trabajo en general. La superación de la alienación sólo se la consideraba posible en el momento del *juego*, momento en el cual el hombre podía alcanzar la libertad que se le negaba en la actividad productiva:

“En un solo lanzamiento de una pelota del jugador, reside un triunfo infinitamente mayor de la libertad del ser humano sobre la objetividad que en la más grande realización de un trabajo técnico”.¹⁴³

En *Eros y Civilización* (1955), Marcuse tomó distancia de la concepción marxiana, de manera similar. Allí afirmó que la emancipación humana sólo podría realizarse mediante la liberación del trabajo y a través de la afirmación de la libido y el juego de las relaciones sociales. Descartaba definitivamente la posibilidad de superar la explotación mediante el nacimiento de una sociedad basada en la propiedad común de los medios de producción, puesto que el trabajo en general, no sólo el trabajo asalariado, era considerado como:

...trabajo que está al servicio de un aparato que ellos [la vasta mayoría de la población] no controlan, que opera como un poder independiente al que los individuos deben someterse si quieren vivir. Y este poder se hace más ajeno conforme la división del trabajo llega a ser más especializada. (...) Trabajan (...) *enajenados* (...). Porque el trabajo enajenado es la ausencia de gratificación, la negación del principio del placer”.¹⁴⁴

La norma cardinal contra la que los seres humanos deberían rebelarse sería el “*principio de actuación*” impuesto por la sociedad. Pues, para Marcuse:

“el conflicto entre la sexualidad y la civilización se despliega con este desarrollo de la dominación. Bajo el dominio del principio de actuación, el cuerpo y la mente son convertidos en instru-

¹⁴² *Ibid.*

¹⁴³ *Ibid.*, p. 18-19.

¹⁴⁴ Herbert Marcuse, *Eros y civilización*, Buenos Aires: Ariel, 1985, p. 54.

mentos del trabajo enajenado; sólo pueden funcionar como tales instrumentos si renuncian a la libertad del sujeto-objeto libidinal que el organismo humano es y desea ser (...) El hombre existe (...) como un instrumento de la actuación enajenada.¹⁴⁵

Por consiguiente, él sostiene que la producción material, aunque fuera organizada en forma justa y racional,

“nunca podrá ser el campo de la libertad y la gratificación. (...) La esfera ajena al trabajo es la que define la libertad y su realización”.¹⁴⁶

La alternativa propuesta por Marcuse era abandonar el mito prometeico tan caro a Marx para llegar a un horizonte dionisiaco: la “liberación de Eros”.¹⁴⁷ A diferencia de Freud, quien había sostenido en *La Civilización y sus Descontentos* (1929) que una organización no represiva de la sociedad implicaría una regresión peligrosa del nivel de civilización alcanzado en las relaciones humanas, Marcuse estaba convencido de que, si la liberación de los instintos tuviera lugar en una “sociedad libre” tecnológicamente avanzada¹⁴⁸ al servicio del hombre, no sólo habría favorecido “un desarrollo del progreso” sino también creado “nuevas y durables relaciones de trabajo”.¹⁴⁹

Pero sus indicaciones sobre cómo debería tomar cuerpo esta nueva sociedad fueron más bien vagas y utópicas. Marcuse terminó promoviendo la oposición al dominio tecnológico en general, por lo cual su crítica de la alienación ya no era más utilizada contra las relaciones capitalistas de producción, y comenzó a desarrollar reflexiones sobre el cambio social tan pesimistas como la de incluir a la clase obrera entre los sujetos que operaban en defensa del sistema.

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 55. Georges Friedmann opinaba igual, y sostenía en *The Anatomy of Work* (New York: Glencoe Press, 1964) que la superación de la alienación sólo era posible luego de la liberación del trabajo.

¹⁴⁶ H. Marcuse, *Eros y civilización*, p. 151.

¹⁴⁷ *Ibid.*, p. 149.

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 190.

¹⁴⁹ *Ibid.*, 149. Cf. la evocación de “una ‘razón libidinal’ que no sólo sea compatible sino que inclusive promueva el progreso hacia formas más altas de libertad civilizada” (186). Sobre este tema cfr. El magistral libro de Harry Braverman, *Lavoro e Capitale Monopolistico*, Einaudi, Torino 1978, en el cual el autor sigue los principios de “la visión marxista que no combate a la ciencia y la tecnología en cuanto tales, sino solo al modo en el cual son reducidas a instrumentos de dominio, con la creación, el mantenimiento y la profundización de un abismo entre las clases sociales” (p. 6).

La descripción de una alienación generalizada, producto de un control social invasivo y de la manipulación de las necesidades, creada por la capacidad de influencia de los medios de comunicación de masas, fue teorizada también por otros dos principales exponentes de la Escuela de Frankfurt, Max Horkheimer y Theodor Adorno. En *Dialéctica del Iluminismo* (1944) afirmaron que:

“la racionalidad técnica es hoy la racionalidad del dominio. Y el carácter forzado (...) de la sociedad alienada de sí misma”.¹⁵⁰

De este modo, habían puesto en evidencia que, en el capitalismo contemporáneo, incluso la esfera del tiempo del ocio, libre y alternativa al trabajo, había sido absorbida en los engranajes de la reproducción del consenso.

Después de la Segunda Guerra Mundial, el concepto de la alienación también llegó al psicoanálisis. Quienes se ocuparon partieron de la teoría de Freud, por la cual, en la sociedad burguesa, el hombre está puesto ante la necesidad de elegir entre la naturaleza y la cultura, y para poder disfrutar la seguridad garantizada por la civilización debe necesariamente renunciar a sus propias pulsiones.¹⁵¹ Algunos psicólogos relacionaron a la alienación con las psicosis que se manifestaban, en algunos individuos como resultado de esta conflictiva elección. Por consiguiente, toda la vasta problemática de la alienación quedaba reducida a un mero fenómeno subjetivo. El autor que más se ocupó de la alienación desde el psicoanálisis fue Erich Fromm. A diferencia de la mayoría de sus colegas, jamás separó sus manifestaciones del contexto histórico capitalista; en verdad, con sus libros *La Sociedad Sana* (1955) y *El Concepto del Hombre en Marx* (1961) se sirvió de este concepto para tratar de construir un puente entre el psicoanálisis y el marxismo. Pero asimismo, Fromm afrontó esta problemática privilegiando siempre el análisis subjetivo, y su concepción de la alienación, a la que resumió como “un modo de experiencia en el que el individuo se percibe a sí mismo como un extraño”,¹⁵² siguió estando muy circunscripta al individuo. Además, su interpretación del concepto en Marx sólo se basó en los *Manuscritos Económico-Filosóficos de 1844* y se caracterizó por una profunda incomprensión de la especificidad y la centralidad del concepto del trabajo alienado en el pensamiento de

¹⁵⁰ Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, *Dialéctica del Iluminismo*, Bs. As., 1944, p. 147.

¹⁵¹ Ver Sigmund Freud, *Civilisation and its Discontents*, Nueva York: Norton, 1962, p. 62 (*La Civilización y sus Descontentos*).

¹⁵² Erich Fromm, *The Sane Society*, Nueva York: Fawcett, 1965, p. 111.

Marx. Esta laguna le impidió dar la debida importancia a la alienación objetiva (la del trabajador en el proceso laboral y respecto al producto de su trabajo) y lo llevó a sostener, precisamente por haber pasado por alto la importancia de las relaciones productivas, posiciones que parecen hasta ingenuas:

“Marx creía que la clase trabajadora era la clase más enajenada (...) No previó la medida en la que la enajenación había de convertirse en la suerte de la gran mayoría de la gente (...) El empleado, el vendedor, el ejecutivo, están actualmente todavía más enajenados que el trabajador manual calificado. El funcionamiento de este último todavía depende de la expresión de ciertas cualidades personales, como la destreza, el desempeño de un trabajo digno de confianza, etc., y no se ve obligado a vender en el contrato su “personalidad”, su sonrisa, sus opiniones.¹⁵³

Entre las principales teorías no marxistas de la alienación hay que mencionar, por último, la asociada con Jean-Paul Sartre y los existencialistas franceses. En la década de 1940, en un período caracterizado por los horrores de la guerra, de la consiguiente crisis de la conciencia y, en el panorama francés, del neohegelianismo de Alexandre Kojève,¹⁵⁴ el fenómeno de la alienación fue considerado como una referencia frecuente, tanto en la filosofía como en la literatura narrativa.¹⁵⁵ Sin embargo, también en estas circunstancias, la concepción de la alienación asume un perfil mucho más genérico que el que expuso Marx. Esa concepción se identificaba con un descontento confuso del hombre en la sociedad, con una separación entre la personalidad humana y el mundo de la experiencia, y, significativamente, como una *condition humaine* no eliminable. Los filósofos existencialistas no proporcionaban un origen social específico para la alienación, sino que la asimilaban con toda “facticidad” (sin duda, el

¹⁵³ Erich Fromm, *El concepto del hombre en Marx*, México D.F. FCE., 1978, p. 67. Esta incompreensión del carácter específico del trabajo alienado aparece en sus textos sobre la alienación en la década de 1960. En un ensayo publicado en 1965 dijo: “Para entender plenamente el fenómeno de la alienación (...) hay que examinar su relación con el narcisismo, la depresión, el fanatismo y la idolatría.” “La aplicación del psicoanálisis humanista a la teoría de Marx”, en Erich Fromm, ed., *Humanismo Socialista*, Bs. As.: Paidós, 1966, p. 266.

¹⁵⁴ Ver Alexandre Kojève, *Lectures on the Phenomenology of Spirit*, Ithaca: Cornell University Press, 1980.

¹⁵⁵ Cfr. Jean-Paul Sartre, *La Náusea*, México DF: Ed. Época, s/f; y Albert Camus, *El Extranjero*,

fracaso de la experiencia soviética favoreció la afirmación de esta posición), concebían la alienación como un sentido genérico de la alteridad humana. En 1955, Jean Hippolyte expuso esta posición en una de las obras más significativas de esta tendencia filosófica: *Ensayos Sobre Marx y Hegel*, del siguiente modo:

[la alienación] no parece ser reducible solamente al concepto de la alienación del hombre bajo el capitalismo, tal como la comprende Marx. Esta última sólo es un caso particular de un problema más universal de la autoconciencia humana que, no pudiendo autoconcebirse como un *cogito* aislado, sólo puede auto-reconocerse en un mundo que construye, en los otros yoes que reconoce y por quienes es ocasionalmente enajenado. Pero esta forma de autodescubrimiento a través del Otro, esta objetivación, siempre es más o menos una alienación, *una pérdida del yo y simultáneamente un autodescubrimiento*. De esta manera la objetivación y la alienación son inseparables, y su unión es simplemente la expresión de una tensión dialéctica observada en el mismo movimiento de la historia.¹⁵⁶

Marx había contribuido a desarrollar una crítica del sometimiento humano, basada en el antagonismo con las relaciones capitalistas de producción. Los existencialistas, en cambio, siguieron una trayectoria opuesta, tratando de reabsorber el pensamiento de Marx, a través de aquellas partes de su obra juvenil que podían resultar más útiles para sus propias tesis, en una discusión sin una crítica histórica específica¹⁵⁷ y a veces meramente filosófica.

IV. El debate sobre el concepto de alienación en los escritos juveniles de Marx

En la discusión sobre la alienación que se desarrolló en Francia, se recurrió frecuentemente a la teoría de Marx. Sin embargo, en este debate, a menudo sólo se examinaban a los *Manuscritos Económico-Filosóficos de 1844*. Ni siquiera se ponían en consideración los fragmentos de *El Capital* sobre los que Lukács había construido su teoría de la reificación en los años veinte. Más aún, a algunas frases

¹⁵⁶ Jean Hyppolite, *Studies on Marx and Hegel*, Nueva York/Londres: Basic Books, 1969, p. 88.

¹⁵⁷ Cf. István Mészáros, *Marx's Theory of Alienation*, Londres: Merlin Press, 1970, p. 241.

de los *Manuscritos de 1844* se las separaba completamente de su contexto y eran transformadas en citas sensacionalistas que supuestamente se destinaban a demostrar la existencia de un “nuevo Marx” radicalmente diferente de lo que hasta entonces se conocía, saturado de filosofía y exento del determinismo económico que atribuían algunos críticos a *El Capital* (a menudo, sin haberlo leído). Aunque también respetaban al manuscrito de 1844, los existencialistas franceses privilegiaron exageradamente al concepto de la auto-alienación (*Selbstentfremdung*), o sea el fenómeno de la alienación del trabajador respecto del género humano y de otros como él, un fenómeno que Marx había tratado en sus escritos juveniles, pero siempre en relación con la alienación objetiva.

El mismo error, pero más flagrante, lo cometió una exponente del primer plano del pensamiento filosófico-político de posguerra, Hannah Arendt. En *La Condición Humana* (1958), construyó su interpretación del concepto de la alienación en Marx sólo en base a los *Manuscritos Económico-Filosóficos de 1844*, y además, privilegiando, entre las tantas tipologías de la alienación que indicaba Marx, exclusivamente la subjetiva. Esto le permitía afirmar:

(...) la expropiación y la alienación del mundo coinciden, y la época moderna, en contra de las intenciones de los personajes de la obra, comenzó a alienar del mundo a ciertos estratos de la población. (...) La alienación del mundo, y no la propia alienación, como creía Marx, ha sido la marca de contraste de la edad moderna.¹⁵⁸

Una demostración de su escasa familiaridad con las obras de la madurez de Marx es el hecho de que al señalar que Marx “no desconocía por completo las implicancias de la alienación del mundo en la economía capitalista”, se refería sólo a unas pocas líneas en su muy temprano artículo, “*Los debates sobre la Ley acerca del robo de leña*” (1842), y no a las decenas de páginas, mucho más importantes, contenidas en *El Capital* y en los manuscritos preparatorios que precedieron a este libro. Y su sorprendente conclusión fue que:

¹⁵⁸ Hannah Arendt, *La Condición Humana*, Bs. As.: Paidós, 2009, pp. 282-283

“esas ocasionales consideraciones desempeñan un papel menor en su obra, que permaneció firmemente enraizada en el extremo subjetivismo de la época moderna”.¹⁵⁹

¿Dónde y de qué modo Marx había privilegiado la “autoalienación” en sus análisis de la sociedad capitalista? Esta cuestión sigue siendo un misterio que Arendt jamás dilucidó en sus textos.

En la década de 1960, la exégesis de la teoría de la alienación en los *Manuscritos Económico-Filosóficos de 1844* se convirtió en una de las principales manzanas de la discordia en la interpretación general de la obra de Marx. Es en este período que se concibe la distinción entre dos presuntos Marx: el “joven Marx” y el “Marx maduro”. Esta oposición arbitraria y artificial era alentada por quienes preferían al Marx de las primeras obras filosóficas y por quienes opinaban que el único Marx verdadero era el Marx de *El Capital* (entre ellos Louis Althusser y los académicos rusos). Mientras que los primeros consideraban a la teoría de la alienación en los *Manuscritos Económico-Filosóficos de 1844* como la parte más importante de la crítica social de Marx, los últimos exhibían una verdadera “fobia a la alienación” y al principio trataron de minimizar su relevancia,¹⁶⁰ o, cuando esta estrategia no fue más posible, descartaron todo el tema de la alienación como “un pecado de juventud, un residuo de hegelianismo”¹⁶¹ posteriormente abandonado por Marx. Los primeros omitieron el hecho de que la concepción de la alienación contenida en los *Manuscritos de 1844* había sido escrita por un autor de 26 años, que recién emprendía sus estudios principales; los segundos en cambio se negaron a reconocer la importancia de la teoría de la alienación en Marx, aún cuando la publicación de nuevos textos inéditos evidenció que él jamás había dejado de ocuparse de ella en el curso de su vida y que esta teoría, aun con modificaciones, había conservado un lugar relevante en las principales etapas de la elaboración de su pensamiento.

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 350.

¹⁶⁰ Los directores del Instituto de Marxismo-Leninismo en Berlín hasta se las ingenieron para excluir a los *Manuscritos de 1844* de los tomos numerados de los canónicos *Marx-Engels Werke*, relegándolos a un tomo complementario con un tiraje más pequeño.

¹⁶¹ A. Schaff, *Alienation as a social Phenomenon*, Oxford: Pergamon Press, 1980, p. 21.

Sostener, como decían muchos, que la teoría de la alienación contenida en los *Manuscritos de 1844* fuese el tema central del pensamiento de Marx es una falsedad que indica solamente la escasa familiaridad con su obra por parte de los que defienden esta tesis.¹⁶² Por el otro lado, cuando Marx volvió a ser el autor más discutido y citado en la literatura filosófica mundial, precisamente por sus páginas inéditas relativas a la alienación, el silencio de la Unión Soviética sobre esta temática, y sobre las controversias asociadas con él, ofrece un ejemplo de la utilización instrumental que se hizo de sus escritos en ese país. Pues la existencia de la alienación en la Unión Soviética y sus satélites fue simplemente negada, y a todos los textos que trataban esta problemática se los consideraba sospechosos. Según Henri Lefebvre:

“en la sociedad soviética, *ya no debía, ya no podía haber una cuestión de alienación*. El concepto debía desaparecer, por orden superior, por razones de estado”.¹⁶³

En consecuencia, hasta los años setenta, fueron muy pocos los autores que, en el llamado “campo socialista” escribieron sobre las obras en cuestión. En fin, también algunos escritores occidentales consagrados subestimaron la complejidad del fenómeno. Es el caso de Lucien Goldmann, que se ilusiona sobre la posible superación de la alienación en las condiciones económico-sociales de la época, y en sus *Recherches dialectiques* (1959) sostuvo que podría desaparecer, o revertirse, gracias al mero efecto de la planificación. “La reificación es en realidad un fenómeno estrechamente ligado a la ausencia de planificación y con la producción para el mercado”; el socialismo soviético en el Este y las políticas keynesianas en Occidente traerían “el resultado de una supresión de la reificación en el primer caso, y un debilitamiento progresivo en el segundo”.¹⁶⁴ La historia ha mostrado la falacia de sus pronósticos.

¹⁶² Cf. Daniel Bell, “*The Rediscovery of Alienation: Some notes along the quest for the historical Marx*”, *Journal of Philosophy*, Vol. LVI, 24 (noviembre 1959), pp. 933-952, que concluye: “leer este concepto como el tema central de Marx sólo es aumentar más el mito.” (p. 935).

¹⁶³ Henri Lefebvre, *Obras*, T. I. *Crítica de la vida cotidiana*, Bs. As: 1967, p. 236.

¹⁶⁴ Lucien Goldmann, *Recherches dialectiques*, Paris: Gallimard, 1959, p. 101.

V. El irresistible encanto de la teoría de la alienación

A partir de los años sesenta estalló una verdadera moda relativa a la teoría de la alienación y, en todo el mundo aparecieron cientos de libros y artículos sobre el tema. Fue la época de la alienación *tout court*. Autores diversos entre sí por su formación política y competencia disciplinaria atribuyeron la causa de este fenómeno a la mercantilización, a la excesiva especialización del trabajo, a la anomia, a la burocratización, al conformismo, al consumismo, a la pérdida de un sentido del yo, que se manifiestan en la relación con las nuevas tecnologías, e incluso al aislamiento del individuo, a la apatía, la marginalización social o étnica, y a la contaminación ambiental.

El concepto de la alienación parecía reflejar a la perfección el espíritu de la época, y constituir también el terreno del encuentro, en la elaboración de la crítica a la sociedad capitalista, entre el marxismo filosófico y antisoviético y el catolicismo más democrático y progresista. Sin embargo, la popularidad del concepto, y su aplicación indiscriminada, crearon una profunda ambigüedad terminológica.¹⁶⁵ De este modo, en el curso de pocos años, la alienación se convirtió en una fórmula vacía que englobaba todas las manifestaciones de la infelicidad humana, y la enorme ampliación de sus nociones generó la convicción de la existencia de un fenómeno tan extendido que parecería ser inmodificable.¹⁶⁶ Con el libro de Guy Debord, *La Sociedad del Espectáculo*, que luego de su aparición en 1967, pronto se convirtió en un verdadero manifiesto de crítica social para la generación de estudiantes que se rebelaban contra el sistema, la teoría de la alienación se enlazó con la crítica a la producción inmaterial. Recuperando las tesis de Horkheimer y Adorno, según las cuales en la sociedad contemporánea hasta el entretenimiento estaba siendo subsumido en la esfera de la producción del consenso con el orden social existente.

¹⁶⁵ De este modo, Richard Schacht (*Alienation*, Garden City: Doubleday, 1970) señaló que “casi no hay ni un aspecto de la vida contemporánea que no haya sido discutido en relación con la ‘alienación’ (lix), mientras Peter C. Ludz (“Alienation as a Concept in the Social Sciences”, reimpresso en Félix Geyer y David Schweitzer, eds., *Theories of Alienation*, Leiden: Martinus Nijhoff, 1976), comentaban que la “popularidad del concepto sirve para incrementar la ambigüedad terminológica existente.” (p. 3).

¹⁶⁶ Cf. David Schweitzer, “*Alienation, De-alienation, and Change: A critical overview of current perspectives in Philosophy and the social sciences*”, en Giora Shoham, ed., *Alienation and Anomie Revisited*, Tel Aviv: Ramot, 1982, para quien “el significado mismo de alienación frecuentemente está diluido hasta el punto de una virtual falta de sentido.” (p. 57).

Debord afirmó que en las presentes circunstancias el no-trabajo ya no podía ser considerado como una esfera diferente de la actividad productiva:

Mientras que en la fase primitiva de la acumulación capitalista “la economía política no ve en el proletariado sino al obrero” que debe recibir el mínimo indispensable para la conservación de su fuerza de trabajo, sin considerarlo jamás “en su ocio, en su humanidad”, esta posición de las ideas de la clase dominante se invierte tan pronto como el grado de abundancia alcanzado en la producción de mercancías exige una colaboración adicional del obrero. Este obrero redimido de repente del total desprecio que le notifican claramente todas las modalidades de organización y vigilancia de la producción, fuera de ésta se encuentra cada día tratado aparentemente como una persona importante, con solícita cortesía, bajo el disfraz de consumidor. Entonces el *humanismo de la mercancía* tiene en cuenta “el ocio y la humanidad” del trabajador, simplemente porque ahora la economía política ahora puede y debe dominar esas esferas.¹⁶⁷

Para Debord, si el dominio de la economía sobre la vida social inicialmente se había manifestado mediante una “degradación del ser en el tener”, en la “fase presente” se verificaba un “deslizamiento generalizado del tener hacia el parecer”.¹⁶⁸ Tales reflexiones lo impulsaron a cuestionar en el centro de su análisis al mundo del espectáculo: “En la sociedad el espectáculo corresponde a una fabricación concreta de la alienación”,¹⁶⁹ el fenómeno mediante el cual “el principio del fetichismo de la mercancía (...) se cumple de un modo absoluto”.¹⁷⁰ En estas circunstancias, la alienación se afirmaba a tal punto de convertirse incluso en una experiencia entusiasmante para los individuos, los cuales, dispuestos por este nuevo opio del pueblo al consumo y a “reconocerse en las imágenes dominantes”,¹⁷¹ se alejaban siempre más, al mismo tiempo, de sus propios deseos y existencia real:

¹⁶⁷ Guy Debord, *La sociedad del espectáculo*, Rosario: Kolectivo Ed. “Último Recurso”, 2007, p. 43

¹⁶⁸ *Ibid.*, 28

¹⁶⁹ *Ibid.*, 34

¹⁷⁰ *Ibid.*, 37

¹⁷¹ *Ibid.*, 33

“El espectáculo señala el momento en que la mercancía ha alcanzado la ocupación total de la vida social (...) la producción económica moderna extiende su dictadura extensiva e intensamente (...) En este punto de la “segunda revolución industrial”, el consumo alienado se convierte para las masas, en un deber añadido a la producción alienada.¹⁷²

Siguiendo a Debord, Jean Baudrillard también utilizó el concepto de alienación para interpretar críticamente las mutaciones sociales que intervinieron con el capitalismo maduro. En *La Sociedad de Consumo* (1970), identificó en el consumo al factor primario de la sociedad moderna, tomando así distancia de la concepción marxiana, anclada en la centralidad de la producción. Según Baudrillard, la “era del consumo”, en la que la publicidad y las encuestas de opinión creaban necesidades ficticias y consensos masivos, se convertía también en “la era de la alienación radical”.

La lógica de la mercancía se ha generalizado y hoy gobierna, no sólo al proceso del trabajo y los productos materiales, sino también la cultura en su conjunto, la sexualidad, las relaciones humanas, hasta las fantasías y las pulsiones individuales (...) Todo se vuelve *espectáculo*, es decir, todo se presenta, se evoca, se orquesta en imágenes, en signos, en modelos consumibles.¹⁷³

Sin embargo, sus conclusiones políticas eran más bien confusas y pesimistas. Frente a una gran etapa de fermento social, él acusó a “los contestatarios del mayo francés” de haber caído en la trampa de “súper-reificar los objetos y el consumo dándoles un valor diabólico”; y criticó a “todos los discursos sobre la ‘alienación’, todo el escarnio del pop y el anti-arte”, por haber creado una “acusación que es parte del mito, de un mito que completan entonando el contracanto en la liturgia formal del Objeto”.¹⁷⁴

Así pues, alejado del marxismo, que veía en la clase obrera el sujeto social de referencia para cambiar el mundo, finalizó su libro con una apelación mesiánica, tan genérica cuanto efímera:

“Habrá que esperar las irrupciones brutales y las disgregaciones súbitas que, de manera tan imprevisible pero segura, como las de mayo de 1968, terminen por desbaratar esta misa blanca”.¹⁷⁵

¹⁷² *Ibid.*, 39

¹⁷³ Jean Baudrillard, *La Sociedad de Consumo*, Madrid: Siglo XXI, 2009, pp. 244-245.

¹⁷⁴ *Ibid.*, pp. 250-251

¹⁷⁵ *Ibid.*, p. 251

VI. La teoría de la alienación en la sociología norteamericana

En la década de 1950, el concepto de la alienación también ingresó en el vocabulario de la sociología norteamericana. Pero el enfoque sobre el tema fue completamente diferente respecto al prevaleciente en Europa. De hecho, en la sociología convencional se volvió a tratar la alienación como una problemática inherente al ser humano individual, no a las relaciones sociales,¹⁷⁶ y se dirigió la búsqueda de soluciones para su superación hacia la capacidad de adaptación de los individuos al orden existente, y no hacia las prácticas colectivas para cambiar la sociedad.¹⁷⁷

También en esta disciplina reinó por largo tiempo una profunda incertidumbre acerca de una definición clara y compartida. Algunos autores evaluaron este fenómeno como un proceso positivo, porque era un medio de expresión de la creatividad del hombre e inherente a la condición humana en general.¹⁷⁸ Otra característica difundida entre los sociólogos estadounidenses fue la de considerar a la alienación como algo que surgía de la escisión entre el individuo y la sociedad.¹⁷⁹ Por ejemplo, Seymour Melman identificó la alienación en la separación entre la formulación y la ejecución de las decisiones, y la consideró como un fenómeno que afectaba tanto a los obreros como a los gerentes.¹⁸⁰ En el artículo *“Una Medida de la Alienación”* (1957), que inauguró un debate sobre el concepto en la *American Sociological Review*, Gwynn Nettler empleó el instrumento de la encuesta en el intento de establecer una definición. Pero en una forma muy distante de la tradición de la rigurosa investigación sobre las condiciones laborales realizadas en el movimiento obrero, su formulación del cuestionario pareció inspirarse más en los cánones macartistas de esa época que en los cánones de la investigación científica.¹⁸¹

¹⁷⁶ Ver por ejemplo John Clark, “Measuring alienation within a social system”, *American Sociological Review*, vol. 24, n.º 6 (diciembre 1959), pp. 849-852.

¹⁷⁷ Ver Schweitzer, *“Alienation, De-alienation, and Change”* (nota 40), pp. 36-37.

¹⁷⁸ Un buen ejemplo de esta posición es “The Inevitability of Alienation”, de Walter Kaufman, que era su introducción al libro citado previamente, *Alienation* de Schacht. Para Kaufman, “la vida sin alienación casi no merece ser vivida; lo que importa es incrementar la capacidad de los hombres para hacer frente a la alienación.

¹⁷⁹ Schacht, *Alienation*, p. 155.

¹⁸⁰ Seymour Melman, *Decision-making and Productivity*, Oxford: Basil Blackwell, 1958, pp. 18, 165-166.

¹⁸¹ Entre las preguntas formuladas por el autor a una muestra de sujetos considerados como inclinados a la “orientación alienada”, aparecían las siguientes preguntas: “¿Le gusta ver la televisión? ¿Qué piensa del nuevo modelo de los automóviles americanos? ¿Lee *Reader’s Digest*? (...) ¿Participa de buen grado en actividades religiosas? ¿Le interesan los deportes nacionales (fútbol, béisbol)? (“A Measure of Alienación”, *American*

Nettler, de hecho, representando a las personas alienadas como sujetos guiados por:

“un coherente mantenimiento de una actitud hostil e impopular contra la familia, los medios de comunicación de masas, los gustos masivos, la actualidad, la educación popular, la religión tradicional y la visión teleológica de la vida, el nacionalismo y el sistema electoral”.¹⁸²

Identificó la alienación con el rechazo de los principios conservadores de la sociedad estadounidense.

La pobreza conceptual presente en el panorama sociológico norteamericano cambió luego de la publicación del ensayo de Melvin Seeman “*Sobre el Significado de la Alienación*” (1959). En este breve artículo, que pronto se convirtió en una referencia obligada para todos los estudiosos de la alienación, catalogó aquellos que él consideraba que eran sus cinco formas principales: la falta de poder, la falta de significado (o sea, la dificultad del individuo para comprender los acontecimientos en los que está insertado), la carencia de normas, el aislamiento y el extrañamiento de sí mismo.¹⁸³

Este listado muestra cómo también Seeman consideraba la alienación bajo un perfil principalmente subjetivo.

Robert Blauner, en su libro *Alienation and Freedom* (1964), expuso el mismo punto de vista. El autor definió la alienación como “una cualidad de la experiencia personal que resulta de tipos específicos de

Sociological Review, vol. 22, n.º 6 (diciembre 1957), (p. 675). Nettler está convencido de que una respuesta negativa a tales preguntas constituye una prueba de alienación; y en otra parte agregaba: “que debe haber pocas dudas sobre el hecho de que esta encuesta [y sus preguntas] mide una dimensión de la alienación de nuestra sociedad.”

¹⁸² *Ibid.*, p. 674. Para demostrar su opinión, Nettler señaló que “a la pregunta, ‘¿le gustaría vivir bajo una forma de gobierno diferente a la actual?’, todos han respondido en una forma posibilista y ninguno con rechazo abierto” (p. 674). También llegó a afirmar en la conclusión de su ensayo “que la alienación [era] correlativa con la creatividad. Se formula como hipótesis que los científicos y los artistas (...) son individuos alienados (...) que la alienación está relacionada con el altruismo [y] que su enajenación conduce al comportamiento criminal” (pp. 676-677).

¹⁸³ Melvin Seeman, “On the Meaning of Alienation”, *American Sociological Review*, vol. 24 n.º 6 (diciembre 1959), pp. 783-791. En 1972 agregó a la lista un sexto tipo: “la alienación cultural”. (Ver Melvin Seeman, “Alienation and Engagement” en Angus Campbell y Philip E. Converse, eds., *The Human Meaning of Social Change*, Nueva York: Russell Sage, 1972, pp. 467-527).

configuraciones sociales”,¹⁸⁴ y también hizo pródigos esfuerzos en su investigación, que lo condujo a rastrear las causas en “el proceso del trabajo en las organizaciones gigantescas y burocracias impersonales que saturan a todas las sociedades industriales”.¹⁸⁵

En el ámbito de la sociología norteamericana, por consiguiente, la alienación fue concebida como una manifestación relativa al sistema de producción industrial, prescindiendo de si éste era capitalista o socialista, y como una problemática inherente sobre todo a la conciencia humana.¹⁸⁶ Este enfoque finalizó colocando en los márgenes, o incluso excluyendo, al análisis de los factores histórico-sociales que determinan la alienación, produciendo una especie de hiper-psicologización del análisis de este concepto, que fue asumida también en esta disciplina, además de en la psicología. Es decir, ya no consideraba más que la alienación era una cuestión social, sino que era una patología individual cuya solución sólo incumbía a cada individuo.¹⁸⁷ Mientras que en la tradición marxista el *concepto* de *alienación* representaba uno de los conceptos más incisivos del modo capitalista de producción, en la sociología estadounidense sufrió un *proceso de institucionalización y terminó siendo* considerado como un fenómeno relativo a *la falta de adaptación de los individuos a las normas sociales*. De igual modo, el concepto de alienación perdió el carácter normativo que había tenido en la filosofía (aún para autores que pensaban a la alienación como un horizonte insuperable) y se transformó en un concepto no evaluativo, al cual se le había despojado el contenido crítico originario.¹⁸⁸

Otro efecto de esta metamorfosis de la alienación fue su empobrecimiento teórico. De un fenómeno global, relativo a la condición laboral, social e intelectual del hombre, fue reducido a una categoría limitada, parcializada en función de las investigaciones académicas.¹⁸⁹

¹⁸⁴ Robert Blauner, *Alienation and Freedom*, Chicago: University of Chicago Press, 1964, p. 15.

¹⁸⁵ *Ibid.*, p. 3.

¹⁸⁶ Cf. Walter R. Heinz, eds., “Changes in the Methodology of Alienation Research”, en Felix Geyer y Walter R. Heinz, eds., *Alienation, Society and the Individual*, New Brunswick/Londres: Transaction, 1992, p. 217.

¹⁸⁷ Ver Felix Geyer y David Schweitzer, “Introduction”, en idem, eds., *Theories of Alienation* (nota 39), XXI-XXII, y Felix Geyer, “A General Systems Approach to Psychiatric and Sociological De-alienation”, en Giora Shoham, ed. (nota 40), p. 141.

¹⁸⁸ Ver Geyer y Schweitzer, “Introduction”, XX-XXI.

¹⁸⁹ David Schweitzer, “Fetishization of Alienation: Unpacking a Problem of Science, Knowledge, and Reified Practices in the Workplace”, en Felix Geyer, ed., *Alienation, Ethnicity, and Postmodernism*, Westport/Londres: Greenwood Press, 1996, p. 23.

Los sociólogos estadounidenses afirmaron que esta elección metodológica permitiría liberar la investigación de la alienación de sus *connotaciones políticas* y conferirle una *objetividad científica*. En realidad, este presunto giro apolítico tenía fuertes y evidentes *implicancias ideológicas*, pues tras la bandera de la desideologización y la presunta neutralidad de los valores se ocultaba el apoyo a los valores y al orden social dominante.

La diferencia entre la concepción marxista de la alienación y la de los sociólogos estadounidenses no consistía, por consiguiente, en el hecho de que la primera era política y la segunda era científica, sino al contrario, que los teóricos marxistas sostenían valores completamente diferentes a los valores hegemónicos, mientras que los sociólogos estadounidenses sostenían los valores del orden social existente, hábilmente disfrazados como valores eternos del género humano.¹⁹⁰ En la sociología, por lo tanto, el concepto de alienación sufrió una verdadera distorsión y ha llegado a ser utilizado por los defensores de aquellas mismas clases sociales contra las que dicho concepto había sido dirigido durante tanto tiempo.¹⁹¹

VII. La alienación en *El Capital* y en sus manuscritos preparatorios

Los escritos de Marx tuvieron, obviamente, un rol fundamental para quienes intentaban oponerse a la tendencia, manifestada en el ámbito de las ciencias sociales, de cambiar el sentido del concepto de la alienación. La atención puesta en la teoría de la alienación en Marx, inicialmente centrada en sus *Manuscritos Económico-Filosóficos de 1844*, se desplazó, luego de la publicación de inéditos posteriores, sobre los nuevos textos y con eso fue posible reconstruir desarrollo de sus elaboraciones, de los escritos juveniles a *El Capital*.

¹⁹⁰ Cf. John Horton, "The Dehumanization of Anomie and Alienation: a problem in the ideology of sociology", *The British Journal of Sociology*, vol. XV, N° 4 (1964), 283-300, y David Schweitzer, "Fetishization of Alienation", p. 23.

¹⁹¹ Ver Horton, "Dehumanization". Esta tesis la defiende orgullosamente Irving Louis Horowitz en "The Strange Career of Alienation: how a concept is transformed without permission of its founders", en Felix Geyer, ed. (nota 63), pp. 17-19. Según Horowitz, "la alienación ahora es parte de la tradición en las ciencias sociales, en vez de una protesta social. Este cambio surgió cuando tuvimos una mayor comprensión de que los términos como *estar alienado* están tan cargados de valor como *estar integrado*. El concepto de alienación entonces "fue envuelto con conceptos de la condición humana; (...) una fuerza positiva más que una fuerza negativa. Más que considerar a la alienación como estructurada por la "enajenación" de la naturaleza esencial de un ser humano, como resultado de un cruel conjunto de exigencias industrial-capitalistas la alienación se convierte en un derecho inalienable, una fuente de energía creativa para algunos y una expresión excentricidad personal para otros". p. 18.

En la segunda mitad de la década de 1840, Marx no utilizó tan frecuentemente la palabra “alienación”. Con excepción de *La Sagrada Familia* (1845), escrito con la colaboración de Engels, donde el término fue utilizado en algunos pasajes polémicos sobre algunos exponentes de la izquierda hegeliana, referencias a este concepto se encuentran solamente en un largo fragmento de *La Ideología Alemana* (1845-1846), también escrito en conjunto con Engels:

“La división del trabajo nos brinda ya el primer ejemplo de cómo (...) los actos propios del hombre se erigen ante él en un poder ajeno y hostil, que lo sojuzga, en vez de ser él quien los domine. (...) Esta plasmación de las actividades sociales, esta consolidación de nuestros propios productos en un poder material erigido sobre nosotros, sustraído a nuestro control, que levanta una barrera ante nuestra expectativa y destruye nuestros cálculos, es uno de los momentos fundamentales que se destacan en todo el desarrollo histórico anterior. (...) El poder social, es decir, la fuerza de producción multiplicada, que nace por obra de la cooperación de los diferentes individuos bajo la acción de la división del trabajo, se les aparece a estos individuos, por no tratarse de una cooperación voluntaria, sino natural, no como un poder propio, asociado, sino como un poder ajeno, situado al margen de ellos, que no saben de dónde procede ni a dónde se dirige y que, por tanto, no pueden ya dominar, sino que recorre, por el contrario, una serie de fases y etapas de desarrollo peculiar e independiente de la voluntad y los actos de los hombres y que incluso dirige esta voluntad y estos actos. Con esta “*enajenación*”, para expresarnos en términos comprensibles para los filósofos, sólo puede acabarse partiendo de dos premisas *prácticas*. Para que se convierta en un poder “insoportable”, es decir en un poder contra el que hay que sublevarse, es necesario que engendre a una masa de la humanidad como absolutamente “desposeída” y, a la par con ello, en contradicción con un mundo existente de riquezas y de cultura, lo que presupone, en ambos casos, un incremento de la fuerza productiva, un alto grado de su desarrollo”.¹⁹²

¹⁹² Marx y Engels, *La Ideología Alemana*, (Montevideo: Pueblos Unidos, 1959, pp. 33-35.

Abandonado por sus autores el proyecto de publicar este último libro, posteriormente, en *Trabajo Asalariado y Capital*, que era una colección de artículos redactados en base a los apuntes utilizados para una serie de conferencias que dio a la *Liga de Trabajadores Alemanes en Bruselas* en 1847, y fue enviado a la imprenta en 1849, Marx vuelve a exponer la *teoría de la alienación*, pero al no poder dirigirse al movimiento obrero con un concepto que habría parecido demasiado abstracto, decidió no utilizar esta palabra. Escribió que el trabajo asalariado no entraba en la “*actividad vital*” del obrero, sino que representaba, más bien, un momento de “*sacrificio de su vida*”. La fuerza de trabajo es una *mercancía* que el obrero está forzado a vender “para poder vivir”, y “el producto de su actividad no [era] el propósito de su actividad”:¹⁹³

“...para el obrero que teje, hila, taladra, tornea, construye, cava, machaca piedras, carga, etc., por espacio de doce horas al día, ¿son estas doce horas de tejer, hilar, taladrar, tornear, construir, cavar y machacar piedras la manifestación de su vida, su vida misma? Al contrario, para él la vida comienza allí donde terminan estas actividades, en la mesa de su casa, en el banco de la taberna, en la cama. Las doce horas de trabajo no tienen para él sentido alguno en cuanto a tejer, hilar, taladrar, etc., sino solamente como medio para *ganar* el dinero que le permite sentarse a la mesa o en el banco de la taberna y meterse en la cama. Si el gusano de seda hilase para ganarse el sustento como oruga, sería el auténtico obrero asalariado.”¹⁹⁴

En la obra de Marx no hubo más referencias a la teoría de la alienación hasta fines de la década de 1850. Luego de la derrota de las revoluciones de 1848, fue forzado a exiliarse en Londres y durante este período, para concentrar todas sus energías en el estudio de la economía política, con la excepción de algunos trabajos breves de carácter histórico,¹⁹⁵ no publicó ningún libro. Cuando comenzó a escribir nuevamente sobre economía, sin embargo, en los *Elementos Fundamentales para la Crítica de la Economía Política* (mejor conocidos como *Grundrisse*), Marx volvió a utilizar repetidamente el

¹⁹³ Karl Marx, *Trabajo asalariado y capital*, Bs. As.: Anteo, 1987, p. 26.

¹⁹⁴ *Ibid.*, pp. 26-27.

¹⁹⁵ *El Dieciocho Brumario de Luis Bonaparte, Revelaciones Concernientes al Juicio Comunista de Colonia, y Revelaciones sobre la Historia Diplomática Secreta del Siglo XVIII.*

concepto de alienación. Este texto recordaba, de muchas maneras, lo que se había expuesto en los *Manuscritos Económico-Filosóficos de 1844*, aunque, gracias a los estudios realizados mientras tanto, su análisis resultó ser mucho más profundo:

“El carácter social de la actividad, así como la forma social del producto y la participación del individuo en la producción, se presentan aquí como algo ajeno y con carácter de cosa frente a los individuos; no como su estar recíprocamente relacionados, sino como su estar subordinados a relaciones que subsisten independientemente de ellos y nacen del choque de los individuos recíprocamente indiferentes. El intercambio general de las actividades y de los productos, que se ha convertido en condición de vida para cada individuo particular y es su conexión recíproca [con los otros], se presenta ante ellos mismos como algo ajeno, independiente, como una cosa. En el valor de cambio el vínculo social entre las personas se transforma en relación social entre cosas; la capacidad personal, en una capacidad de las cosas.”¹⁹⁶

En los *Grundrisse*, por consiguiente, la descripción de la alienación, adquiere un mayor espesor respecto de la realizada en los escritos juveniles, porque se enriquece con la comprensión de importantes categorías económicas y por un análisis social más riguroso. Junto al vínculo entre la alienación y el valor de cambio, entre los pasajes más brillantes que delinearon la característica de este fenómeno de la sociedad moderna figuran aquellos en los que la alienación fue puesta en relación con la contraposición entre el capital y la “fuerza viva del trabajo”:

“Las condiciones objetivas del trabajo vivo se presentan como valores *disociados*, *autónomos*, frente a la capacidad viva de trabajo como existencia subjetiva; (...) las condiciones objetivas de la capacidad viva de trabajo están presupuestas como existencia autónoma frente a ella, como la objetividad de un sujeto diferenciado de la capacidad viva de trabajo y contrapuesto autónomamente a ella; la reproducción y *valorización*, esto es, la ampliación de estas *condiciones objetivas*, es al mismo tiempo, pues, la reproducción y producción nueva de esas condiciones como sujeto de la riqueza, extraño, indiferente, ante la capacidad

¹⁹⁶ Karl Marx, *Elementos Fundamentales para la Crítica de la Economía Política (borrador) 1857-1858*, Bs. As.: Siglo XXI, 1973, pp. 84-85.

de trabajo y contrapuesto a ella de manera autónoma. Lo que se reproduce y se produce de manera nueva no es sólo la *existencia* de estas condiciones objetivas del trabajo vivo, sino *su existencia como valores autónomos, esto es, pertenecientes a un sujeto extraño, contrapuestos a esa capacidad viva de trabajo*. Las condiciones objetivas del trabajo adquieren una existencia subjetiva frente a la capacidad viva de trabajo: del capital nace el capitalista”.¹⁹⁷

Los *Grundrisse* no fueron el único texto de la madurez de Marx en el cual la descripción de la problemática de la alienación se repite con frecuencia. Cinco años después de su redacción, de hecho, ella retornó en *El Capital, Libro 1, Capítulo VI, inédito* (1863-1864) (también conocido como los “Resultados del proceso inmediato de producción”), manuscrito en el cual el análisis económico y el análisis político de la alienación fueron puestos en una mayor relación entre ellos:

“La dominación del capitalista sobre el obrero es por consiguiente la de la cosa sobre el hombre, la del trabajo muerto sobre el trabajo vivo, la del producto sobre el productor”.¹⁹⁸

En estos proyectos preparatorios de *El capital*, Marx pone en evidencia que en la sociedad capitalista, mediante “la transposición de las fuerzas productivas sociales del trabajo en las propiedades objetivas del capital”,¹⁹⁹ se realiza una auténtica “personificación de las cosas y reificación de las personas,” o se crea la apariencia vigente de que:

“los *medios de producción, las condiciones objetivas de trabajo, no aparecen subsumidos en el obrero, sino éste en ellas*”.²⁰⁰

En realidad, en su opinión:

El capital no es una cosa, al igual que el dinero no lo es. En el capital, como en el dinero, determinadas *relaciones de producción entre personas* se presentan como *relaciones entre cosas* y personas o determinadas relaciones sociales aparecen como *cualidades sociales* que ciertas cosas tienen *por naturaleza*. Sin *trabajo asalariado*, ninguna producción de plusvalía, ya que los individuos se enfrentan como personas libres; sin producción de

¹⁹⁷ *Ibid.*, p. 423

¹⁹⁸ Karl Marx, *Libro I, Capítulo VI inédito - Resultados del Proceso Inmediato de Producción del Capital*. México: Siglo XXI, 1990, p. 20.

¹⁹⁹ *Ibid.*, p. 101

²⁰⁰ *Ibid.*, p. 96

plusvalía, ninguna producción capitalista, ¡y por ende ningún capital y ningún capitalista! Capital y trabajo asalariado (así denominamos el trabajo del obrero que vende su propia capacidad laboral) no expresan otra cosa que dos factores de la misma relación. El dinero no puede transmutarse en capital si no se intercambia por capacidad de trabajo, en cuanto mercancía vendida por el propio obrero. Por lo demás, el trabajo sólo puede aparecer como trabajo asalariado cuando sus *propias* condiciones objetivas se le enfrentan como poderes egoístas, propiedad ajena, valor que es para sí y aferrado a sí mismo, en suma: como capital. Por lo tanto, si el capital, conforme a su aspecto material, o al valor de uso en el que existe, sólo puede consistir en las condiciones objetivas del trabajo mismo, con arreglo a su aspecto formal estas condiciones objetivas deben contraponerse como poderes *ajenos, autónomos*, al trabajo, esto es, deben contraponérsele como valor –trabajo objetivado– que se vincula con el trabajo vivo en cuanto simple medio de su propia conservación y acrecimiento.²⁰¹

En el modo capitalista de producción, el trabajo humano se convierte en un instrumento del proceso de valorización del capital, el que, al

“incorporarse la capacidad viva de trabajo a los componentes objetivos del capital, éste se transforma en un monstruo animado y se pone en acción ‘cual si tuviera dentro del cuerpo el amor’”.²⁰²

Este mecanismo se expande en una escala siempre mayor, hasta que la cooperación en el proceso de producción, los descubrimientos científicos y el empleo de maquinaria –o sea los progresos sociales generales de la colectividad– se convierten en fuerzas del capital que aparecen como propiedades de eso poseído por naturaleza y se yerguen extraños frente a los trabajadores como ordenamiento capitalista:

“Las fuerzas productivas del trabajo social, así desarrolladas, [aparecen] como *fuerzas productivas del capital*. (...) La unidad colectiva en la cooperación, la combinación en la división del trabajo, el uso de las fuerzas de la naturaleza y las ciencias, de los productos del trabajo, como la maquinaria; todos estos

²⁰¹ *Ibid.*, p. 38 (subrayado en el original).

²⁰² *Ibid.*, p. 40.

confrontan a los trabajadores individuales autónomamente, como un ente ajeno, objetivo, preexistente a ellos, sin y a menudo contra su concurso, como meras formas de existencia de los *medios de trabajo* que los *dominan* a ellos y de ellos son independientes, en la medida en que esas formas [son] objetivas. Y la inteligencia y voluntad del taller colectivo encarnadas en el capitalista o sus representantes (*understrappers*), en la medida en que ese taller colectivo está formado por la propia combinación de aquellos, [se les contraponen] como *funciones* del capital que vive en el capitalista.”²⁰³

Es mediante este proceso, por consiguiente, que, según Marx, el capital se convierte en un ser “extremadamente misterioso”. Y sucede, de este modo, que “las condiciones de trabajo se acumulan ante el obrero como *poderes sociales*, y de esta suerte están *capitalizadas*”.²⁰⁴ La difusión, a comienzos de la década de 1960, de *El Capital, Libro 1, Capítulo VI, inédito* y sobre todo, de los *Grundrisse*²⁰⁵ abrió el camino para una nueva concepción de la alienación, diferente respecto a la que hasta entonces había sido hegemónica en la sociología y la psicología, cuya comprensión se dirigía a su superación práctica, o sea a la acción política de los movimientos sociales, partidos y sindicatos para cambiar las condiciones de trabajo y de vida de la clase obrera. La publicación de lo que (luego de la aparición en la década de 1930 de los *Manuscritos Económico-Filosóficos de 1844*) podría ser considerada como la “segunda generación” de los escritos de Marx sobre la alienación, proporcionaba no sólo una base teórica coherente para una nueva época de estudios sobre la alienación, sino sobre todo una plataforma ideológica anticapitalista para el extraordinario movimiento político y social que comenzaba a estallar en el mundo en ese período. Con la difusión de *El Capital* y de sus manuscritos preparatorios, la teoría de la alienación salió de los papeles de los filósofos y las aulas universitarias, para irrumpir, a través de las luchas obreras, en las plazas y convertirse en una crítica social.

²⁰³ *Ibid.*, p. 96 (subrayado en el original).

²⁰⁴ *Ibid.*, p. 98.

²⁰⁵ Ver Marcello Musto, ed., *Karl Marx's Grundrisse: Foundations of the Critique of Political Economy 150 years Later*, Londres / Nueva York: Routledge, 2008, pp. 177-280.

VIII. El fetichismo de la mercancía y la desalienación

Una de las mejores descripciones de la alienación realizada por Marx es la que se encuentra contenida en la célebre sección de *El capital* titulada “el carácter fetichista de la mercancía y su secreto”. En su interior pone en evidencia que, en la sociedad capitalista, los seres humanos son dominados por los productos que han creado y viven en un mundo en el cual las relaciones recíprocas aparecen,

“no como relaciones directamente sociales entre las personas mismas, (...) sino por el contrario como *relaciones propias de cosas y relaciones sociales entre las cosas*”.²⁰⁶

Lo misterioso de la forma mercantil consiste (...) en que la misma refleja ante los hombres el carácter social de su propio trabajo como caracteres objetivos inherentes a los productos del trabajo, como propiedades sociales naturales de dichas cosas, y, por ende, en que también refleja la relación social que media entre los productores y el trabajo global, como una relación social entre los objetos, existente al margen de los productores. Es por medio de este *quid pro quo* como los productos del trabajo se convierten en mercancías, en cosas sensorialmente suprasensibles o sociales. (...) Lo que aquí adopta, para los hombres, la forma fantasmagórica de una relación entre cosas, es sólo la relación social determinada existente entre aquellos. De ahí que para hallar una analogía pertinente debamos buscar amparo en las neblinosas comarcas del mundo religioso. En éste los productos de la mente humana parecen figuras autónomas, dotadas de vida propia, en relación unas con otras y con los hombres. Otro tanto ocurre en el mundo de las mercancías con los productos de la mano humana. A esto llamo el fetichismo que se adhiere a los productos de trabajo no bien se los produce como mercancías, y que es inseparable de la producción mercantil.²⁰⁷

De esta definición emergen las características particulares que trazan una clara línea divisoria entre la concepción de la alienación en Marx y la de la mayoría de los autores que hemos estado examinando en este ensayo. El fetichismo, en realidad, no fue concebido por Marx como una problemática individual; siempre fue considerado un fenómeno

²⁰⁶ Karl Marx, *El Capital*. Tomo I, p. 89.

²⁰⁷ *Ibíd.*, pp. 88-89.

social. No como una manifestación del alma, sino como un poder real, una dominación concreta, que se realiza en la economía de mercado, a continuación de la transformación del objeto en sujeto. Por este motivo, Marx no limitó el análisis de la alienación al malestar de los seres humanos individuales, sino que analizó los procesos sociales que estaban en su base, y en primer lugar, la actividad productiva. Además, el fetichismo en Marx se manifiesta en una realidad histórica específica de la producción, la del trabajo asalariado; no está ligado a la relación entre la cosa en general y el ser humano, sino a la relación entre éste y un tipo determinado de objetividad: la mercancía.

En la sociedad burguesa, la propiedad y las relaciones humanas se transforman en propiedad y relaciones entre las cosas. Esta teoría de lo que, después de la formulación de Lukács se lo designó como reificación, ilustraba este fenómeno desde el punto de vista de las relaciones humanas, mientras que el concepto de fetichismo lo trataba en relación a las mercancías. A diferencia de los reclamos de quienes han negado la presencia de reflexiones sobre la alienación en la obra madura de Marx, la misma no fue sustituida por el fetichismo de la mercancía, porque éste representa sólo un aspecto particular de ella.²⁰⁸

El progreso teórico que realizó Marx respecto a la concepción de la alienación desde los *Manuscritos Económico-Filosóficos de 1844* hasta *El Capital* no consiste, sin embargo, solamente en su descripción más precisa, sino también en una diferente y más acabada elaboración de las medidas consideradas necesarias para su superación. Si en 1844 había considerado que los seres humanos eliminarían la alienación mediante la abolición de la producción privada y la división del trabajo, en *El Capital* y en sus manuscritos preparatorios, el camino indicado para construir una sociedad libre de la alienación se convirtió en algo mucho más complicado. Marx consideraba que el capitalismo era un sistema en el que los trabajadores estaban subyugados por el capital y sus condiciones, pero también estaba convencido del hecho que eso había creado las bases para una sociedad más avanzada, y que la humanidad podría proseguir el camino del desarrollo social generalizando los beneficios producidos por este nuevo modo de producción. Según Marx, un sistema que producía una enorme acumulación de riqueza para pocos y expropiaciones y explotación para la masa general de los trabajadores debía ser reemplazado por:

²⁰⁸ Cf. Schaff, *Alienation as a social Phenomenon*, p. 81.

“una asociación de hombres libres, que trabajen con medios de producción colectivos y empleen, conscientemente, sus muchas fuerzas de trabajo individuales como *una* fuerza de trabajo social”.²⁰⁹

Este distinto tipo de producción se diferenciaría del que está basado en el trabajo asalariado porque pondría sus factores determinantes bajo el dominio colectivo, asumiendo un carácter inmediatamente general y transformando el trabajo en una verdadera actividad social. Es una concepción de la sociedad en las antípodas de la *bellum omnium contra omnes* de Thomas Hobbes. Y su creación no es un proceso meramente político, sino que implicaría necesariamente la transformación radical de la esfera de la producción. Como Marx escribió en los manuscritos que luego se convertirían en *El Capital. Crítica de la Economía Política*. Tomo III:

“La libertad, en este terreno, sólo puede consistir en que el hombre socializado, los productores asociados, regulen racionalmente ese metabolismo suyo con la naturaleza poniéndolo bajo su control colectivo, en vez de ser dominados por él como por un poder ciego; que lo lleven a cabo con el mínimo empleo de fuerzas y bajo las condiciones más dignas y adecuadas a su naturaleza humana.”²¹⁰

Esta producción de carácter social, junto con los progresos científico tecnológicos y científicos y la consiguiente reducción de la jornada laboral, crea la posibilidad para el nacimiento de una nueva formación social, en la que el trabajo coercitivo y alienado, impuesto por el capital y sometido a sus leyes es progresivamente reemplazado por una actividad consciente y creativa no impuesta por la necesidad, y en la que las relaciones sociales plenas toman el lugar del intercambio indiferente y accidental en función de la mercancía y el dinero.²¹¹ Ya no será más el reino de la libertad para el capital, sino el reino de la auténtica libertad humana.

²⁰⁹ *El Capital*, Tomo I, p. 96.

²¹⁰ Karl Marx, *El Capital*, Tomo III, p. 1044.

²¹¹ Por razones de espacio, se dejará para un futuro estudio la consideración de la naturaleza incompleta y parcialmente contradictoria del esbozo de Marx de una sociedad no alienada.

Referencias

- ARENDT, H.** (2009) *La condición humana*. Buenos Aires: Paidós.
- AXELOS, K.** (1976): *Alienation, Praxis, and Techne in the Thought of Karl Marx*. Austin/Londres: University of Texas Press.
- BAUDRILLARD, J.** (2009): *La sociedad de consumo*. Madrid: Siglo XXI.
- BELL, D.** (1959): "The Rediscovery of Alienation: Some notes along the quest for the Historical Marx", *Journal of Philosophy*, vol. LVI, N° 24, 933-952.
- BLAUNER, R.** (1964): *Alienation and Freedom*. Chicago: University of Chicago Press.
- BRAVERMAN, H.** (1978): *Lavoro e capitale monopolistico*. Torino: Einaudi.
- CLARK, J.** (1959): "Measuring alienation within a social System". *American Sociological Review*, vol. 24, n° 6, 849-852.
- D'ABBIERO, M.** (1970): *Alienazione in Hegel. Usi e significati di Entaeusserung, Entfremdung, Veraeusserung*. Roma: Edizioni dell'Ateneo.
- DEBORD, G.** (2007): *La sociedad del espectáculo*. Rosario/Argentina: Último Recurso.
- FREUD, S.** (1962): *Civilization and its Discontents*. Nueva York: Norton.
- FRIEDMANN, G.** (1964): *The Anatomy of Work*. Nueva York: Glencoe Press.
- FROMM, E.** (1965a): *The Sane Society*. Nueva York: Fawcett.
- FROMM, E.** (ed.) (1966): "La aplicación del Psicoanálisis a la teoría de Marx", en *Humanismo socialista*. Buenos Aires: Paidós.
- FROMM, E.** (1978): *El concepto del hombre en Marx*. México: F.C.E.
- GEYER, F.** (1982): "A General Systems Approach to Psychiatric and Sociological De-alienation", en Giora Shoham (ed.) *Alienation and Anomie Revisited*, 139-174. Tel Aviv: Ramot.
- GEYER, F. y WALTER, R. H.** (eds.) (1992): *Alienation, Society, and the individual*. Londres: Transaction.
- GEYER, F. y SCHWEITZER, D.** (eds.) (1976): "Introduction", *Theories of Alienation*. Leiden: Martin Hijhoff.
- GOLDMANN, L.** (1959): *Recherches dialectiques*. Paris: Gallimard.
- HEIDEGGER, M.:** *Ser y tiempo*.
- HEIDEGGER, M.** (1993): *Letter on Humanism*, en *Basic Writings*. Londres: Routledge.
- HEINZ, W. R.** (1992): "Changes in the Methodology of Alienation Research", en Felix Geyer y Walter R. Heinz (ed.): *Alienation, Society, and the Individual*. Londres: Transaction.
- HORKHEIMER, M. y ADORNO, W. T.** (1944): *Dialéctica del iluminismo*. Buenos Aires: Sudamericana.
- HOROWITZ, I. L.** (1996): "The Strange Career of Alienation: how a concept is transformed without permission of its founders", en Felix Geyer (ed.), *Alienation, Ethnicity, and Postmodernism*, pp. 17-20. Westport/Londres: Greenwood Press.
- HORTON, J.** (1964): "The Dehumanization of Anomie and Alienation: a problem in the ideology of sociology", *The British Journal of Sociology*, vol. XV, N° 4, pp. 283-300.
- HYPPOLITE, J.** (1969): *Studies on Marx and Hegel*. Nueva York/Londres: Basic Books.
- KAUFMANN, W.** (1970): "The Inevitability of Alienation", en Richard Schacht, 1970, *Alienation*, págs. XV-XVIII. Garden City: Doubleday.
- KOJÉVE, A.** (1980): *Introduction to the Reading of Hegel: Lectures on the Phenomenology of Spirit*. Ithaca: Cornell University Press.
- LEFEBVRE, H.** (1967): *Obras de Henri Lefebvre*, vol. I. Buenos Aires: Peña Lillo.
- LUDZ, P. C.** (1976): "Alienation as a Concept in the Social Sciences", en Felix Geyer y David Schweitzer (eds.), *Theories of Alienation*, pp. 3-37. Leiden: Martinus Nijhoff.
- LUKÁCS, G.** (1969): *Historia y conciencia de clase*. México: Grijalbo.
- MARCUSE, H.** (1985): *Eros y Civilización*. Buenos Aires: Ariel.
- MARCUSE, H.** (1970): *Ética de la revolución*. Madrid: Taurus.
- MARX, K.** (1965): "Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel", en *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*. Buenos Aires: Ediciones Nuevas.

- MARX, K.** (1973): *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (borrador) 1857-1858*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- MARX, K.** (1983a): *El capital*, vol. I. México: Siglo XXI.
- MARX, K.** (1983b): *El capital*, vol. II. México: Siglo XXI.
- MARX, K.** (1987): *Trabajo asalariado y capital*. Buenos Aires: Anteo.
- MARX, K.** (1990): *Libro I, Capítulo VI inédito - Resultados del proceso inmediato de producción del capital*. México: Siglo XXI.
- MARX, K.** (1992): "Excerpts from James Mill's *Elements of Political Economy*", en Karl Marx, *Early Writings*, pp. 259-278. Londres: Penguin.
- MARX, K.** (2004): *Manuscritos Económico-Filosóficos de 1844*. Buenos Aires: Colihue.
- MARX, K. y ENGELS, F.** (1958): *La Ideología Alemana*. Montevideo: Pueblos Unidos.
- MELMAN, S.** (1958): *Decision-making and Productivity*. Oxford: Basil Blackwell.
- MÉSZÁROS, I.** (1970): *Marx's Theory of Alienation*. Londres: Merlin Press.
- MUSTO, M.** (ed.) (2008): *Karl Marx's Grundrisse: Foundations of the Critique of Political economy 150 years Later*. Londres/Nueva York: Routledge.
- NETTLER, G.** (1957): "A Measure of Alienation", *American Sociological Review*, vol. 22, n.º 6, pp. 670-677.
- OLLMAN, B.** (1971): *Alienation*. Garden City: Doubleday.
- RUBIN, I. I.** (1974): *Ensayos sobre la teoría marxista del valor*. Buenos Aires: Pasado y Presente.
- SCHACHT, R.** (1970): *Alienation*. Garden City: Doubleday.
- SCHAFF, A.** (1980): *Alienation as a Social Phenomenon*. Oxford: Pergamon Press.
- SCHWEITZER, D.** (1996): "Alienation, De-alienation, and Change: a critical overview of current perspectives in Philosophy and the social sciences", en Giora Shoham (ed.) *Alienation and Anomie Revisited*, pp. 27-70. Tel Aviv: Ramot.
- SCHWEITZER, D.** (1982): "Fetishization of Alienation: Unpacking a problem of Science, Knowledge, and Reified Practices in the Workplace", en Felix Geyer (ed.) *Alienation, Ethnicity, and Postmodernism*, pp. 21-36. Westport/Londres: Greenwood.
- SEEMAN, M.** (1959): "On the Meaning of Alienation", *American Sociological Review*, vol. 24, n.º 6, pp. 783-791.
- SEEMAN, M.** (1972): "Alienation and Engagement", en Angus Campbell y Philip E. Converse (eds.) *The Meaning of Social Change*, pp. 467-527. Nueva York: Russell Sage.

EL COMUNISMO DE MARX COMO ASOCIACIÓN DE INDIVIDUOS LIBRES: UNA REVISIÓN

Seongjin Jeong²¹²

La idea de *comunismo* desarrollada por Marx es usualmente considerada como la erradicación de la propiedad privada y la creación de una economía planificada o estatización.²¹³ Sin embargo, en gran parte de su vida, Marx describió a la sociedad comunista como una *asociación de individuos libres* (*en adelante, AIL*). Pese a ello, los discursos que se refieren al comunismo rara vez han puesto atención a los aspectos de esta idea de AIL desarrollada por Marx. En efecto, la edición japonesa de las obras completas de Marx y Engels (*Marx-Engels-Werke*) traduce el concepto marxiano de *asociación* en más de veinte diferentes palabras.²¹⁴ Estudiando los textos de Marx que se refieren a la futura sociedad y basándome en trabajos recientes realizados en Japón sobre el concepto de AIL en Marx,²¹⁵ me centraré en tres aspectos del comunismo tal como fueron desarrollados por Marx, a saber, libertad, individualidad y asociación. A su vez, pondré énfasis en la naturaleza concreta y no-utópica de la AIL, mostrando que los brotes de esta idea ya emergen desde el mismo modo de producción capitalista. Finalmente, sostendré que reducir la AIL de Marx a una suerte de modelo planificado del cálculo del tiempo de trabajo (*labor-time calculation planning model*) contradice la idea original de la AIL en tanto en cuanto un modelo abierto (*open-model*), uno que avanza hacia la abolición del trabajo en el comunismo desarrollado.

²¹² Este artículo fue publicado originalmente en el *Marx-Engels-Jahrbuch*, n.º 16 de 2015. pp. 115-134. Traducción: Cristian Peña Madrid del *Núcleo de Estudios Marxistas de la Universidad de Chile*. Las citas de Marx y Engels presentes en este artículo han sido traducidas por mí cotejando tanto con las versiones en inglés (*Marx-Engels-Complete Works MECW*), como con las originales según la segunda edición histórico-crítica de las obras completas de Marx y Engels, cuando así procede (*Marx-Engels Gesamtausgabe*, hrsg. vom Institut für Marxismus-Leninismus beim Zk der KPdSU und vom Institut für Marxismus-Leninismus beim Zk der SED; seit 1990: hrsg. von der Internationalen Marx-Engels-Stiftung (Amsterdam), Berlin, 1975 ff.

²¹³ El autor agradece los comentarios y sugerencias realizados por Kevin Anderson, Masami Asakawa, Rolf Häcker, Michael Heinrich, Peter Hudis, Michael Löwy, Marcello Musto y Xiaoming Wu.

²¹⁴ M. Tabata: *Asociación*. En: *Marx Category Dictionary* (en japonés). Tokio 1998, p.10.

²¹⁵ Véase. M. Tabata: *Marx y la Asociación* (en japonés). Tokio 1994. T. Otani: *La Teoría de la Asociación de Marx* (en japonés). Tokio 2011, ambas obras han sumariado el comunismo de Marx en siete puntos: 1) AIL, 2) trabajo social y producción comunal, 3) control del proceso de producción consciente y planificado, 4) producción social, 5) propiedad social, 6) propiedad individual, 7) sociedad cooperativa.

1

EL COMUNISMO DE MARX COMO UNA ASOCIACIÓN DE INDIVIDUOS LIBRES

Libertad

A menudo se cree que la idea de comunismo desarrollada por Marx atenta contra la libertad. No obstante, en la *Ideología Alemana*, en *El Manifiesto del Partido Comunista* y en el volumen 1 de *El Capital*, Marx y Engels escriben:

“la sociedad comunista, la única sociedad en la cual el libre desarrollo de los individuos deja de ser una mera frase”;²¹⁶ (...) “En lugar de la vieja sociedad burguesa, con sus clases y sus antagonismos de clases, deberíamos tener una asociación, en la cual el libre desarrollo de cada uno es la condición para el libre desarrollo de todos”;²¹⁷ (...) “una alta forma de sociedad, una sociedad en la cual el completo y libre desarrollo de todas las formas individuales constituye la regla general.”²¹⁸

Libertad entendida bajo el prisma del comunismo marxiano, quiere decir emancipación de toda opresión y explotación ejercida por las clases dominantes, así como también, la auto-realización de los seres humanos en tanto en cuanto seres-genéricos. A su vez, Marx definió el comunismo como la transición desde el *reino de la necesidad* al *reino de la libertad*, argumentando por la expansión del tiempo libre, el acortamiento del tiempo de trabajo y el desarrollo de las fuerzas productivas como sus prerequisites.

“El reino de la libertad comienza realmente sólo donde acaba el trabajo determinado por la necesidad y la conveniencia externa; (el reino de la libertad) descansa, en virtud de su propia naturaleza, más allá de la esfera de la producción material propiamente tal. Tal como el salvaje debe luchar con la naturaleza para satisfacer sus necesidades, así mismo el hombre civilizado debe hacerlo para mantener y reproducir su vida, y lo debe hacer en todas las formas de sociedad y bajo todos los modos de producción posibles. Este reino de la

²¹⁶ K. Marx y F. Engels: *The German Ideology*, En: MECW. Vol. 5, p. 439

²¹⁷ K. Marx y F. Engels: *Manifiesto of the Communist Party*. En: MECW. Vol. 6, p. 506

²¹⁸ K. Marx: *Capital. A Critique of Political Economy*. Vol. 1. Traducido por Ben Fowkes. London 1976, p. 739 (MEGA2 II/6, p. 543).

necesidad natural se expande con el desarrollo (del ser humano), porque sus necesidades así lo hacen también; (...) El verdadero reino de la libertad –el desarrollo de las potencias humanas como un fin en sí mismo– comienza más allá de esto, aunque sólo puede florecer teniendo como su base este reino de la necesidad. La reducción de la jornada laboral es el prerequisite básico.”²¹⁹

Mientras que el comunismo de Marx es antitético al capitalismo, no se opone a la idea de libertad que sostiene la democracia burguesa. Por el contrario, para Marx el comunismo radicaliza la idea democrático-burguesa de libertad, llevándola hasta sus límites. Los ideales universales de democracia liberal, cuando son proseguidas a su conclusión lógica, inevitablemente se enfrentan a las características institucionales del capitalismo, tales como la propiedad privada de los medios de producción, la explotación, la represión, etc.²²⁰ Dentro del capitalismo, la libertad (*freedom*) no puede ser realizada en tanto la libertad (*liberty*) de un individuo autodesarrollado y socialmente expresado, sino que se detiene en la frontera de la propiedad activa y los derechos pasivos; la libertad en el capitalismo termina como un individualismo auto-alienado. Por lo tanto, la lucha por la libertad real y efectiva se demuestra inseparable de la lucha por el socialismo en contra del capitalismo. La emancipación política –la más alta forma de emancipación lograda en el capitalismo– sólo constituye una fase inicial del proceso de emancipación humana en su totalidad. En 1844, Marx señaló que los límites de la emancipación política pueden ser superadas en virtud de la realización de la libertad social y de la organización “*de todas las condiciones de la existencia humana con la presuposición de la libertad social*”.²²¹ Asimismo, en *La Ideología Alemana*, Marx y Engels sostienen que:

“en una comunidad real y efectiva los individuos obtienen su libertad en y a través de sus asociaciones”.²²²

²¹⁹ K. Marx: *Capital. A Critique of Political Economy*. Vol. 3. Traducido por David Fernbach. London 1981, pp. 958/959 (MEGA2 II/4.2, p. 838)

²²⁰ Véase. Ed Rooksby: *The Relationship Between Liberalism and Socialism*. En: *Science and Society*. Vol. 76, 2012, n.º 4.

²²¹ K. Marx: *Contributions to the Critique of Hegel's Philosophy of Law. Introduction*. En: MECW. Vol 3, p. 186 (MEGA2 I/2, p. 189)

²²² K. Marx y F. Engels: *The German Ideology*, En: MECW. Vol. 5, p. 78

Como vemos, el comunismo para Marx constituye la ampliación y la profundización de los principios de libertad y *liberalidad*, por lo tanto, lejos de ser inconsistente con dichos principios:

“Marx fue el primer líder y pensador socialista, que llegó a esta idea a través de la lucha por la democracia liberal”.²²³

Individualidad

Marx y Engels afirmaron que el comunismo es: “la única sociedad en la cual el genuino y libre desarrollo de los individuos deja de ser una mera frase”, y que un *genuino y libre desarrollo* de los *individuos* requiere tanto de la “necesaria solidaridad del libre desarrollo de todos” o de la “conexión de los individuos”,²²⁴ así como también del “carácter universal de la actividad de los individuos”. El comunismo –según Marx– es la asociación construida por las relaciones que establecen los individuos trabajadores en tanto seres humanos libres. Así es como en los *Grundrisse* Marx afirma que:

“La individualidad libre, basada en el desarrollo universal de los individuos y en su subordinación tanto a lo comunal como a la productividad social en tanto su riqueza social. (...) (en el comunismo) el punto de partida es (...) el individuo social libre. (...) la rica individualidad, la cual es omnímoda tanto en su producción como en su consumo, cuyo trabajo aparece, por lo tanto, ya no más como trabajo, sino como el completo desarrollo de dicha actividad en cuanto tal”²²⁵

En la sección sobre *La Tendencia Histórica de la Acumulación Capitalista* del volumen 1 de *El Capital*, Marx formula la esencia del comunismo como el restablecimiento de la propiedad individual:

“El modo capitalista de apropiación que brota del modo capitalista de producción, produce la propiedad privada capitalista. Esta constituye la primera negación de la propiedad privada individual, en tanto fundada en el trabajo de su propietario. Sin embargo, la producción capitalista engendra – con la inexorabilidad de un proceso natural– su propia negación.

²²³ Hal Draper: *Socialism from Below*. Atlantic Highlands 1992, p. 7

²²⁴ K. Marx y F. Engels: *The German Ideology*. MECW. Vol. 5, p. 439

²²⁵ K. Marx: *Grundrisse. Foundations of the Critique of Political Economy*. Traducido por Martin Nicolaus. London 1973, pp. 158, 197, 325 (MEGA2 II/1, pp. 91, 126, 241).

Esta es la negación de la negación. No reestablece la propiedad privada, sino que, de hecho, establece la propiedad individual sobre la base de los logros de la era capitalista, a saber: la cooperación y la posesión en común de la tierra y de los medios de producción producidos por el trabajo mismo.”²²⁶

En este párrafo, Marx representa a la propiedad de los medios de producción en el comunismo en tanto en cuanto propiedad individual de los trabajadores, y no como propiedad social o estatal. De acuerdo con Marx, el restablecimiento de la propiedad individual mediante la *negación de la negación* no se limita al consumo individual de bienes, sino que se extiende a los medios de producción. En el comunismo, la propiedad de los medios de producción es la propiedad de los individuos sociales asociados y, de nuevo, no social ni estatal. Así, Marx discute no sólo la propiedad sobre los bienes de consumo individual, sino que también la propiedad de las condiciones de producción.²²⁷ No obstante, en el *Anti-Dühring* (1878), Engels interpreta el párrafo de Marx de la siguiente manera:

“por un lado, apropiación social directa, en tanto medios para el mantenimiento y extensión de la producción; por otro lado, apropiación individual directa, en tanto medios de subsistencia y de disfrute. (...) El proletariado se apodera del poder político y convierte los medios de producción –en primera instancia– en propiedad estatal.”²²⁸

Lenin adoptó la interpretación de Engels²²⁹ y estableció la ecuación del comunismo como la propiedad común o estatización de los medios de producción. Sin embargo, el texto de Marx no puede ser leído de esa manera,²³⁰ por el contrario, Marx incluso llegó a describir a las relaciones de propiedad en el *comunismo temprano* no en tanto propiedad del Estado, sino en tanto *propiedad común de los productores asociados*, o como la *propiedad cooperativa de los trabajadores*.

²²⁶ K. Marx: *Capital*. Vol. 1, p. 929 (MEGA2 II/6, p. 683)

²²⁷ Véase: Otani: *Marx's Theory of Association*, p. 158

²²⁸ Friedrich Engels: *Anti-Dühring*. En: MECW. Vol. 25, p. 267 (MEGA I/27, p. 444).

²²⁹ Véase: Lenin: *What the "Friends of the People" Are and How They Fight the Social Democrats* (1894). En: *Collected Works*. Vol. 1. Moscow 1977, pp. 168-174

²³⁰ Por lo que cuenta a los debates japoneses acerca de la lectura de la sección sobre “*La Tendencia Histórica de la Acumulación Capitalista*” de Marx, en particular sobre “la negación de la negación”, véase. T. Nishino: *Negation of Negation: Reconstruction of Individual Property*. En: *System of Das Kapital*. Vol. 1 (en japonés). Editado por R. Tomizuka et al. Tokyo 1985.

Más aún, lo que sugiere Marx con la lógica de la *negación de la negación* en el párrafo reproducido más arriba, no es la transición determinista de *propiedad social a propiedad privada enajenada de los capitalistas a propiedad de los individuos sociales asociados*. De hecho, en los *Manuscritos Económicos de 1861-63*, Marx escribe:

“Esto es representado en el modo de producción capitalista por el hecho de que el capitalista —el no-trabajador— es el dueño de estas masas sociales de medios de producción. De hecho, el dueño de estos medios de producción nunca representa para con los trabajadores su unificación, su unidad social. Por lo tanto, tan pronto como esta forma contradictoria deja de existir, surgen las condiciones para que los trabajadores posean (besitzen) socialmente estos medios de producción, no en tanto individuos privados. La propiedad capitalista es sólo una expresión contradictoria de su propiedad social —de su propiedad individual privada— en las condiciones de producción. (...) La propiedad enajenada del capitalista en este trabajo sólo puede ser abolida convirtiendo su propiedad en la propiedad de lo no-individual en su singularidad independiente, por tanto, de la propiedad individual social, asociada.”²³¹

En este lugar, Marx enfatiza que no es la propiedad privada capitalista la que se confronta con la propiedad social, sino que la propiedad privada capitalista, a pesar de su forma antagonista, ya manifiesta la propiedad social. De acuerdo con Marx, la negación de la propiedad capitalista revela la verdad de la propiedad social, la cual ya se ha constituido como potencial bajo la forma de la propiedad capitalista.²³² En su crónica sobre la Comuna de París realizada en 1871, dice Marx:

“La comuna intentó abolir la propiedad con carácter de clase, la cual hace del trabajo de muchos la riqueza de unos pocos. Apuntaba hacia la expropiación de los expropiadores. Buscaba hacer de la propiedad individual una verdad transformando los medios de producción, la tierra y el capital —ahora principalmente concebidos como los medios de explotación y esclavización del trabajo— en instrumentos puros del trabajo libre y asociado.”²³³

²³¹ K. Marx: *Economic Manuscripts of 1861-63*. En: MECW. Vol. 34, pp. 108-109 (MEGA2 II/3, pp. 2144/2145).

²³² Véase. Otani: *Marx's Theory of Association*, p. 152.

²³³ K. Marx: *The Civil War in France*. En: MECW. Vol. 22, p. 335

La propiedad individual mencionada más arriba debería ser entendida como la propiedad de los individuos asociados. En la medida en que los individuos asociados no constituyen otra cosa que la *sociedad*, la propiedad de los individuos asociados es –al mismo tiempo– propiedad social, o propiedad en tanto propiedad directamente social. Pues bien, para Marx el restablecimiento de la propiedad individual implica no sólo la tenencia de los medios de producción o de los productos, sino que también la creación de los prerrequisitos para el desarrollo de los individuos humanos en tanto seres genéricos.

De la misma manera, también es importante no equiparar propiedad individual con propiedad privada. En la propiedad privada capitalista, los trabajadores individuales son escindidos de las condiciones objetivas del trabajo, las cuales –en cambio– los subsumen. Para Marx, la esencia de la propiedad privada capitalista no es la propiedad individual, sino la separación de los productores directos de las condiciones objetivas de producción. Por lo tanto, según Marx, la propiedad privada puede ser abolida solamente por la reapropiación social y directa de las condiciones de producción llevada a cabo por una AIL.²³⁴ En otras palabras, los individuos trabajadores expropiados por los capitalistas deben deshacerse de la propiedad privada capitalista con el objetivo de restablecer la propiedad individual comunista y relacionarse entre ellos como individuos libres.²³⁵

La propiedad privada capitalista no ha efectuado aún la posesión social de los trabajadores sobre los medios de producción, sin embargo, los ha subsumido en virtud de sus formas antagónicas. La posesión social de los medios de producción sólo puede realizarse mediante la negación de la propiedad privada capitalista²³⁶ o, en otras palabras, la negación de ésta es el proceso de extracción de la coraza de la propiedad privada capitalista desde sus bases en la producción social, haciendo de esta última la propiedad social real. La AIL construye inmediatamente la propiedad social de los medios de producción en la medida en que establece la propiedad individual. De este modo, la

²³⁴ Véase. *Paresh Chattopadhyay: The Marxist Concept of Capital and the Soviet Experience*. London 1994, pp. 128-129

²³⁵ Véase. Otani: *Marx's Theory of Association*, p. 110. A este respecto, la así llamada propiedad estatal de los medios de producción en la Unión Soviética y en la Europa Oriental fue sólo una forma específica de propiedad privada, la que se confrontaba con los trabajadores individuales, debido a que estos últimos fueron separados de sus medios de producción pasando a ser propiedad ajena (*Ibid.*, p. 119)

²³⁶ Véase. *Ibid.*, p. 154

esencia de la propiedad comunista reside en los modos en que los trabajadores individuales se relacionan hacia los medios de producción, esto es, para con las condiciones objetivas del trabajo en tanto su propio trabajo restableciendo “la unidad originaria entre el trabajador y las condiciones del trabajo”.²³⁷ Con la negación de la propiedad capitalista sobre los medios de producción reaparece una situación en la cual los trabajadores individuales poseen efectivamente las condiciones de producción. Precisamente, en esto se basa el restablecimiento de la propiedad individual. Lo que es restablecido es la propiedad de los individuos asociados, en donde el trabajador individual, y no los no-trabajadores, constituyen el sujeto de la propiedad.²³⁸

Asociación

El concepto de asociación también es central para el comunismo tal como lo entendió Marx. En sus trabajos tempranos, Marx conceptualizó la sociedad post-capitalista en tanto una AIL:

“Con la comunidad de los proletarios revolucionarios (...) los individuos participan en ella en tanto en cuanto verdaderos individuos. Pues, es la asociación (*Vereinigung*) de los individuos (...) la que sienta las condiciones para el libre desarrollo y movimiento de los individuos bajo su control”,²³⁹ “la clase obrera, en el transcurso de su desarrollo, sustituirá la vieja sociedad civil con la asociación, la cual excluirá las clases y sus respectivas relaciones antagónicas”.²⁴⁰

Veinte años más tarde, en sus obras de madurez, Marx aún describe a la nueva sociedad en términos de una AIL. Para nuestro autor, el comunismo es:

²³⁷ K. Marx: *Economic Manuscripts of 1861-63*. En: MECW. Vol. 33, p. 340 (MEGA2 II/3, p. 1854).

²³⁸ Véase. Otani: *Marx's Theory of Association*, p. 161. En los *Grundrisse*, Marx describió a los individuos sociales como “los individuos universalmente desarrollados, cuyas relaciones sociales —en tanto sus propias relaciones comunales— son, por lo tanto, subordinadas a su propio control comunal” (Marx: *Grundrisse*, p. 162 (MEGA2 I/1, p. 91), y a su vez enfatizó que los individuos sociales son los sujetos de la nueva sociedad, i.e. AIL.

²³⁹ K. Marx y F. Engels: *The German Ideology*. MECW. Vol. 5, p. 80

²⁴⁰ K. Marx: *The Poverty of Philosophy*. En: MECW. Vol. 6, p. 212.

“el sistema republicano y benefactor de la asociación de los productores libres e iguales (...) un gran y armonioso sistema de trabajo libre y cooperativo”²⁴¹, o “una asociación de hombres libres (*ein Verein freier Menschen*), que trabajan con sus propios medios de producción sostenidos en común, y empleando sus diferentes formas de fuerza de trabajo en completa auto-conciencia en tanto en cuanto una única fuerza de trabajo social”;²⁴² “una sociedad compuesta de asociaciones de productores libres e iguales que llevan a cabo el negocio social sobre la base de un plan común y racional”.²⁴³

En el volumen 3 de *El Capital*, Marx describió la sociedad comunista como un “*modo de producción del trabajo asociado (die Produktionsweise der Associirten Arbeit)*”,²⁴⁴ asimismo menciona también que:

“si imaginamos que la forma de sociedad capitalista ha sido abolida, es porque esta nueva sociedad ha sido organizada en tanto una asociación consciente de trabajadores en función de un plan sostenido en común (...)”.²⁴⁵

Es fácil ver que los regímenes comunistas como la ex URSS, China o Corea del Norte, no tienen nada en común con el comunismo tal como fue imaginado por Marx en tanto una AIL.

Marx intentó demostrar cómo los trabajadores *combinados (kombiniert)* evolucionan en individuos asociados (*asoziiert*) durante el desarrollo capitalista. Destaca que el término asociación es una construcción voluntaria desde abajo llevada a cabo por individuos. De acuerdo con Otani, Marx utilizó la palabra *combinados (kombiniert)* para indicar cómo las personas se combinan de manera objetiva, pasiva e inconsciente por fuerzas externas; por el contrario, Marx usa la palabra *asociados* para imaginar una asociación que es construida por la participación (*Verhalten*)²⁴⁶ subjetiva, activa y consciente de un pueblo. De hecho, Marx usa el concepto de asociación para resaltar que el comunismo es la sociedad en la cual los individuos libres se componen a sí mismos de manera cooperativa, consciente, voluntaria, activa y

²⁴¹ K. Marx: *Instructions for the Delegates of the Provisional General Council. The Different Questions*. En: MEGA 2 I/20, p. 232

²⁴² K. Marx: *Capital*. Vol 1, p. 171 (MEGA 2 II/6, p. 109).

²⁴³ K. Marx: *The Nationalization of the Land*. En: MECW. Vol. 23, p. 136

²⁴⁴ K. Marx: *Capital*. Vol. 3, p. 743 (MEGA 2 II.4.2, p. 662).

²⁴⁵ *Ibid.*, pp. 799-800 (MEGA 2 II/4.2, p. 772).

²⁴⁶ Véase. Otani: *Marx Theory of Association*, p. 326.

subjetiva. Según este autor, el *trabajo asociado* consiste en toda la actividad que los individuos asociados realizan para controlar de modo consciente, voluntario, activo y subjetivo la producción en su totalidad sostenida en común. Es el trabajo directamente social el que los trabajadores individuales realizan en cooperación con el objetivo de producir el producto social que satisfacen sus respectivas necesidades. El agente activo del comunismo tal como lo entendió Marx no es la sociedad abstracta o el estado, sino los productores individuales libres, los individuos asociados o las cooperativas asociadas.

El comunismo de Marx entendido como una AIL es elaborado programáticamente como el principio del “*socialismo desde abajo*”²⁴⁷ o la autoemancipación de la clase trabajadora. De hecho, Marx comienza las *Estatutos Provisionales* (1864) de la *Asociación Internacional de Trabajadores* (AIT) con los principios para una futura autoemancipación de las clases obreras, del mismo modo como destaca en el *Discurso Inaugural* de la AIT que dicha autoemancipación será asegurada según las condiciones de una totalmente realizada AIL, entendidas para estos efectos, como cooperativas de trabajadores. Resulta extraño que las investigaciones que existen acerca del *socialismo desde abajo* hayan puesto poca atención a la idea de AIL, más aún, teniendo en cuenta que los documentos fundacionales de la AIT claramente demostraron que el principio del *socialismo desde abajo* sólo puede ser realizado en una AIL.

Es más, durante los primeros días de la AIT, Marx descubrió el prototipo de una AIL o trabajo asociado en las cooperativas. En el *Discurso Inaugural*, Marx destaca de una manera sumamente positiva a las industrias cooperativas señalando que constituyen un “*gran experimento social*”.²⁴⁸ En el volumen 3 de *El Capital*, escrito en el mismo periodo que los documentos fundacionales de la AIT, Marx consideró a la cooperativas como una *forma transitoria al modo asociado de producción*:

²⁴⁷ Véase. H. Draper: *Socialism from Below* (Fn 11)

²⁴⁸ K. Marx: *Inaugural Address of the Working Men's International Association*. En: MEGA 2 I/20, p. 10

“Las sociedades anónimas capitalistas tanto como las fábricas cooperativas deberían ser vistas como formas transitorias desde el modo de producción capitalista a uno basado en la asociación; simplemente en un caso la oposición es abolida en una manera negativa, y en la otra, de manera positiva”.²⁴⁹

Para Marx, las industrias cooperativas especialmente:

“muestran cómo, en un cierto estadio del desarrollo de las fuerzas materiales de producción –y las formas sociales de producción que les corresponden– un nuevo modo de producción que se ha formado y desarrollado de manera natural desde lo viejo”, –en donde– “la oposición entre capital y trabajo es abolida.”²⁵⁰

Marx deja en claro que las cooperativas muestran prácticamente la superación del capitalismo llevada a cabo por una asociación de productores libres e iguales, y que, por tanto, constituyen un ataque a los basamentos del capitalismo.²⁵¹

El Comunismo de Marx como una Teoría del Capitalismo

Marx destaca que los principales elementos de la AIL emergen y crecen dentro del modo de producción capitalista. A su vez, deja en claro que la producción social no aparece por vez primera con la sociedad comunista, sino que potencialmente va tomando lugar, aunque bajo formas distorsionadas, incluso dentro del sistema capitalista existente. Para Marx, por lo tanto, la tarea del comunismo consiste en:

“concebir que las formas desarrolladas en el seno del modo de producción capitalista pueden ser escindidas y liberadas de su antitético carácter capitalista.”²⁵²

De nuevo, en su obra *La Guerra Civil en Francia* (1871), Marx señala que:

²⁴⁹ K. Marx: *Capital*. Vol. 3, p. 572 (MEGA 2 II/4.2, p. 504).

²⁵⁰ *Ibid.*, p. 571 (MEGA 2 II/4.2, p. 504)

²⁵¹ K. Marx: *Instructions for the Delegates of the Provisional General Council. The Different Questions*. En: MEGA 2 I/20, p. 232.

²⁵² K. Marx: *Capital*. Vol. 3, p. 511 (MEGA 2 II/4.2, p. 458).

“la clase obrera no tiene ideales que realizar, sino que sentar los elementos libres de la nueva sociedad con los cuales la vieja sociedad burguesa a punto del colapso está en sí misma preñada”.²⁵³

Para Marx, el comunismo no es otra cosa que la abolición de las formas capitalistas de la producción social, tales como la subsunción del trabajo bajo el capital, la transformación de la productividad social del trabajo en productividad del capital, el trabajo enajenado, etc.²⁵⁴ Del mismo modo, enfatiza que la propiedad privada capitalista ya manifiesta la propiedad social, aunque en sus formas antagónicas. El punto nodal del comunismo tal como la concibió Marx no se limita a una simple sustitución de la propiedad privada por la propiedad social, sino que se trata de la realización de la propiedad social producto de la abolición de las formas de validación social de la propiedad privada.

La principal tarea del comunismo no es trazar un mapa de una futura sociedad, sino analizar la sociedad capitalista existente, más específicamente, el proceso bajo el cual el capitalismo como tal concibe el prototipo del comunismo, (como una AIL). Para Marx, una AIL no es el destino final del futuro, sino un proceso en curso de asociatividad entre los trabajadores que ya ha comenzado en la sociedad capitalista.²⁵⁵ En otras palabras, según Marx:

“el problema de la sociedad comunista es el problema de entender el actual sistema capitalista en el que vivimos.”²⁵⁶

Sin ir más lejos, el núcleo de la dialéctica de Marx es encontrar los futuros brotes de comunismo ocultos en el presente. En estricta consonancia con lo anterior, la asociación que supere al capitalismo no puede ser creada de manera voluntaria, sino que requiere de las precondiciones materiales y espirituales que ya han, de hecho, evolucionado dentro del capitalismo con el objetivo de trascenderlo. Por lo tanto, el comunismo no es un modelo para una futura sociedad, sino *un movimiento de la presente realidad*. En los *Grundrisse*, Marx destacó el desarrollo de la cooperación y el incremento del tiempo libre gracias al desarrollo del sistema de maquinarias y el relativo cultivo de los sujetos trabajadores como dos aspectos de la realización de las condiciones materiales y espirituales para trascender el capitalismo.

²⁵³ K. Marx: *The Civil War in France*. MECW. Vol. 22, p. 335

²⁵⁴ Véase. Otani: *Marx's Theory of Association*, p. 106

²⁵⁵ Tabata: *Association*, p. 11

²⁵⁶ Otani: *Marx's Theory of Association*, pp. 99-100.

Mientras que Marx ya había conceptualizado el comunismo como una AIL en su periodo temprano de producción teórica, requirió más de diez años de trabajo intenso para desarrollar una crítica de la economía política y del capitalismo –los que culminan en los célebres *Grundrisse* de 1857-58– y demostrar que la AIL es la tendencia histórica del actual modo de producción.²⁵⁷ De esta manera, es obvio que reducir el comunismo a una suerte de idea como lo hacen Alain Badiou o Slavoj Žizek, en vez de deducirlo desde la tendencia histórica del capitalismo actual, es bastante ajeno a lo que propuso Marx.

²⁵⁷ Por su puesto, Marx difirió abiertamente de los socialistas utópicos incluso en su fase temprana, en el sentido de que Marx intentó basar el comunismo sobre un criticismo de la realidad. En una carta escrita en 1843 dirigida a Ruge, Marx dijo: “nosotros no anticipamos dogmáticamente el mundo, sino que sólo queremos encontrar el nuevo mundo a través de una crítica del viejo. (...) nosotros no confrontamos el mundo de un modo doctrinario con un nuevo principio. (...) Nosotros desarrollamos los nuevos principios para el mundo de los mismos viejos principios del mundo.” Karl Marx: M. to R. *Letters from the Deutsch-Französische Jahrbücher*. En: MECW. Vol. 3, pp. 142, 144 (MEGA2 I/2, pp. 486, 488)

2

CONTRADICCIONES DEL COMUNISMO DE MARX: ¿DE LA ABOLICIÓN DEL TRABAJO A UNA PLANIFICACIÓN BASADA EN EL CÁLCULO DEL TIEMPO DE TRABAJO?

*

Abolición del Mercado y de la Planificación

En el comunismo de Marx, la vida económica –incluyendo la producción, la distribución y el consumo– no es operada por algún tipo de compulsión externa, sino que es controlada de manera autónoma por la libre voluntad de los seres humanos. A diferencia del capitalismo, en donde “la regulación de la producción total por el valor”²⁵⁸ es la regla, en una AIL son los individuos asociados los que controlan la producción. Marx pensó necesario abolir no sólo la fuerza de trabajo mercantilizada, sino que también la mercancía y el dinero en cuanto tales con el objetivo de alcanzar la autoemancipación de la clase obrera, una condición en la cual los trabajadores se emanciparían de todas las formas de explotación y opresión para llegar a ser sujetos de sus propias vidas. En los *Grundrisse*, Marx subraya la incompatibilidad fundamental del mercado con una AIL:

“Por lo tanto, no puede haber nada más erróneo y absurdo que postular el control de los individuos unificados de su producción total, sobre la base del *valor-de-cambio*, del dinero (...) El intercambio privado de todos los productos del trabajo, todas las actividades y toda la riqueza se posicionan en estricta antítesis no sólo a la distribución basada en una subordinación política o natural de unos individuos sobre otros, sino que también al libre intercambio entre los individuos que están asociados en base a una apropiación común y en control de los medios de producción”²⁵⁹

En el *Discurso Inaugural* de la AIT y en el volumen 3 de *El Capital*, Marx señaló que a diferencia del capitalismo, en donde domina:

²⁵⁸ K. Marx: *Capital*. Vol. 3, p. 1020 (MEGA2 II/4.2, p. 889).

²⁵⁹ K. Marx: *Grundrisse*, pp. 158-159 (MEGA2 II/1, pp. 9-/92).

“la ciega regla de la oferta y la demanda”, en el comunismo “la producción social es controlada con anticipación y previsión social”²⁶⁰ –y que– “la interconexión de la producción como un todo (...) como una ley que es aprehendida y, por tanto, dominada por la razón asociativa de los trabajadores (*associirter Verstand*), llevando al proceso productivo bajo su control común.”²⁶¹

En los *Manuscritos Económicos* de 1861-1863 y en la *Crítica del Programa de Gotha*, Marx afirma de igual manera que:

“En donde el trabajo es comunal, las relaciones de los hombres en su producción social no se manifiestan como valores de las cosas.”²⁶² “Dentro de una sociedad colectiva basada en la posesión común de los medios de producción, los productores no intercambian sus productos”.²⁶³

De los pasajes recientemente citados podemos deducir claramente que para Marx el así llamado *socialismo de mercado* o *economía de mercado socialista*, etc, constituyen simplemente una contradicción en los términos.

En el comunismo de Marx, el proceso de producción se ejecutará bajo “el control planificado y consciente” de los hombres libremente asociados (*frei vergesellschaftete Menschen*),²⁶⁴ en otras palabras:

“el hombre socializado, los productores asociados gobiernan el metabolismo humano con la naturaleza de una manera racional, llevándolo a cabo bajo su control colectivo (*die Controlle der associirten Producenten*), en vez de ser dominados por dicha interacción como si fuera un poder ciego, y lográndolo con el menor gasto de energía y en condiciones más valiosas y apropiadas para su naturaleza humana.”²⁶⁵

²⁶⁰ K. Marx: *Inaugural Address of the Working Men's International Association*. En: MEGA2 I/20, p. 10

²⁶¹ K. Marx: *Capital*. Vol. 3, p. 365 (MEGA2 II/4.2, p. 331).

²⁶² K. Marx: *Economic Manuscripts of 1861-63*. En: MECW. Vol. 32, p. 316-317 (MEGA2 II/3, p. 1317).

²⁶³ K. Marx: *Critique of the Gotha Programme*. En: MECW. Vol. 24, p. 85 (MEGA2 I/25, p. 19).

²⁶⁴ K. Marx: *Capital*. Vol. 1, p. 173 (MEGA2 II/6, p. 110).

²⁶⁵ K. Marx: *Capital*. Vol. 3, p. 959 (MEGA2 II/4.2, p. 838).

En los *Manuscritos Económicos de 1861-63*, Marx sostuvo que, en el comunismo:

“la sociedad, como si fuera conforme a un plan, distribuye sus medios de producción y sus fuerzas productivas en un grado y medida que es requerido para la satisfacción plena de las múltiples necesidades sociales, de manera que cada esfera de la producción reciba la cuota de capital social requerido para satisfacer la correspondiente necesidad.”²⁶⁶

En *La Guerra Civil en Francia*, Marx señala que el comunismo posible no es otra cosa que el control coordinado y planificado de la producción nacional llevado a cabo por la asociación de cooperativas:

“si las sociedades de cooperativas unificadas regulan la producción nacional en virtud de un plan común (*ein Plan*), asumiéndolo bajo su control y poniendo término a la constante anarquía sumado a las constantes convulsiones periódicas que son fatales para la producción capitalista, ¿Qué otra cosa sería esto, caballeros, sino el comunismo, el comunismo posible?”²⁶⁷

Por cierto, Marx no entiende por *un plan el plan* de acuerdo con el cual una agencia central organiza toda la producción nacional concentrando toda la información relativa.²⁶⁸ De la misma manera, debería ser apuntado que la agencia que regula la producción nacional no es el Estado, sino la plural unidad de las cooperativas asociadas.

Es verdad que Marx no llegó tan lejos en la elaboración del procedimiento por el cual la AIL conscientemente planifica y controla su economía. Marx se abstuvo de esbozar en detalle el modelo de una futura sociedad, cuestión con la que gozaban los socialistas utópicos, pues esto contradice abiertamente el espíritu de *autoemancipación de la clase obrera*.²⁶⁹

²⁶⁶ K. Marx: *Economic Manuscripts of 1861-63*. En: MECW. Vol. 32, p. 158 (MEGA2 II/3, p. 1149).

²⁶⁷ K. Marx: *The Civil War in France*. MECW. Vol. 22, p. 335.

²⁶⁸ La frase de Marx “*ein Plan*” debería ser leída como “un plan” en vez de “el plan”. Véase. K. Miyata: *Marx's Theory of Association* (en japonés). En: *Political Economy Quarterly*. Vol. 49, 2012, N.º 2, p. 86

²⁶⁹ Véase. Otani: *Marx's Theory of Association*, p. 99

Recientes trabajos sobre modelos de planificación participativa como el *Parecon*,²⁷⁰ *la negociación coordinada*²⁷¹ y el *modelo del cálculo de tiempo de trabajo*²⁷², constituyen todos intentos de llenar esta laguna en dicha área, los cuales –después de la desaparición de los regímenes comunistas– ya no se pueden ser considerados como experimentos utópicos, sino como una tarea urgente para cualquier izquierda anti-capitalista.

Coordinación basada en el cálculo del Tiempo de Trabajo

El principio de la coordinación económica en una AIL es la planificación participativa, o planificación desde abajo, basada en el cálculo del tiempo de trabajo. Marx lo esboza en su *Crítica del Programa de Gotha*:

“Dentro de la sociedad colectiva basada en la tenencia común de los medios de producción, los productores no intercambian sus productos, de la misma manera que el trabajo empleado en los productos aparece aquí como el valor de estos productos, como una cualidad material poseídos por ellos, dado que ahora –en contraste con la sociedad capitalista– el trabajo individual no existe más de un modo indirecto, sino directamente como una parte componente del trabajo total global. La frase “ingresos del trabajo” (*Arbeitsertag*), objetable incluso hoy en día en función de su ambigüedad, pierde –de esta manera– todo su significado. Con lo que estamos tratando aquí es una sociedad comunista, no como se ha desarrollado sobre sus propios fundamentos, sino por el contrario, tal como emerge de la sociedad capitalista, la cual está en todo aspecto –económica, moral e intelectualmente– aun estampada con las marcas de nacimiento de la vieja sociedad, de cuyo seno emerge (la sociedad comunista). De acuerdo con esto, el productor individual recibe de la sociedad –después de las correspondientes deducciones que se hagan– exactamente lo que él le entrega a esta. Por ejemplo, la jornada laboral social consiste

²⁷⁰ Michael Albert: *Parecon. Life after Capitalism*. London, New York 2003.

²⁷¹ Pat Devine: *Democracy and Economic Planning*. Cambridge 1988.

²⁷² En cuanto a trabajos más recientes sobre la planificación participativa, véase: *Designing Socialism: Visions, Projections, Models*. Ed. Por A. Campbell. *Science and Society*. Vol. 76, 2012, N.º 2; David Laibman: *Political Economy after Economics*. London 2012; Seongjin Jeong: *Marx's Communism Revisited* (en coreano). En: *Marxism 21*. Vol. 12, 2015, n.º 1; T. Ha: *A Study on the External Economic Relations of the Participatory Planned Economy* (en coreano). Dissertation. Gyeongsang National University 2014.

en la suma total de las horas individuales de trabajo; el tiempo de trabajo individual del productor particular es la parte de la jornada de trabajo social en la que él ha contribuido, su participación en ella. El productor recibe un certificado de la sociedad en el cual se señala la cantidad determinada de trabajo que ha suministrado (después de deducir su trabajo para los fondos comunes), y del cual extrae los medios de consumo del stock social tanto como cuesta la cantidad que trabajo que el productor ha empleado. La misma cantidad de trabajo que ha entregado a la sociedad en una forma que, posteriormente, recibe en otra.”²⁷³

Es más, Marx ya había formulado el mismo principio de coordinación económica utilizando el cálculo del tiempo de trabajo en el volumen 1 y 2 de *El Capital*:

“En cambio, permítasenos finalmente imaginar una asociación de hombres libres, trabajando con los medios de producción sostenidos en común; empleando sus diferentes formas de fuerza de trabajo en completa autoconsciencia en tanto una sola fuerza de trabajo social (...) El producto total de la asociación que imaginamos constituye el producto social. Otra parte del producto social total es consumido por los distintos miembros de la asociación en tanto medios de subsistencia. Esta parte, por tanto, debe ser dividida entre ellos. La manera en que es hecha esta división variará en función del particular tipo de organización social de la producción y el correspondiente nivel de desarrollo social logrado por los productores. Asumiremos, –sólo en aras de establecer un paralelo con la producción de mercancías– que la participación de cada productor individual en los medios de subsistencia se encuentra determinada por sus respectivos tiempos de trabajo. En este caso el tiempo de trabajo jugará un doble papel: su distribución de acuerdo con un plan social definitivo mantiene la proporción correcta entre las diferentes funciones del trabajo y las múltiples necesidades de las asociaciones; por otro lado, el tiempo de trabajo también sirve como medida de la parte tomada por cada individuo dentro del trabajo común, y de su participación en la cuota del producto total destinado para el consumo individual. Las relaciones sociales de

²⁷³ K. Marx: *Critique of the Gotha Programme*. En: MECW. Vol. 24, p. 85-86 (MEGA 2 I/25, p. 13-14).

los productores individuales, tanto para con su trabajo como para los productos de este, son aquí transparentes en su simplicidad en la producción, así como también en la distribución”²⁷⁴

“Con la producción colectiva, se prescinde por completo del *capital-dinero*. La sociedad distribuye la fuerza de trabajo y los medios de producción entre las variadas ramas de la industria. No hay razón alguna por la cual los productores no deberían recibir fichas en papel que les permitan retirar una cantidad correspondiente a sus tiempos de trabajo de los *stocks* del consumo social. Sin embargo, estas fichas no son dinero, ya que no circulan”²⁷⁵

En estos párrafos, Marx afirma claramente que incluso en el comunismo temprano el trabajo se manifiesta como tal inmediatamente, que los intercambios de valor se evaporan y que la regla es la coordinación basada en el cálculo del tiempo de trabajo. Sin embargo, Lenin entendió el comunismo temprano de Marx como un periodo de transición del capitalismo hacia el comunismo, que llamó socialismo, al que caracterizó por la propiedad estatal de los medios de producción. De esta conceptualización no-marxista de Lenin sobre el comunismo se origina el discurso *stalinista* del *modo de producción socialista*, y de la variedad de modelos de *socialismos de mercado* que sirven para justificar la existencia del mercado, del dinero y del valor, así como también de la propiedad de los medios de producción por parte del Estado en el socialismo. Empero, el mismo Marx nunca concibió al socialismo como una etapa separada y distinguible del comunismo.

Para Marx, la característica distintiva del comunismo temprano con respecto a un comunismo desarrollado no radica en que el primero requiere de mecanismos propios del mercado incluyendo mercancías y dinero, junto con la coordinación económica basada en el cálculo del tiempo de trabajo, sino que, después de todo, aún requiere de esta coordinación, pues todavía tiene que alcanzar un estado de abundancia. De la misma manera, es completamente infundado decir que Marx desechó sus críticas tempranas hacia los diseños de Proudhon basados en el *dinero-trabajo* en la *Miseria de la Filosofía* (1847),

²⁷⁴ K. Marx: *Capital*. Vol. 1, p. 171-172 (MEGA 2 II/6, p. 109).

²⁷⁵ Véase: Karl Marx: *Capital. A Critique of Political Economy*. Vol. 2. Trad. de David Fernbach. London 1978, p. 434 (MEGA 2 II/11, p. 347). “Resulta interesante que ninguna de las discusiones de Marx sobre la sociedad post-capitalista en el vol. 2 de El Capital mencionan al Estado. En cambio, Marx se refiere al control de los elementos de la producción y de la distribución por la sociedad.” (Peter Hudis: *Marx's Concept of the Alternative to Capitalism*, Leiden, Boston 2012, p. 175)

citando la introducción de Marx de los certificados de trabajo o fichas en su *Crítica del Programa de Gotha* (1879). Las críticas de Marx a la idea de dinero-trabajo en la *Miseria de la Filosofía*, *Grundrisse*, etc. dan cuenta, más bien, de una crítica del socialismo de mercado del siglo XIX que sostenían los *proudhonistas*, que imaginaron la abolición de la explotación capitalista mediante el establecimiento del intercambio equitativo de acuerdo al tiempo de trabajo gastado, esto es, introduciendo *dinero-trabajo* mientras se mantienen los mecanismos de mercado.²⁷⁶ La crítica de Marx al esquema diseñado por Proudhon del dinero-trabajo no entra en conflicto con el principio de coordinación económica utilizando certificados de trabajo, los cuales reflejan directamente el trabajo socializado –la principal característica del comunismo temprano en la *Crítica del Programa de Gotha*. De hecho, la idea del cálculo del tiempo de trabajo en tanto regulador económico dentro del comunismo temprano es uno de los pensamientos que Marx mantuvo toda su vida, y puede ser encontrada tanto en la mencionada crítica del programa político de la socialdemocracia de su tiempo, así como también en los *Grundrisse*, en *El Capital*, en los *Manuscritos Económico de 1861-63*, etc.

Recientemente, algunos *asociacionistas* han intentado equiparar la AIL de Marx con un *sistema de intercambio y comercio local* (*Local Exchange and Trading System LETS*),²⁷⁷ o el así llamado *modo de intercambio D*.²⁷⁸ Sin embargo, dichos modos no tienen nada en común con la coordinación económica basada en el cálculo del tiempo de trabajo en las AIL de Marx, ya que incluyen intercambios de mercado. Algunos académicos han sostenido que Marx –en sus discusiones sobre los certificados de trabajo en su *Crítica del Programa de Gotha*– en el comunismo temprano abogó por una remuneración de acuerdo a las actividades particulares del trabajo en vez del tiempo de trabajo efectivamente gastado.²⁷⁹ Es cierto que Marx reconoció la desigual

²⁷⁶ En los *Grundrisse*, Marx demostró que el esquema de Proudhon del *dinero-trabajo*, el cual asumía la realización del intercambio equitativo sobre la base de la producción de mercancías, es inconsistente, y que de esta manera lleva a la abolición de la producción de mercancías cuando es llevada a su conclusión lógica. David McNally: *Against the Market*. London, New York 1993, después de todo, es correcto considerar el esquema de Proudhon del *dinero-trabajo* como el padre de las teorías del socialismo de mercado.

²⁷⁷ Véase: Makoto Nishibe: *The Theory of Labour Money: Implications of Marx's Critique for the Local Exchange Trading System (LETS)*. En: *Marx for the 21st century*. Ed. por Hiroshi Uchida. London 2006, pp. 89-105.

²⁷⁸ Kojin Karatani: *The Structure of World History: From Modes of Production to Modes of Exchange*. Trad. de Michael K. Bourdaghs. Durham 2014.

²⁷⁹ Véase: N. Kwack: *Contradictions of Marx's Communism and the Socialism for the 21st Century* (en coreano). En: *Marxism 21*. 2006. N.º 6.

dotación individual y las distintas capacidades productivas de los trabajadores como un privilegio natural en el comunismo temprano.²⁸⁰ Sin embargo, tolerar remuneraciones desiguales de acuerdo a la cualidad desigual del trabajo no es lo mismo que permitir remuneraciones desiguales en función de desempeños del trabajo desiguales. De hecho, desempeños del trabajo desiguales resultan más de la desigual productividad, debido a las desiguales condiciones objetivas del trabajo, las cuales se encuentran más allá del control de los trabajadores que de las desiguales cualidades subjetivas del trabajo (intensidad y habilidad), de las cuales los trabajadores son en parte responsables. Marx de ninguna manera permitió remuneraciones desiguales basadas en la productividad desigual del trabajo incluso en el comunismo temprano. De nuevo, en la *Crítica del Programa de Gotha*, Marx claramente señaló que:

*“la frase “ingresos del trabajo” (Arbeitsertag), objetable incluso hoy en día en función de su ambigüedad, pierde –de esta manera– todo su significado”, –dado que ahora, y en contraste con la sociedad capitalista– el trabajo individual ya no existe más de una manera indirecta, sino directamente como una parte componente del trabajo total.*²⁸¹

Abolición del Trabajo

El principio de coordinación económica en las AIL de Marx es la planificación participativa utilizando el cálculo del tiempo de trabajo. Sin embargo, privilegiar esto como el principio absoluto de la futura sociedad post-capitalista no se alinea con la idea marxiana acerca del comunismo desarrollado. Marx ha dejado claro en la *Crítica del Programa de Gotha* que en el comunismo desarrollado los productos serán distribuidos a las personas de acuerdo a sus necesidades, y no según sus tiempos de trabajo.

²⁸⁰ K. Marx: *Critique of the Gotha Programme*. En: MECW. Vol. 24, p. 86 (MEGA2 I/25, p. 14).

²⁸¹ *Ibid.*, p. 85 (MEGA2 I/25, p. 13).

En efecto, Marx y Engels ya habían dicho en *La Ideología Alemana* que el principio “a cada uno según sus habilidades” es una proposición falsa (*der falsche Satz*), y debería ser remplazado en el comunismo por el principio a cada cual según sus necesidades.²⁸²

Marx pensó que el trabajo en el capitalismo es extrínseco, alienado, forzado y que no satisface necesidades humanas, sino sólo sirve como un medio para satisfacer las necesidades de los trabajadores cuando ellos están fuera del trabajo. En realidad, el trabajo en las AIL de Marx en el comunismo temprano es diferente del trabajo dentro del comunismo desarrollado; en el primero el trabajo aún es un mal necesario o algo que debe ser hecho por la sociedad para que ésta sea sostenible, independiente de los deseos de las personas. En la *Crítica del Programa de Gotha*, Marx admitió que, en el comunismo temprano,

“los individuos son considerados sólo en tanto trabajadores y nada más es visto en ellos, todo lo demás es ignorado”.²⁸³

En el mismo espíritu, Marx afirmó en los *Grundrisse*:

“En la base de la producción comunal, la determinación del tiempo permanece, por supuesto, como algo esencial. Mientras menos tiempo requiera la sociedad para producir trigo, ganado, etc., mayor tiempo obtiene para otra producción, sea material o mental. Tal como en el caso de un individuo, la multiplicidad de su desarrollo, de su goce y de su actividad dependen sobre la base de la economización del tiempo. Economía del tiempo, esto es prácticamente a lo que se reduce en última instancia toda la economía en cuanto tal (...) Así, economía del tiempo, junto con la distribución planificada del tiempo de trabajo entre las variadas ramas de la producción, permanecen como la primera ley económica sobre la base de la producción comunal. Sin embargo, esto es completamente diferente de una medida de los valores de cambio (trabajo o productos) por el tiempo de trabajo.”²⁸⁴

²⁸² K. Marx y F. Engels: *The German Ideology*, En: MECW. Vol. 5, p. 537.

²⁸³ K. Marx: *Critique of the Gotha Prog...* En: MECW. Vol. 24, p. 86/87 (MEGA2 I/25, p. 14).

²⁸⁴ K. Marx: *Grundrisse*, pp. 172-173 (MEGA2 II/1, pp. 103/104).

Sin embargo, en su época temprana, Marx se mantuvo obstinado en establecer como objetivo del comunismo la abolición del trabajo, en vez de la realización de algunos tipos de planificación racional o democrática del trabajo. En sus *Manuscritos Económico Filosóficos de 1844*, Marx anticipó que con el comunismo las actividades instrumentales determinadas por un propósito, actividades adecuadas a fines (*zweckmäßige Tätigkeit*), o actividades de acuerdo a un fin determinado (*zweckbestimmte Tätigkeit*), serían reemplazadas por actividades de acuerdo a fines en si mismos (*Selbstzweck*), auto-actividades (*Selbsttätigkeit*) o actividades no-instrumentales.²⁸⁵

En efecto, Marx imaginó que las actividades artísticas en tanto fines en si mismos prevalecerían en el comunismo, mientras que la división del trabajo, así como también la producción instrumental, serían abolidas. En *La Ideología Alemana*, Marx y Engels escribieron:

“En todas las previas revoluciones el modo de actividad siempre permaneció incólume, y se limitó sólo a la cuestión de los diferentes modos de distribución de ésta, una nueva distribución del trabajo a otras personas, mientras que la revolución comunista está directamente dirigida al hasta ahora modo de actividad que termina con el trabajo (*die Arbeit beseitigt*) (...) los proletarios, si se quieren afirmar a sí mismos como individuos, tienen que abolir las hasta ahora condiciones prevalecientes de su existencia (...), a saber, el trabajo (*die Arbeit aufheben*). (...) Sólo en esta etapa (en el comunismo) la auto-actividad coincide con el trabajo material. (...) La transformación del trabajo en auto-actividad corresponde a la transformación de la previamente limitada interrelación, en la interrelación de los individuos como tales (...) no es una cuestión de liberar el trabajo sino de abolirlo”.²⁸⁶

De la misma manera, Marx escribe en 1846 que el *Trabajo* en virtud de su propia naturaleza es no-libre, inhumano, una actividad a-social, determinado por la propiedad privada y creador de propiedad privada, y que, por tanto, una organización del trabajo es una contradicción. A su vez, anticipó que la “abolición de la propiedad privada se hará

²⁸⁵ Véase: Uri Zilbersheid: *The Vicissitudes of the Idea of the Abolition of Labour in Marx's Teachings - Can the Idea be Revived?* En: *Critique*. 2004. N.º 35, pp. 119-120.

²⁸⁶ K. Marx y Friedrich Engels: *The German Ideology*. En: MECW. Vol. 5, p. 52, 80, 88, 205.

realidad sólo cuando sea concebida en tanto en cuanto abolición del trabajo”.²⁸⁷ Efectivamente, Marx asumió que la abolición del trabajo constituye un prerequisite esencial de la abolición de la propiedad privada capitalista, considerando la organización del trabajo como tal como una contradicción. Para Marx, la propiedad privada capitalista resulta del trabajo enajenado, y no viceversa. Asimismo, asumió que la abolición del trabajo es esencial para liberación del trabajo en el comunismo, en el sentido de que este último sólo llega a ser una realidad en la medida en que el trabajo es abolido, así como también liberado de la vida del trabajo o, en otras palabras, de la abolición de la reducción de la vida al trabajo en el capitalismo.

La idea de la abolición del trabajo no puede ser asumida como la proyección inmadura del joven Marx. Por cierto, Marx en los *Grundrisse*, mientras que concede que el trabajo: “de ninguna manera signifique que llegue a ser una mera diversión o un mero entretenimiento como lo concibe –no sin un dejo de ingenuidad– *Fourier*”, deja claramente establecido que en el comunismo:

“el trabajo llega a ser un trabajo atractivo (*travail attractif*), auto-realización individual (...) trabajo libre real”, “por consiguiente, el trabajo aparece ya no más como trabajo, sino como actividad (*Thätigkeit*) totalmente desarrollada en cuanto tal”, –y en donde eventualmente– “ha cesado el trabajo en el cual un ser humano hace lo que una cosa podría hacer”.²⁸⁸

De la misma manera, en el conocido pasaje del *Fragmento sobre las Máquinas* de los *Grundrisse*, Marx anticipó la tendencia hacia la abolición del trabajo o la extinción de la ley del valor dentro del capitalismo:

“El trabajo ya no aparece tanto como recluso en el proceso de producción, sino que más bien el hombre se comporta como supervisor y regulador con respecto al proceso de producción mismo. (...) sino que inserta el proceso natural, al que transforma en industrial, como medio entre sí mismo y la naturaleza inorgánica, a la que domina. Se presenta al lado del proceso de producción, en lugar de ser su agente principal. En esta transformación lo que aparece como el pilar fundamenta

²⁸⁷ K. Marx: *Draft of an Article on Friedrich List's Book Das Nationale System der politischen Oekonomie*. En: MECW. Vol. 4, p. 279.

²⁸⁸ K. Marx: *Grundrisse*, pp. 611, 325 (MEGA2 II/1, pp. 499, 241)

producción y la riqueza no es ni el trabajo inmediato ejecutado por el hombre ni el tiempo que éste trabaja, sino la apropiación de su propia fuerza productiva general, su comprensión de la naturaleza y su dominio de la misma gracias a su presencia como cuerpo social; en una palabra, el desarrollo del individuo social, el cual aparece como la gran piedra fundacional de la producción y de la riqueza. El robo del tiempo de trabajo ajeno, sobre el cual se funda la riqueza actual, aparece como una base miserable comparada con este fundamento, recién desarrollado, creado por la gran industria misma. Tan pronto como el trabajo en su forma inmediata ha cesado de ser la gran fuente de la riqueza, el tiempo de trabajo deja, y tiene que dejar de ser, su medida (...) la riqueza real es la fuerza productiva desarrollada de todos los individuos. Ya no es entonces, en modo alguno, el tiempo de trabajo, la medida de la riqueza, sino el tiempo disponible. El tiempo de trabajo como medida de la riqueza pone la riqueza misma como fundada en la miseria, y al tiempo disponible como fundado como existente en y en virtud de la antítesis con el tiempo de plus-trabajo, o bien pone todo el tiempo de un individuo como tiempo de trabajo y consiguientemente lo degrada a mero trabajador, lo subsume en el trabajo.”²⁸⁹

En el *Discurso Inaugural* de la AIT, Marx anticipó la sustitución del trabajo asalariado por el trabajo asociado, remarcando que:

“el trabajo contratado no es sino una forma transitoria e inferior, destinado a desaparecer antes de que el trabajo asociado maneje el trabajo con mano dispuesta, una mente lista y un corazón alegre.”²⁹⁰

No obstante, Marx se retractó de su idea sobre la abolición del trabajo en sus trabajos posteriores.²⁹¹ En efecto, la distinción entre el reino de la libertad y el reino de la necesidad en el volumen 3 de *El Capital* muestran que Marx abandonó la visión de abolir o trascender el reino de la necesidad como tal, el cual es compuesto de trabajos en tanto actividades instrumentales. En los *Manuscritos Económicos de 1861-63* Marx admite que en la futura sociedad postcapitalista, el tiempo de

²⁸⁹ *Ibid.*, pp. 705-706, 708 (MEGA 2 II/1, pp. 584-585, 589).

²⁹⁰ K. Marx: *Inaugural Address of the Working Men's International Association*. En: MEGA 2 I/20, p. 10

²⁹¹ Véase: Uri Zilbersheid: *The Vicissitudes of the Idea of the Abolition of Labour in Marx's Teachings* (Fn 73).

trabajo –incluso si el valor-de-cambio es eliminado– siempre permanecerá como sustancia creativa de riqueza y medida de los costos de su producción.²⁹² En el volumen 1 de *El Capital*, Marx establece la planificación universal del trabajo en vez de su abolición como fundamento de una AIL, cuando escribe que:

“el velo no es removido del rostro del proceso vital social, i.e. el proceso de producción material, hasta que se convierta en producción ejercida por los hombres libremente asociados, y ejecutada bajo su control consciente y planificado.”²⁹³

Finalmente, en la *Crítica del Programa de Gotha*, Marx desecha realmente su visión temprana sobre la abolición del trabajo, afirmando que en el *comunismo desarrollado*, “el trabajo se convierte no sólo en un medio de vida, sino que también en el primer deseo de la vida”.²⁹⁴

La desafortunada ambivalencia de la consideración de Marx sobre la abolición del trabajo ha sido explotada para justificar la historia del socialismo después de Marx, en donde los intentos por construir sociedades alternativas han terminado en una situación en donde el trabajo y el dinero han permanecido como las medidas dominantes, y el trabajo –a su vez– es glorificado como una virtud en vez de considerar seriamente su abolición. No obstante, la idea marxiana sobre la abolición del trabajo en el *comunismo desarrollado*, a pesar de ser frecuentemente considerada como un sueño utópico para el futuro distante, necesita ser redescubierta hoy en día. Por ejemplo, el reciente desarrollo de las tecnologías de la información aportan un creciente potencial para la liberación y abolición del trabajo a diferencia de las tecnologías instrumentales de los siglos XIX y XX, las cuales abrumaron a Marx tanto como para que terminara rechazando sus postulados sobre la abolición del trabajo. Jakob Rigi fue testigo de la producción de pares (*peer production*) que produce bienes comunes a través de la participación voluntaria de la producción descentralizada basada en redes.²⁹⁵ Por su parte, Nick Dyer-Witheford ha sostenido que el *comunismo desarrollado* de Marx está actualmente en el horizonte ahora como *comunismo cibernético*, con la afluencia de

²⁹² K. Marx: *Economic Manuscripts of 1861-63*. En: MECW. Vol. 33, p. 391 (MEGA 2 II/3, p. 1388).

²⁹³ K. Marx: *Capital*. Vol. 1, p. 173 (MEGA2 II/6, p. 110).

²⁹⁴ K. Marx: *Critique of the Gotha Programme*. En: MECW. Vol. 24, p. 87 (MEGA2 II/25, p. 15).

²⁹⁵ Jakob Rigi: *Peer Production and Marxian Communism: Contours of a New Emerging Mode of Production*. En: *Capital & Class*. Vol. 37, 2013, N°3, pp. 397-416.

nuevas tecnologías tales como la impresión 3D, las cuales comienzan a desplazar la escasez.²⁹⁶ A pesar de los prejuicios tecno-deterministas y autonomistas, dichos proyectos tienen sus respectivos méritos para una futura abolición del trabajo, pues ayudan a revitalizar la visión del *comunismo desarrollado* sostenido por Marx. Estos explotan las nuevas tecnologías del siglo XXI, mientras que muestran las limitantes de los modelos autosuficientes de la AIL, tales como *el modelo de planificación participativa basado en el cálculo del tiempo de trabajo*. Las AIL de Marx no pueden ser delimitadas a un modelo cerrado de planificación participativa usando como base el cálculo del tiempo de trabajo, tal como es ilustrado en el *comunismo temprano* en la *Crítica del Programa de Gotha*. Por el contrario, las AIL de Marx constituyen un modelo abierto, que deconstruye cualquier frontera de planificación basada en el cálculo del tiempo de trabajo, a la vez que avanza hacia el comunismo desarrollado en la medida que universaliza la tendencia hacia la abolición del trabajo.

La distribución de acuerdo al trabajo y al intercambio equitativo del tiempo de trabajo basado en certificados de trabajo constituyen defectos o remanentes de la vieja sociedad capitalista que debieran ser superados con el comienzo de una revolución anticapitalista: estos mecanismos están lejos de ser los principios de una nueva sociedad que necesita ser observada y mantenida en una AIL o *comunismo temprano*.²⁹⁷ Tan solo con reemplazar el precio de mercado por el tiempo de trabajo como la unidad de la coordinación económica no resolvemos los defectos de una economía capitalista de mercado, pues el precio de mercado es la forma existencial del tiempo de trabajo. Por otro lado, la distribución basada en las necesidades y la abolición del trabajo no son el estado ideal de un futuro distante, sino la tarea inminente que debería ser seguida desde el comienzo de una revolución anticapitalista. En efecto, Marx señaló que incluso en el comunismo temprano, la parte substancial del total del producto social no es distribuida a los individuos de acuerdo a sus tiempos de trabajo, sino que es deducido por la distribución de las necesidades comunes:

“lo que sea dedicado a la satisfacción colectiva de las necesidades, sean escuelas, servicios de salud, etc.”

²⁹⁶ Nick Dyer-Whiteford: *Red Plenty Platforms*. En: *Culture Machine*. Vol. 14, 2013.

²⁹⁷ Véase. Michael Lebowitz: *The Socialist Imperative: From Gotha to Now*. New York. 2015.

En comparación con la presente sociedad, lo que sea distribuido según las necesidades sociales ira progresivamente incrementándose desde el comienzo, y seguirá creciendo de manera proporcional al desarrollo de la nueva sociedad.²⁹⁸ Sin embargo, la razón por la cual la coordinación económica basada en el cálculo del tiempo de trabajo es a menudo usada –aunque temporalmente– en el comunismo temprano, es porque sólo recurriendo a ella puede ser diseñada la extensión de la distribución basada en las necesidades y la abolición del trabajo.

3

NOTAS CONCLUYENTES

El comunismo tal como fue entendido por Marx es frecuentemente considerado como la erradicación de la propiedad privada con el objetivo de implantar la estatización o una economía planificada. Sin embargo, como vimos, la esencia del comunismo para Marx son las AIL, las cuales se centran en tres componentes claves, a saber: libertad, individualidad y asociación. Los principales componentes de una AIL ya han ido emergiendo a medida que se desarrolla el modo de producción capitalista. Esta reformulación del comunismo como AIL ayuda a enriquecer la clásica visión del marxismo clásico sobre el socialismo entendido como la “*auto-emancipación de la clase obrera*” o “*socialismo desde abajo*”.

Sin embargo, las AIL de Marx en el comunismo temprano presentan algunas contradicciones en relación a que aún son coordinadas por el cálculo del tiempo de trabajo y la economía del tiempo; lo que se supone debería ser superado en el comunismo desarrollado a medida a que la tendencia hacia la abolición del trabajo se torne real y efectiva. Priorizar una versión de las AIL marxianas, tal como el modelo de planificación participativa basada en el cálculo del tiempo de trabajo, en tanto el único comunismo posible, corre el riesgo de volver a una suerte de *proudhonismo*, cuestión que por sí sola contradice la visión de Marx del comunismo desarrollado. Por tanto, es necesario concebir a las AIL como un *modelo abierto*, en vez de un modelo final para la historia, a la vez de promover la transición hacia el comunismo desarrollado, universalizando la tendencia para con la abolición del trabajo.

²⁹⁸ K. Marx: *Critique of the Gotha Programme*. En: MECW. Vol. 24, p. 85 (MEGA2 I/25, p. 13).

LA PRODUCCIÓN ESPIRITUAL EN EL SISTEMA DE LA PRODUCCIÓN SOCIAL

Rubén Zardoya

La Producción Social

Podemos distinguir los hombres de los animales por la conciencia, por la religión o por lo que se quiera. Pero los hombres mismos comienzan a ver la diferencia entre ellos y los animales tan pronto como comienzan a *producir* sus medios de vida (...) Lo que son coincide, por consiguiente, con su producción, tanto con *lo que* producen como con el modo de *cómo* producen.²⁹⁹

La concepción materialista de la historia comienza allí donde la vida social, en toda la diversidad de sus formas de existencia, se identifica con la *producción*, con el proceso por el cual los sujetos sociales producen y reproducen sus condiciones de vida, las formas históricas de organización de la actividad y la cultura, su propia humanidad. No se trata simplemente de reconocer en "el hombre" (como solía decirse) a un *ser activo* y, ni siquiera, a un *ser práctico*, determinado por su actividad material sensorial. En efecto, la reelaboración crítica de las categorías de *actividad* y *práctica*, configuradas por el pensamiento filosófico precedente y, en particular, por la filosofía clásica alemana, constituyó un momento de extraordinaria importancia en el proceso de formación del marxismo. Sin embargo, es precisamente la comprensión de la *naturaleza productiva* de la actividad práctica humana el punto de apoyo sobre el que se hicieron girar todas las conquistas históricas del pensamiento social con la finalidad de asentarlas sobre una base auténticamente científica.

La categoría de *producción social* se instala, así, en el centro de la concepción marxista de la vida social.

²⁹⁹ Karl Marx y Friedrich Engels: "Feuerbach. Oposición entre las concepciones materialistas e idealistas (I Capítulo de *La Ideología Alemana*)", en *Obras Escogidas en 3 tomos*, t. 1, Editorial Progreso, Moscú, 1973, p. 16.

Repárese en que, en este contexto, por producción social no se entiende simplemente la creación de bienes materiales, e, incluso, espirituales, sean estos productos alimenticios o locomotoras, preceptos morales o centrales electrónicas, sino la construcción de la propia sociedad, del propio ser humano en sus formas históricas concretas, la producción de la forma social en que el hombre se apropia de la naturaleza y de las relaciones humanas. Ya de por sí, la idea de que la sociedad no simplemente “está”, “existe”, sino se produce, constituye una revolución en las ciencias sociales. Este descubrimiento (o si se quiere, esta perspectiva) lo debemos a los fundadores del socialismo científico.

Sólo a partir de esta premisa es posible comprender de forma materialista la tesis de que “la esencia humana no constituye una determinación abstracta inherente a cada individuo aislado, sino el conjunto de las relaciones sociales”;³⁰⁰ sólo así es posible plantear en términos científicos el llamado problema de la naturaleza (o la esencia) humana, que por siglos ha constituido el *leitmotiv* del pensamiento social: se trata del problema de la producción y reproducción de las relaciones sociales en toda la multiplicidad de sus modalidades históricas.

El *homo sapiens* es, ante todo, un ser que se produce a sí mismo, un ser que, en el proceso de producción, objetiva sus fuerzas esenciales en el material de la naturaleza y crea por esta vía una “segunda naturaleza”, la naturaleza humanizada; un ser que vive en esta naturaleza y que, mucho más allá de su frágil organización corpórea, es esta naturaleza humanizada. Nos distanciamos así de la concepción que identifica la producción con el acto unilateral de transformación de la naturaleza, de traspaso al objeto de las fuerzas productivas del ser humano. Este acto de *objetivación* supone, como su fin inmediato, el acto opuesto, la *desobjetivación*, el tránsito de las capacidades productivas objetivadas al propio ser humano; la apropiación y reapropiación por parte del sujeto de su propia obra, de su propia creación, de su humanidad realizada en los productos del trabajo. Según una feliz expresión, el hombre (y la mujer) es un ser que se devora a sí mismo en el trabajo y a través del trabajo.

³⁰⁰ Karl Marx: “*Tesis sobre Feuerbach*”, *Ibid.*, p. 9.

Los Momentos Universales de la Producción Social

La producción supone el *consumo* como un momento opuesto e idéntico a él.

“En la producción el sujeto se objetiva –escribe Marx– y en el consumo, el objeto se subjetiva”.³⁰¹

Solo como premisa y resultado del proceso de producción social, el sujeto adquiere la posibilidad de objetivarse, de superar los límites de su corporeidad orgánica y plasmar sus potencialidades humanas en el material de la naturaleza. De igual modo, únicamente como partícipe y artífice de este proceso, el sujeto es capaz de desobjetivar las formas de actividad cristalizadas en los productos del trabajo por las generaciones de seres humanos que se han sucedido a lo largo de la historia, y convertirlas en formas de su actividad, en modos de apropiación práctica pensante de la realidad, de humanización de la naturaleza y las relaciones sociales.

En la producción, que supone el consumo como su momento contrapuesto, comienza y se cierra la espiral de la actividad humana.

Producción y consumo no han de concebirse, por tanto, como etapas o elementos yuxtapuestos de la actividad, sino, antes bien, como *momentos orgánicos* de un mismo proceso de producción social, que no solo tienen su realidad en sí, sino y ante todo, en el momento opuesto que los determina y les otorga su forma histórica específica. Se trata, por consiguiente, de momentos abstractos –objetivamente abstractos– de una misma relación íntegra de producción social: una relación de identidad dialéctica. “La producción es también inmediatamente consumo. Consumo doble, subjetivo y objetivo”;³⁰² consumo, por una parte, de las facultades humanas que se ponen en funcionamiento en el acto de producción y, por otra, de los medios de producción y de la materia prima, material y espiritual, que sufre una metamorfosis en el proceso. Así mismo, “el consumo es también inmediatamente producción”,³⁰³ producción física e intelectual del sujeto, de sus facultades humanas, de sus capacidades activas, que por esta vía se forman y enriquecen.

³⁰¹ Karl Marx: *Contribución a la crítica de la Economía Política*, Instituto del Libro, La Habana, 1970, p. 243.

³⁰² *Ibid.*, p. 244.

³⁰³ *Ibid.*, p. 245.

El consumo no es, como puede parecer a primera vista, un simple punto final en el que desaparece el producto tras haber cumplido su cometido. La producción determina el consumo por cuanto no sólo le provee su objeto, sino también las formas en que éste puede ser consumido (la forma subjetiva específica en que los *productores* se ponen a disposición de la sociedad y ofrecen su producto a la actividad de los demás, considerados como *consumidores*), así como la necesidad subjetiva de consumir unos u otros objetos que la producción pone en circulación. Pero, a su vez, el consumo determina la producción, en tanto constituye su finalidad inmanente, su presuposición y razón de ser.

Toda producción humana constituye la realización de un plan ideal, y en ello radica su *differentia specifica* con respecto al llamado trabajo instintivo que realizan los animales superiores. El consumo es la fuente de esta motivación ideal, el fin que produce el objeto de forma subjetiva, como impulso hacia la actividad. Más aún, la propia idea de un producto no destinado al consumo constituye un absurdo. El “herrero” que entierra cuchillos y herraduras en el patio de su casa, el “artista” que echa al fuego sus versos o cuadros una vez concluidos, y el “político” que se arenga a sí mismo o idea proyectos de reorganización social sin salir de su gabinete, no son sino abstracciones inservibles o, en el mejor de los casos, momentos irracionales del proceso de producción social. En el consumo y en su destinación al consumo, el resultado del trabajo humano se hace producto, vale decir, realidad de un sujeto para otro sujeto, ser objetivado de un sujeto puesto al servicio de otro, mediador, en fin, de las relaciones sociales.

“De modo que la producción no solamente produce un objeto para el sujeto, sino también un sujeto para el objeto”.³⁰⁴

A su vez, el consumo no sólo consume un objeto, sino también y en primera instancia, un sujeto, el sujeto de la producción, sus capacidades, su ser objetivado. Lo que se produce y se consume, más allá de toda apariencia, es la subjetividad, las facultades activas, las fuerzas productivas, es decir, la capacidad humana de crear y apropiarse de la naturaleza y de las relaciones sociales en el proceso de auto-producción.

³⁰⁴ *Ibid.*, p. 247

De suyo se entiende que toda relación entre la producción y el consumo supone cierta diferenciación y coexistencia de diversas funciones sociales realizadas por grupos relativamente independientes de individuos que, en su conjunto, crean la riqueza material y espiritual de la sociedad. La formación y el desarrollo de las capacidades productivas sociales (o, lo que es lo mismo, la formación y el desarrollo del ser que produce y reproduce sus condiciones de vida), así como de las facultades humanas individuales, supone la división de los géneros de producción como una de sus condiciones primarias. La división del trabajo constituye la forma social específica de existencia de la producción.

Pasamos por alto, a propósito, la hipótesis especulativa de una sociedad en extremo rudimentaria en la que todos los individuos, y cada uno de ellos por separado, solo producen y consumen los productos de su propia actividad, es decir, en la que no existe diferenciación alguna en el proceso de producción social. Por el contrario, esta homogeneidad, en virtud de la cual cada individuo resulta un representante íntegro de la totalidad y no se diferencia de los demás en términos sociales, es sólo posible en un peldaño tal del desarrollo en el que el ser humano es aún un producto *pasivo* de sus condiciones de vida y mantiene una actitud esencialmente consumidora ante la naturaleza. En cuanto al individuo separado de la sociedad, recreado repetidas veces en la literatura artística a partir del advenimiento de las relaciones capitalistas de producción, no resulta difícil comprender que, como productor y consumidor de su vida, sólo puede actuar en tanto representante de los nexos sociales productivos de la civilización de la que ha sido arrancado.

En las condiciones de la división social del trabajo, donde cada individuo constituye una expresión unilateral de las capacidades productivas humanas universales y realiza una función social orgánica dependiente de las que realizan los demás, la relación entre la producción y el consumo (entre productores y consumidores) no puede ser sino un mutuo traspaso de actividades productivas realizadas por separado. Este traspaso, sustancialmente diferente en las diversas etapas del desarrollo social, tiene lugar a través de dos momentos fundamentales, mediadores de la relación entre la producción y el consumo. Estos momentos son la distribución y el cambio.

En un primer acercamiento, la *distribución* parece ser una simple repartición de los productos del trabajo entre los diferentes individuos. Con independencia de la voluntad y, como norma, de la conciencia de estos, los resultados del trabajo se ven encaminados objetivamente (es decir, en correspondencia con las regularidades propias de un organismo social dado) por diversos cauces y se ponen a disposición de sujetos diferentes que se apropian de ellos y adquieren la facultad de decidir sobre su destino. A los ojos del individuo aislado, la existencia de una gradación o determinación de la proporción en que las personas se apropian de los resultados del trabajo, aparece como un hecho preestablecido, como una realidad que precede cada vez al proceso de producción. La distribución se presenta como una necesidad externa al individuo que condiciona sus posibilidades de consumo y, en correspondencia, su lugar en la sociedad. No se toma conciencia, en este caso, de que la existencia de estas cuotas diferenciadas de apropiación de los productos constituye un *resultado histórico*, a saber el resultado de la división social del trabajo y la consecuente diferenciación de los individuos en grupos que desempeñan un papel diferente en la organización y realización del proceso productivo, de forma tal que la distribución:

“antes de ser distribución de productos es: 1) la distribución de los instrumentos de producción; y 2) la distribución de los miembros de la sociedad entre los diferentes géneros de producción”.³⁰⁵

La distribución constituye la forma social de la sujeción y afirmación de los productores en las diversas formas de la actividad social y, por consiguiente, su subordinación a determinadas relaciones de producción. Esta sujeción, que encuadra a los sujetos como partícipes diferenciados y orgánicos de un modo específico de producción social, es el fundamento real que determina la parte de la riqueza material y espiritual que les corresponde y conforma sus individualidades, sus modos de ser y de pensamiento. La distribución resulta, por consiguiente, la forma socialmente instituida de mediación entre la producción y el consumo de la riqueza humana, la expresión más acabada de la diferenciación de los seres humanos como personificaciones de las relaciones sociales, la disposición de la “cuota de humanidad” que corresponde a cada individuo, grupo o clase social.

³⁰⁵ *Ibid.*, p. 253.

Entre la producción y la distribución, por una parte, y el consumo, por otra, existe aún un momento necesario: el *cambio*, o bien, considerado en su totalidad, como un proceso, la circulación.

Miradas las cosas de modo superficial, el cambio se presenta como trueque de productos, como canje de los resultados del trabajo, realizado con vistas al consumo directo. Por férrea que sea la necesidad que los aliente –necesidad dimanada de las regularidades del proceso de producción– los mecanismos sociales de distribución de la riqueza no pueden constreñir y reglamentar el consumo de forma absoluta y sin distinción. Pues, como hemos visto, lo que se distribuye no son simplemente productos para el consumo, corbatas o conciertos para piano y orquesta, sino, ante todo, posiciones sociales, formas diferenciadas de participación en el proceso íntegro de producción de la sociedad y, por consiguiente, *posibilidades de consumo*. Se trata, es cierto, de posibilidades constreñidas y determinadas por una u otra de estas posiciones sociales –que no sólo configura y pone coto a la capacidad adquisitiva de los individuos, sino también determina sus necesidades, apetencias y aspiraciones, las demandas propias de consumo–. Su realización, sin embargo, implica un determinado grado de libertad individual: la apropiación de la cuota de riqueza social asignada por la distribución a cada individuo, se revela como adquisición de una determinada porción de los resultados del trabajo colectivo en correspondencia con sus requerimientos particulares. El cambio es la redistribución social de la riqueza marcada por el elemento de lo individual.

La casualidad hace aparición aquí como un momento inseparable del proceso, como forma singular de realización de la necesidad inherente a una forma dada de distribución. Así, a diferencia de esta última, el cambio tiene un carácter particular y fortuito. Sin embargo, al igual que aquella, es mucho más que un traspaso de productos de unas manos a otras.

El cambio representa la relación y el reconocimiento mutuo de los sujetos sociales como momentos unilaterales de una misma realidad social que los engloba y los hace depender los unos de los otros; es la igualación de capacidades humanas desiguales, la identificación de individuos contrapuestos, su complementación en una forma específica de la producción social. El cambio de los productos de la actividad de los diferentes individuos es un traspaso intersubjetivo de necesidades y

capacidades objetivadas, de fuerzas productivas que se presuponen y complementan mutuamente. Al cambiar un par de zapatos por una guitarra o por la melodía que en ella se ejecuta (de forma directa o por mediación de algún equivalente, digamos, dinero), los individuos no hacen sino intercambiar su fuerza productiva, los modos de actividad social que en ellos han cristalizado. La conversión real que tiene lugar aquí es la de un individuo en otro, la de uno en todos y todos en cada uno. El cambio es la redistribución libre de la *riqueza humana* distribuida según la necesidad interna de una formación social dada, redistribución en la que, no obstante, los individuos permanecen y se afianzan en su diferenciación social como miembros inalienables de esta formación y de sus modos correspondientes de producción.

Es evidente que la relación entre la producción, la distribución, el cambio y el consumo, no puede ser representada en la forma de una serie lineal de actos yuxtapuestos y sucesivos en el tiempo. Solo en la abstracción carente de vida puede existir esta yuxtaposición y sucesión temporal rectilínea que supone la producción como punto inicial y el consumo, como punto final. La realidad de la actividad humana es mucho más compleja: producción, distribución, cambio y consumo se entrelazan entre sí de forma tal que cada uno de estos momentos se realiza en los restantes y conforma una unidad indisoluble con ellos. Esta unidad la otorga el elemento rector, la producción, que constituye la sustancia del proceso, engloba los restantes momentos como sus propias determinaciones y medios de realización y les confiere su peso específico. Distribución, cambio y consumo son condiciones y supuestos de la actividad productiva, cuyo nivel de desarrollo y forma de realización los configura y determina en esencia.

El resultado al que llegamos no es que la producción, la distribución, el cambio y el consumo, son idénticos, sino que todos ellos son miembros de una totalidad (...) Una producción determinada determina, pues, consumo, distribución, cambio determinados, así como *relaciones recíprocas determinadas de estos diferentes momentos*. Sin duda la producción *en su forma unilateral* está también determinada por otros momentos (...) Una acción recíproca tiene lugar entre los diferentes momentos. Este es el caso para cada todo orgánico.³⁰⁶

³⁰⁶ *Ibid.*, p. 256-257.

En esa interacción orgánica, la producción resulta un momento y, al mismo tiempo, la totalidad del proceso de la vida social.

La producción es la sustancia que permanece a través de todas sus modificaciones como condición básica y principio generatriz del proceso histórico, la arcilla en perpetua automodelación que vincula a los individuos y garantiza la continuidad del desarrollo social, la matriz universal que prefigura y engendra, en calidad de órganos suyos propios -bien que conectados con ella de las formas más enrevesadas- todas las modalidades de la vida en sociedad, todos los modos de actividad, todas las instituciones que participan en el proceso de creación y recreación del ser humano.

La Producción Espiritual

La exigencia primera del estudio marxista de cualquier forma de la vida social es esclarecer el proceso por el cual ésta *es producida como forma productora de sociedad*, de uno u otro ensamblaje de relaciones sociales; como eslabón –condición, premisa, medio– del proceso histórico de producción, distribución, cambio y consumo de la riqueza humana, de la naturaleza humanizada. La realización de este supuesto teórico implica enfrentar una tarea dual: en primer lugar, obliga a elucidar el proceso de formación, diferenciación, funcionamiento y desarrollo de la forma social en cuestión; y, en segundo lugar, vistas las cosas por el reverso, exige la explicación del modo en que ésta participa de la producción de una forma histórica dada de humanidad o, lo que es lo mismo, la identificación de las capacidades y fuerzas esenciales (fuerzas productivas) humanas que ella contribuye a crear –y el modo en que lo hace– en su vínculo orgánico con las restantes formas de la actividad.

Lo anterior concierne en plena medida a la producción espiritual, considerada como una forma específica de la actividad social. Es cierto que el pensamiento es siempre un reflejo de la realidad. El reconocimiento explícito o implícito de esta idea constituye la característica distintiva de todas las formas históricas de materialismo, en particular a partir de la obra adelantada de Baruch Spinoza. Pero la especificidad de la concepción marxista del pensamiento radica en el reconocimiento de que este reflejo constituye una forma específica de la producción social: la producción de ideas, la producción espiritual. Las ideas se

revelan así como *fuerzas productivas*, como fuerzas que, según expresión de José Martí, pueden llegar a ser más poderosas que un ejército. Más allá de los procesos fisiológicos que les sirven de substrato, del lenguaje que hace las veces de vehículo suyo y de los objetos de la cultura en los cuales se objetivan, las ideas viven en la actividad de los seres humanos que las producen, las asumen, las cultivan, las enriquecen, las difunden y defienden, luchan por enraizarlas en las relaciones sociales, viven y mueren en torno a ellas.

Con la división social del trabajo, el desmembramiento de la sociedad en clases y la profesionalización de los individuos que las conforman, el pensamiento y el ser (pensamiento y ser humanos, sociales), atributos de lo que podemos llamar sustancia sociohistórica, devienen esferas aisladas de actividad, funciones sociales realizadas por destacamentos diferentes de seres humanos que, pese a todas las barreras que el antagonismo de los intereses va colocando entre ellos, intercambian los resultados de su trabajo (sus formas de actividad), los obligan a entretenerse, asociarse y disociarse, fundirse en nuevas combinaciones y productos híbridos para formar ese engranaje de relaciones sociales que llamamos humanidad.

Si en la llamada comunidad primitiva, basada en la propiedad común de la tierra, los seres humanos apenas comienzan a producir de forma titubeante sus condiciones de vida y el pensamiento aparece “directamente entrelazado con la actividad material y el trato material de los hombres, como el lenguaje de la vida real”, “como emanación directa de sus comportamiento material”,³⁰⁷ el crecimiento de la capacidad productiva del trabajo y la diferenciación social de los individuos conduce al desdoblamiento, cada vez más acentuado, de la actividad en dos géneros contrapuestos e interdependientes: la producción material y la producción espiritual. La consolidación de esta división, la más profunda de cuantas se ha realizado en la sociedad, que escinde las capacidades humanas y las convierte en funciones productivas opuestas y, como tendencia, hostiles entre sí, constituye la expresión más cabal de que la historia ha firmado ya el acta de nacimiento de la formación social antagónica. Surge así la producción espiritual como un género específico de la actividad humana.

³⁰⁷ K. Marx y F. Engels: “*Feuerbach. Oposición entre las concepciones materialistas e idealistas*” (I Capítulo de *La Ideología Alemana*), ed. cit., pp. 20-21.

Huelga insistir en el carácter atributivo del pensamiento, es decir en su cualidad de momento inseparable de toda actividad humana. Nos interesa, en cambio, consignar el *carácter histórico* de la actividad espiritual como un género particular de profesión, como una forma diferenciada de la producción social, que cristaliza en destacamentos especiales de individuos. “Histórico” significa, en este caso, temporal, transitorio, que surge y se modifica bajo determinadas circunstancias y desaparece con la desaparición de éstas. Tales circunstancias son, en la forma más general, la diferenciación clasista de la sociedad y el antagonismo entre los seres humanos, la propiedad privada sobre los medios de producción y la explotación de unos seres humanos por otros, la organización política de la sociedad. Es ésta la formación social que, en el proceso de su consolidación y maduración, engendra “profesionales del pensamiento”, *intelectuales*, destacamentos especiales de seres humanos cuya profesión es producir ideas, formas ideales de la actividad.

Ahora bien, la polarización social de la producción en dos esferas con relativa independencia –la producción material y la producción espiritual– no supone la desaparición en cada uno de los polos del polo opuesto. En toda actividad humana, por rudimentaria o “groseramente material” que sea, está siempre presente el momento espiritual como su *forma* y finalidad interior; asimismo, toda actividad espiritual supone el empleo de fuerzas físicas humanas y de objetos materiales para su realización. La división social del trabajo no implica, pues, que el pensamiento solo viva en los estratos intelectuales. También las masas condenadas al trabajo físico producen de manera espontánea nociones y representaciones, formas espirituales que continúan entrelazadas con la producción y reproducción de su vida cotidiana y no logran diferenciarse de ésta. En este caso, el pensamiento permanece como un momento inseparable de la actividad material directa.

La separación de las potencias espirituales del proceso productivo de la vida material implica la bifurcación de la producción de ideas en dos formas diferenciadas: la producción espiritual profesional y la producción de ideas indiferenciadas de la actividad práctica cotidiana, la llamada “conciencia cotidiana”; término, a propósito, con el que la producción espiritual se capta de forma unilateral, estática, como resultado.

Sobre esta base, parecería posible presentar estas formas como tipos o clases de pensamiento simplemente coexistentes. La producción espiritual (profesional) se concebiría apenas como una modalidad de la producción del pensamiento, secundaria, por demás, con respecto a la “conciencia cotidiana”. Ello es así, efectivamente, en los peldaños iniciales del desarrollo de la sociedad antagónica y la división del trabajo físico y mental, donde la profesionalización de la vida espiritual apenas da sus primeros pasos y no puede sino cohabitar con la diversidad de formas de pensamiento que permanecen “directamente entrelazadas con la actividad material y el trato material”. Pero sería ingenuo afirmar la primacía e, incluso, el carácter productivo autónomo de la “generación espontánea de ideas” en el curso de la vida cotidiana una vez desarrollada y consolidada la división social del trabajo y la consecuente concentración de las funciones intelectuales en sectores especializados de las clases dominantes, aquellas que, a la par que su poderío económico, van imponiendo su cosmovisión a todos los grupos sociales, van destruyendo los cimientos de los modos de pensar y sentir que les son hostiles y perfeccionando los canales para la distribución y afianzamiento social de sus ideas, las ideas dominantes.

En las condiciones del intercambio universal de los productos del trabajo entre los diferentes individuos, toda creación de ideas “cotidianas”, así como de objetos materiales, no puede prescindir en modo alguno del consumo de las ideas –principios, imperativos, algoritmos, normas y reglas de actuación– generadas por los profesionales de la producción espiritual, sean éstas políticas, jurídicas, morales, religiosas, mitológicas o científicas. Sólo la más peregrina de las abstracciones sería capaz de concebir un individuo que, en los marcos de un sistema social con una división desarrollada del trabajo, pueda permanecer al margen de la influencia omnimoda de los “profesionales del espíritu” –científicos, moralistas, políticos, magos negros o artistas–, trátase de una influencia directa o mediada por la actividad de divulgadores, popularizadores, comentaristas, publicistas, maestros o charlatanes de barrio. Los individuos, por muy desvinculados que parezcan del trabajo profesional de los creadores de ideas, se ven siempre presionados, en el sentido más directo, por las formas espirituales que aquellos elaboran y ofrecen a la circulación social.

Cree la joven elegante que es ella quien escoge prendas de vestir o la pieza musical que tararea; imagina el enamorado que son suyos los argumentos con que rinde al objeto de sus desvelos; se le antoja al comerciante que las astucias con que hace pasar gato por liebre y logra vender su mercancía son de su propia cosecha; confía, en fin, el religioso en la originalidad de su forma personal de concebir la divinidad y vincularse con ella. Pero ocultos con una multiplicidad de velos, figuraciones y desfiguraciones, se erigen impertérritos los diseñadores de moda en París y en New York, los escritores de novelas de amor o compositores de tonadas románticas, los estrategas de las finanzas y los teólogos heterodoxos, fundadores de sectas y heresiarcas; personajes todos que, entre bastidores, los mueven con hilos invisibles y establecen, por atracción u oposición, no sólo el material ideal y la forma, sino también los límites de su vida espiritual.

Es evidente que el individuo posee siempre un margen de libertad –condicionado por su posición en el sistema de distribución social de la riqueza material y espiritual–, margen que le permite escoger a su arbitrio entre diversas posibilidades e, incluso, adecuar y modificar los esquemas y normas ideales elaborados por otros en correspondencia con la especificidad de cada situación vital concreta. Más aún, en el curso de esta adecuación y modificación son posibles actos aislados y esporádicos de auténtica creación espiritual. Ello, sin embargo, no obsta para que los profesionales del trabajo físico actúen, en esencia, como *cambiadores* y *consumidores* de los productos del trabajo espiritual, que vive enajenado de ellos como una fuerza impersonal de la que, en muchos casos, apenas tienen noticia o poseen una noción muy nebulosa. La llamada “producción espontánea (o cotidiana) de la conciencia” se ve subordinada en medida considerable a las formas sociales institucionalizadas de producción espiritual, constituye un eslabón y presupuesto suyo, un momento de su funcionamiento que tiende a perder autonomía. En las condiciones de la división antagónica del trabajo, esta relación de subordinación se acentúa, priva a los individuos de todo margen de auténtica libertad y estandariza sus formas de pensamiento, sentimiento y voluntad.

La investigación del pensamiento, entendido como forma social de realización de la actividad humana, se presenta así como un momento del estudio del proceso histórico de diferenciación de las formas de la producción social. Si el pensamiento no se considera estáticamente, en

uno de sus momentos abstractos, como premisa o resultado de la producción social, sino dinámicamente y en la totalidad de sus formas en perpetua metamorfosis, lo que aparece ante el investigador es un proceso formacionalmente determinado de *producción espiritual*: de producción, distribución, cambio y consumo de las ideas en los marcos de una formación social dada. La tarea –sumamente más compleja que la simple descripción de estructuras hechas, el ordenamiento, la clasificación y comparación de los “tipos de conciencia social” según criterios formales– consiste en descubrir las determinaciones socio-históricas que condicionan el funcionamiento de una u otra forma específica de esta producción de ideas, entendidas como móviles de la actividad práctica, como proyecciones y motivaciones inmanentes de la acción humana en todas las esferas de la vida social.

La importancia de las individualidades en el proceso de producción, distribución, cambio y consumo de las ideas no puede ser subestimada en modo alguno. Todo lo contrario: el pensamiento sólo existe en y a través de los individuos, de sus formas de actividad. Precisamente en los individuos y, en particular, en aquellos que se dedican, como consecuencia de la división del trabajo, a la actividad intelectual, cristaliza la demanda social de producir ideas. El pensamiento no es simplemente un proceso psíquico subjetivo que transcurre en los lindes del cerebro de seres humanos aislados, sino una función objetiva de los sistemas sociales de producción en los que los individuos constituyen momentos singulares; un proceso social producido y reproducido con el concurso de todos los hombres y mujeres, objetivado en las formas de la cultura como vehículo de la producción material y, en general, de la actividad humana. El pensamiento individual es siempre *individuación* del pensamiento colectivo, es decir, singularización de las potencias productivas del espíritu, de las capacidades creadoras de la sociedad. Desde este punto de vista, el problema consiste, más que en demostrar el condicionamiento material (fisiológico, por ejemplo) de la psiquis individual y de cada acto aislado de pensamiento, e incluso, más que en demostrar el carácter “terrenal” (material, humano) de todas las formas ideales, en *deducir estas a partir del proceso de producción de la vida material de la sociedad en cada una de las fases de su desarrollo*. Así, por ejemplo, es mucho más fácil encontrar, mediante el análisis, el núcleo terrenal de las imágenes nebulosas de la religión que proceder al revés, partiendo de

las condiciones de la vida real en cada época para *remontarse* a sus formas divinizadas. Este último método es el único que puede considerarse como el método materialista, y por tanto científico.³⁰⁸

El enfoque histórico y el enfoque formacional se presentan como momentos indisolubles de una misma proyección metodológica.

El imperativo fundamental de la concepción materialista de la historia es la consideración de toda realidad social, de toda forma de estructuración de las relaciones humanas, como un proceso y un producto del desarrollo de los modos de actividad (productiva en esencia) de los seres humanos. Esta exigencia puede formularse de la siguiente manera: no sólo el sistema desarrollado de las relaciones sociales, sino, ante todo, *el sistema en devenir histórico*, ha de constituir el objeto de la investigación. Sólo así es posible aprehender las regularidades del movimiento de este sistema -y de cada uno de los subsistemas que lo integran-, captar las tendencias de su desarrollo, comprender la jerarquía, las relaciones de subordinación orgánica de sus diferentes elementos. En correspondencia, el estudio dialéctico exige que toda forma de pensamiento (de producción espiritual), así como el sistema de formas de pensamiento que funcionan en una época determinada, sea investigada en el proceso de su génesis, de su constitución, diferenciación cualitativa, desarrollo y funcionamiento *como órgano de un modo histórico concreto de producción social*. Esto es lo que denominamos *enfoque formacional* de la producción espiritual: el estudio del proceso de metamorfosis histórica de esta forma de producción en el curso de la génesis, la formación, el desarrollo y el funcionamiento de las formaciones sociales y de las diferentes etapas de su movimiento.

No se trata de negar la relativa estabilidad y perdurabilidad de las diferentes formas históricas de organización de la producción espiritual, ni la validez del estudio de estructuras hechas de la “conciencia social”. En efecto, como toda forma de producción, la producción espiritual en cada época histórica se presenta como un todo interiormente estructurado y vinculado orgánicamente con las restantes esferas de la vida social. Los productores de ideas van organizándose en diversas profesiones –devienen en políticos, juristas, moralistas, filósofos, científicos, teólogos– y, en dependencia de las exigencias del

³⁰⁸ Karl Marx: *El Capital*, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 1973, t. 1, p. 325.

funcionamiento de la producción espiritual en su conjunto, van estableciendo determinados lazos persistentes entre sí. A la par, la sociedad va institucionalizando formas del trabajo colectivo de estos profesionales del pensamiento –órganos del aparato estatal, tribunales de justicia, centros de investigación científica, academias de arte, sociedades filosóficas, iglesias– y, en relación con la diferenciación vigente de las clases y grupos sociales, canales para la distribución, el cambio y el consumo práctico de las ideas. Correspondientemente, van consolidándose diversas profesiones encargadas de realizar cada una de estas funciones, desde párrocos de iglesia de barrio y maestros de escuelas rurales, hasta obispos y profesores universitarios; desde ejecutantes de piezas musicales y actores de teatro, hasta presidentes honoríficos de escuelas de arte y miembros permanentes de tribunales para la concesión de premios artísticos; desde linotipistas, vendedores de libros y bibliotecarios, hasta ministros de cultura, censores, directores de publicaciones periódicos y secretarios de consejos científicos; desde curanderos, especialistas en propaganda comercial y policías, hasta médicos, ingenieros y fiscales. Todos estos grupos profesionales establecen nexos relativamente estables entre sí, con las restantes capas de las diversas clases sociales a las que pertenecen y, en particular, con las clases dominantes de la sociedad que, por lo general, financian su trabajo. Asimismo, en los marcos de una época histórica dada, son estables los vínculos que se establecen entre todas estas profesiones -incluidas las intelectuales en sentido estricto-, y los consumidores, quienes distan mucho de ser un elemento pasivo en el proceso de circulación social de las ideas.

El estudio de estas estructuras es de suma importancia para la comprensión del funcionamiento de la producción espiritual en todas sus formas históricas, sobre todo en la etapa inicial de la investigación, cuyo objetivo fundamental es la ordenación, clasificación y descripción del material fáctico con vistas al establecimiento de determinadas regularidades empíricas y nexos estables entre los hechos. Sin embargo, también en este caso, hace valer sus poderes el principio de la unidad de lo histórico y lo lógico (el principio del historicismo). Una teoría dialéctica de las formas de producción espiritual no puede ser sino el proceso y el resultado de la rectificación lógica de la historia que, libre de contingencias, vive de modo concentrado en el sistema desarrollado del pensamiento. La única vía científica para la

comprensión de una u otra “estructura de la conciencia social” es esclarecer su devenir histórico como momento del desarrollo de las formaciones sociales.

En los marcos de la concepción materialista de la historia se parte, pues, del hombre que realmente actúa y, arrancando de su proceso de vida real, se expone también el desarrollo de los reflejos ideológicos y de los ecos de este proceso de vida. También las formaciones nebulosas que se condensan en el cerebro de los hombres son sublimaciones necesarias de su proceso material de vida, proceso empíricamente registrable y ligado a condiciones materiales. La moral, la religión, la metafísica y cualquier otra ideología y las formas de conciencia que a ellas corresponden pierden, así, la apariencia de su propia sustantividad. No tienen su propia historia ni su propio desarrollo, sino que los hombres que desarrollan su producción material y su trato material cambian también, al cambiar esta realidad, su pensamiento y los productos de su pensamiento.³⁰⁹

La unidad de cada forma de la producción de ideas con las restantes formas de la producción social es tan estrecha que, según Marx:

“la disolución de cierta forma de conciencia es suficiente para matar una época entera”.³¹⁰

No significa esto, por supuesto, que las formas de conciencia (de pensamiento en general) sean simples apéndices o aditamentos accesorios de los diferentes modos de producción social ni, menos aún, que sea posible establecer una relación de simple determinación mecánica entre la totalidad social (en particular, las formas históricas de la producción material) y los modos de producción espiritual que a ella corresponden. Todo lo contrario, lo que afirma Marx en este caso es la naturaleza *orgánica* del vínculo que une la actividad espiritual con las restantes modalidades de la actividad social. Al cristalizar, como una forma cualitativamente diferenciada, en el trabajo de destacamentos especializados de individuos y, en general, en el proceso de producción, distribución, cambio y consumo de las ideas, cada forma de pensamiento adquiere una relativa independencia con respecto a las restantes formas sociales, se agencia de cierta autonomía, se

³⁰⁹ K. Marx y F. Engels: “*Feuerbach. Oposición entre las concepciones materialistas e idealistas* (I Capítulo de *La Ideología Alemana*)”, ed. cit., p. 21.

³¹⁰ K. Marx: *Fundamentos de la crítica de la Economía Política*, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 1975, t. 2, p. 36.

contrapone a aquellas y resulta capaz de las más imprevisibles metamorfosis que las hacen, con frecuencia, avanzar por cauces opuestos a la vía magistral del movimiento de la sociedad en una época histórica dada, y a la lógica objetiva de su desarrollo.

La ignorancia de esta relación de independencia que adquieren las formas de la producción espiritual como resultado de su diferenciación cualitativa de las restantes formas de actividad, y en particular, su independencia con respecto al proceso directo de producción material que constituye su fundamento y condiciona las posibilidades de su desarrollo, constituye la raíz gnoseológica más profunda de las diversas tergiversaciones de la concepción materialista de la historia conocidas con el nombre de *materialismo o economicismo vulgar*, que supone posible establecer una determinación directa o inmediata entre los diferentes “grados del desarrollo” social, en particular, económico, y las formas espirituales que a ellos corresponden. Se trata, en esencia, de una capitulación de la ciencia ante las enormes dificultades que surgen al investigar, en toda la complejidad de sus mediaciones sociales, el proceso de formación, desarrollo y funcionamiento de las formas históricas concretas de la vida espiritual. El estudio exhaustivo de los hechos y las exigencias de los modos históricos de la producción social, así como de los múltiples canales para su realización, se sustituye en este caso por la explicación simplista y la superposición chata de esquemas sin vida sobre la realidad concreta. Como resultado, no más se obtiene una apariencia de explicación y la devaluación del instrumental metodológico que ofrece la concepción materialista de la historia para la investigación de la producción espiritual.

Igualmente inconsistente resulta la postura opuesta, a saber, la idea de la absoluta independencia de la actividad espiritual con respecto al ser social de los hombres, al proceso real de la vida humana que, en sus formas extremas, conduce a la divinización (enajenación) del espíritu, a su conversión en causa o principio generatriz de la realidad.

La realización de esta idea es lo que se conoce como *concepción dualista de la historia*, en la que el espíritu y la materia se suponen realidades *sui generis*, principios contrapuestos e irreductibles el uno al otro, sustancias de diverso género que llevan una vida independiente o se interconectan por mediación de un “tercero”, generalmente Dios. La investigación de las formas de la actividad humana, cuyo atributo y

modo de existencia es precisamente el pensamiento, el espíritu, se sustituye en tal caso por el estudio de dos pseudorealidades independientes que, en calidad de tales, solo existen en la imaginación y como resultado de una falsa abstracción, de la reproducción acrítica y ahistórica del hecho empíricamente constatable de la división del trabajo físico e intelectual y de la enajenación de los resultados inmediatos de este último con respecto a los productores materiales directos. Es evidente la relación filial de estas ideas con una u otra variante de la concepción idealista de la historia.

Según vemos, el momento de lo relativo (la “independencia”) y el momento de lo absoluto (la “dependencia”) se hiperbolizan por separado y se convierten en fundamentos lógicos de dos corrientes de pensamiento contrapuestas entre sí y ajenas por igual al espíritu de la concepción materialista de la historia. En el seno de esta última, por el contrario, lo relativo y lo absoluto se presentan como momentos abstractos e inseparables de una misma relación. En cada una de sus formas históricas concretas, la actividad espiritual constituye una función del todo social, y, en este sentido, un momento absolutamente dependiente de éste; y, a la vez, se presenta como una estructura social diferenciada de las restantes, es decir, como una forma histórica de organización de la producción, circulación y consumo de las ideas y, por tanto, como una configuración relativamente independiente que posee sus propias regularidades de desarrollo, *subordinadas, sin embargo, a las leyes de funcionamiento de la totalidad social.*

Resulta imposible explicar el estatus real de la producción espiritual en la sociedad al margen del estudio de su proceso de *diferenciación*: todas sus formas históricas constituyen formas diferenciadas de la producción material, formas a través de las cuales ésta, como fundamento universal de la actividad humana, media, por vías múltiples, sus relaciones consigo misma, diversifica y enriquece sus propias condiciones, premisas y canales de realización. Si se tiene en cuenta que la producción espiritual en sentido propio, es decir, como forma de la división social del trabajo, es sólo posible en las sociedades antagónicas, la idea anterior se revierte en los siguientes términos: todas las formas de la producción espiritual son formas diferenciadas del proceso de desarrollo del antagonismo entre los seres humanos en la producción de su vida material.

En este punto, las formulaciones generales han de ceder su lugar al estudio empírico concreto de cada forma específica de producción espiritual en toda la multiplicidad de sus determinaciones históricas, al examen detallado de las circunstancias que inciden en la configuración e institucionalización, en muchos casos irracional y siempre diversa en diferentes condiciones de tiempo y lugar, de las nuevas formas de fundamentación y realización de un modo determinado de producción social antagónica. La tarea consiste, ante todo, en esclarecer las exigencias sociales que competen a un destacamento especial de individuos –en particular, a determinados sectores de las clases dominantes o grupos aislados de otras clases sociales que, por lo general, representan los intereses de aquellas– a separarse (o ser separados) paulatinamente del proceso directo de producción de la vida material, o a reorientar su actividad intelectual, incluida la actividad de dirección, y dedicarse a producir y difundir nuevas ideas que de una u otra forma contribuyen a la subordinación ideológica –política, jurídica, religiosa, moral o artística– de los productores de la riqueza material, a su mantenimiento y reproducción en los marcos de una forma dada de organización política y económica de la sociedad, mediante la conversión del ideal social de la clase dominante en ideología dominante.

Los productores, distribuidores, cambiadores y consumidores pueden o no tener conciencia de este estado de cosas, empeñarse en consolidarlo o rebelarse contra él; y no faltarán quienes se aferren a la ilusión de hallarse por encima o al margen de los intereses de clase. La superación real de esta situación solo es posible mediante la eliminación de la forma de división social del trabajo basada en el antagonismo entre las clases; es decir, mediante la *revolución comunista*, que convierte la historia de la humanidad en *historia universal*, esto es, libre de clases sociales y de toda forma de hostilidad entre nacionalidades, naciones, culturas y civilizaciones.

(...) Con el derrocamiento del orden social existente por obra de la revolución comunista (...) y la abolición de la propiedad privada, idéntica a dicha revolución, (...) la liberación de cada individuo se impone en la misma medida en que la historia se convierte totalmente en una historia universal (...) Sólo así se liberan los individuos concretos de las diferentes trabas nacionales y locales, se ponen en contacto práctico con la producción (incluyendo la espiritual) del mundo entero y se colocan en condiciones de adquirir la capacidad necesaria para poder disfrutar de esta multiforme y completa producción de toda la tierra (las creaciones de los hombres).³¹¹

³¹¹ K. Marx y F. Engels: "Feuerbach. Oposición entre las concepciones materialistas e idealistas (I Capítulo de *La Ideología Alemana*)", ed. cit., pp. 36-37.

IDEALES, IDEALIDAD E IDEOLOGÍA

(Conferencia en La Habana, 1996)

Rubén Zardoya Loureda³¹²

*

Ante todo, quisiera felicitar a los organizadores de este ciclo de seminarios. Al menos, por dos razones. Primero, por el tema escogido: el problema de la ideología. Parecen haber quedado atrás los tiempos en que los sepultureros de la ciencia –parientes de los que amontonan tierra sobre las categorías de *progreso*, *ley*, *totalidad* o *necesidad*– fabricaron un ataúd ideológico para el concepto ideología y proclamaron, junto al feliz advenimiento de sociedades postindustriales y post-burguesas, el fin de las ideologías, en medio de una ideologización virtualmente absoluta de los medios de información masiva y, en general, de todos los canales de comunicación entre los seres humanos. La convocatoria que se nos hace pone de manifiesto la vitalidad de este concepto y la importancia que le atribuimos. Nosotros, ideólogos por excelencia, sabemos que la ideología es tan cara a nuestras vidas como el aire. Bienvenido, pues, el debate en torno a este pan nuestro de cada día.

La segunda razón por la que creo necesario felicitar a los organizadores del ciclo está vinculada al hecho de que se hayan propuesto comenzar por la discusión de lo que ellos han dado en llamar “problemas teóricos de la ideología”. No cabe duda de que una de las tareas más urgentes en este momento del desarrollo de las ciencias sociales cubanas es el estudio de formas concretas de producción, circulación y consumo de ideología. Pero ya conocemos que no hay manera de pasar por encima de los problemas teóricos generales sin que éstos pasen por encima de nosotros.

De modo que la primera exigencia de un debate científico culto en torno a la ideología o a cualesquiera de sus formas concretas de existencia es la de ponernos de acuerdo en torno a lo que debemos

³¹² Texto ligeramente ampliado de la ponencia de igual título presentada el 29 de febrero de 1996, en el seminario *Problemas teóricos de la ideología*, organizado por el *Grupo Interdisciplinario sobre Pensamiento y Acción en América Latina, el Caribe y Cuba* (GIPALCC) de la Facultad de Filosofía e Historia de la Universidad de La Habana. Publicado en *Contracorriente*, n.º 5, 1996 y en Colectivo de Autores: *Filosofía Marxista*, Editorial Félix Varela, La Habana, 2009.

entender por este concepto. Tanto más cuanto el término que lo designa sufre de una enfermedad polisémica crónica, incubada en la época en que Napoleón el Grande comenzó a sospechar que los “ideólogos” —aquellos que, tras las huellas de Condillac, se dedicaban a estudiar las sensaciones y las ideas— eran personas privadas de sentido político. Desde entonces, por ideología se ha entendido de todo: ciencia de las ideas (Destutt de Tracy), falsa conciencia (Marx y Engels), teoría no científica o no lógico experimental (Pareto), visión del mundo de un grupo humano (Mannheim), sistemas de concepciones e ideas (virtualmente todos los manuales y diccionarios a nuestro alcance).

No habría manera de examinar en veinte minutos, siquiera someramente, la multiplicidad de concepciones —o una parte de ellas— existentes sobre la *ideología*; tampoco de esbozar, haciendo honor al título del debate, la diversidad de problemas teóricos que se presentan al abordar esta temática. Mi propósito es más modesto: intentaré ofrecer una respuesta a la interrogante *¿Qué es la ideología?*, de la forma más general e inevitablemente abstracta. Se tratará de circunscribir de alguna manera esa realidad no circunscriptible y poco menos que diabólica, de operar una simple delimitación de contornos. Y lo haré desde las posiciones de la concepción marxista de la historia o, al menos, desde la forma en que yo asumo esta concepción. Aunque —lo aclaro desde el inicio— no utilizo el término *ideología* en el mismo sentido en que lo utilizaron Marx y Engels, sobre todo en *La Ideología Alemana*.³¹³

Con este fin, me parece ineludible apartar de modo categórico toda visión economicista del marxismo y, en particular, la idea de que éste, ocupado de fuerzas productivas materiales y de relaciones de producción material, resulta incapaz de dar cuenta de las ideologías. Mi punto de vista sobre este asunto es preciso: el marxismo es, en buena medida, una crítica de las ideologías y constituye en sí mismo una ideología. Es una crítica del *modo de producción social* (¡no simplemente material!) antagónico y de las formas ideales que constituyen sus vehículos de realización. Y si algo, pese al descrédito del término, justificara la existencia de una filosofía en el marxismo es, a mi juicio, la necesidad de estudiar la relación existente entre las

³¹³ Ver K. Marx y F. Engels: “*Feuerbach: Oposición entre las concepciones materialistas e idealistas*” (*La Ideología Alemana*, Capítulo I), en K. Marx y F. Engels. *Obras Escogidas en 3 tomos*, t. 1, Ed. Progreso, Moscú, 1973.

formas de la actividad práctica humana (en particular, la actividad revolucionaria), articuladas como momentos de un modo específico de producción social, y las formas ideales —esencialmente ideológicas— que lo hacen posible y constituyen condiciones de su existencia.

En lo anterior se anuncia una primera determinación que creo necesario precisar. Me refiero a la distinción existente entre los conceptos de *idealidad* e *ideología*. Parecería una perogrullada, pero es necesario traerla a colación: no toda forma o figura ideal es ideológica. Las figuras ideales del triángulo, la rosa o la tela no contienen en sí un ápice de ideología (otra cosa, por supuesto, es que se conviertan en símbolos de determinados valores e intereses sociales, digamos, que la tela sea coloreada de blanco, rojo y azul y sea colocada en un asta). Sin embargo, toda ideología constituye una forma de idealidad. ¿Qué se entiende por idealidad?

En este contexto, el término idealidad no se utiliza como un signo unificador de los fenómenos psíquicos, es decir, “de aquello que no existe en la realidad, sino sólo en la subjetividad”. Todo lo contrario, partimos del supuesto de que lo ideal tiene una naturaleza objetiva: su realidad es la de las formas y normas universales de la cultura. Nos referimos a una objetividad cultural, sociohistórica, diferente por principio de la objetividad de las cosas de la naturaleza. La determinación ideal es inherente a los objetos en la medida en que éstos constituyen una premisa y un resultado de la cultura humana y, por consiguiente, tienen un papel y un significado en ella (en general, la actividad y la cultura humanas resultan literalmente imposibles al margen de la idealización de todos los objetos que entran en su órbita). Lo ideal es la relación de representación por la cual un objeto, permaneciendo sí mismo, es otro y, por esta vía, adquiere un nuevo orden de existencia; es la forma que estampa en el objeto la actividad humana y, a un tiempo, la forma en que funciona este objeto en el proceso de la actividad. Con otras palabras, la idealidad es el conjunto de las formas universales de la actividad que determina como finalidad y como ley la voluntad del hombre, es el esquema objetivo y la determinación social de la actividad.³¹⁴

³¹⁴ Ver Evald Iliénkov: “*La dialéctica de lo ideal*”, en *Iskusstvo y kommunisticheskii ideal*, *Iskusstvo*, Moscú, 1984 (en ruso). Texto incluido en el libro n.º 7, *De lo Abstracto a lo Concreto*. Véase también el libro n.º 27; *La Dialéctica como forma de pensamiento - De ídolos e ideales*. Y el libro n.º 47. *Lógica Dialéctica*, en esta colección *Socialismo y Libertad*

Una realidad de este género es la *ideología*. ¿Cuál es su especificidad? Con esta pregunta nos acercamos al meollo del asunto que nos reúne. Desde mi punto de vista, la especificidad de la ideología radica en su conexión con los *ideales sociales*. Más aún, existe ideología allí y sólo allí donde se ponen en juego los ideales sociales, donde se producen, circulan y se consumen ideales sociales.

En la figura de un ideal, en la conciencia se refleja siempre una situación sociohistórica contradictoria, preñada de necesidades insatisfechas de grupos, clases sociales y comunidades históricas de seres humanos. El secreto de toda ideología radica en la producción y reproducción de un ideal social, de una imagen de una realidad en cuyos marcos las contradicciones existentes se presentan como superadas y, por consiguiente, de una finalidad capaz de unificar y organizar a aquellos grupos y clases sociales en torno a la tarea común de realizarla.³¹⁵ Hablar de ideología, pues, es hablar de ideales sociales, de génesis social de los ideales, de realización histórica de los ideales, de confrontación y lucha de ideales; o, desde otro ángulo, es hablar de la realidad en la medida en que ésta es vertida en ideales, tiende a los ideales, se aparta de ellos, es contrastada –para su bien o, como casi siempre ocurre, para su mal– con los ideales.

De modo que *ideal* e *ideología* son dos facetas de una misma realidad o, con más exactitud, dos modos de aprehender una misma realidad. En el primer caso –el ideal–, esa realidad es fijada estáticamente, como producto, como resultado; en el segundo caso –la ideología– es fijada dinámicamente, como movimiento, como proceso.

¿Qué realidad es ésta? La realidad de la formación de la subjetividad humana y la socialización de los individuos,³¹⁶ es decir, la realidad de la formación de las capacidades humanas para la acción en los marcos de una forma determinada de organización de las relaciones de propiedad y de poder y, en general, de las relaciones sociales, en correspondencia con una constelación específica de normas y valores.

³¹⁵ Ver de Evald Iliénkov: “*De ídolos e ideales*”, en *Contracorriente*, n.º 10, 1997; y “*El ideal*”, en *Filosofskii entsiclopedicheskii slovar*, Editorial Soviétkskaia Entsiclopedia, Moscú, 1983 (en ruso). Véase el libro n.º 27; *La Dialéctica como forma de pensamiento - De ídolos e ideales*, en esta colección.

³¹⁶ Ver Göran Therborn: *La ideología del poder y el poder de la ideología*, capítulo I, Siglo XXI de España Editores S. A., Madrid, 1980.

Me parece importante insistir en este punto: la función de la ideología es formar la subjetividad humana en correspondencia con los esquemas ideales que norman o deben normar el comportamiento socialmente significativo de grupos, clases y comunidades históricas de seres humanos. Su destinación es sujetar a los individuos a un ideal social –realizado, realizable, irrealizable o por realizar– y capacitarlos para la acción conducente a su afirmación como un valor absoluto. Como un valor absoluto, reitero, porque el “ábrete sésamo” de toda ideología es la pretensión de hacer pasar los valores de clase, grupo o comunidad (de forma legítima o ilegítima) por valores universales, válidos para toda la sociedad, para la humanidad toda.³¹⁷

Un ideólogo nunca dirá:

“Mi grupo o mi clase social se representan así el mundo: la naturaleza, las relaciones entre los seres humanos y la naturaleza y de éstos entre sí, la sociedad, la división social del trabajo, la producción y distribución de la riqueza, la cultura, la propiedad y el poder.”

Por el contrario, dirá o sugerirá, por afirmación o por negación:

“La naturaleza es así y no puede ser de otro modo; los seres humanos han de relacionarse con la naturaleza de tal o mas cual forma, so pena del holocausto ecológico; la riqueza ha de producirse y distribuirse socialmente con arreglo a éstos y no a otros principios, y no hacerlo constituye una amenaza a la propia existencia social. ¿Eres humano? Pues has de ajustarte a la única visión del mundo que corresponde a la naturaleza humana, al mantenimiento del equilibrio social o a las exigencias de una convivencia civilizada.”

Legitimar o condenar el orden de cosas existentes con el fin de modelar la identidad humana (de clase, nacional, de género o de etnia) y el sentido de la vida de los sujetos: tal es el *to be or not to be* de la ideología.

Dos oposiciones básicas se perfilan aquí de forma implícita: la oposición *nosotros-ellos* y la oposición *caos-cosmos* (utilizado este último término en su sentido original de “orden”).

³¹⁷ Ver K. Marx y F. Engels: *Op. cit.*, pp. 45-48.

Bajo el manto de la universalidad, la ideología constituye siempre la afirmación del *nosotros* y la exclusión de *los otros* (de *ellos*). El propio término “nosotros” parece llevar en sí la distinción: *nos*, los que no somos otros, los otros que somos nos. *Nos*: los griegos, los civilizados, los occidentales, los alemanes, los blancos, los empresarios, los propietarios de la tierra, los varones-masculinos, los intelectuales. *Ellos*: los bárbaros semimonos, los orientales, los mestizos, los obreros, los desarraigados sin tierra, las mujeres, los rústicos de alma, los que no se ajustan, en fin, a nuestro ideal de humanidad; los inhumanos. La afirmación social de la visión nuestra es la afirmación del cosmos: de Dios, la Razón, la Verdad, la Naturaleza Humana, la Justicia, la Paz Perpetua. La afirmación social de la visión del otro (de ellos) lleva aparejada la furia de los elementos, el caos: el Diablo, la Irracionalidad, el Error, la Deshumanización, la Injusticia, la Conflagración Universal. Junto al momento afirmativo (la legitimación de un ideal social que incluye la omisión o justificación de sus facetas negativas), toda ideología lleva en sí el momento de la negación: la destrucción de las cosmovisiones e ideales sociales opuestos.

La forma histórica y lógicamente primaria (¡no la única!) de la oposición *nosotros-ellos* en la sociedad antagónica es la contradicción entre las clases sociales. Primaria, porque constituye la célula básica (la *forma inicial*, si utilizamos una terminología lógica rigurosa) del antagonismo social, la contradicción que constituye el fundamento y determina en su movimiento la diversidad de oposiciones que vertebran este antagonismo: de género, etnia, religión, nacionalidad, nación. No la única, justamente en virtud de esta diversidad y de la variedad de circunstancias de tiempo y lugar que confieren su peso específico a cada una de las oposiciones y las jerarquizan objetivamente. Hoy es difícil decidirse por poner el acento en uno de estos dos momentos en detrimento del otro. Nuestras Ciencias Sociales vienen de regreso del predominio de concepciones vulgares que, con intención unitaria y afán de totalidad, veían en la idea de las clases y la lucha de clases una suerte de llave maestra capaz de abrir todas las cerraduras de la sociedad y la historia: bastaba con dar vuelta a la mano para que se abrieran de par en par las puertas del conocimiento y desaparecieran las dificultades en el propósito de explicar todo género de estructuras e instituciones sociales, formas de organización económica, figuras ideales, modos de producción espiritual, reformas políticas, revoluciones

y comportamientos individuales y colectivos. Recientemente, sin embargo, la llave maestra amenaza con ser sustituida por un manojito de llaves y llavecillas de tosca factura, por un amontonamiento difuso de puntos de vista, enfoques, factores o elementos en cuya amorfía la determinación clasista se ve reducida al *status* de aspecto, con frecuencia de importancia terciaria o cuaternaria, y el impulso hacia la totalidad y la explicación monista fundada en aquella determinación cede su lugar a un pluralismo ecléctico y a la fragmentación del sentido y el conocimiento.

En el primer caso, la idea fundamental correcta pierde su potencia lógica explicativa en virtud del mecanicismo y la inmediatez simplista del proceder deductivo; en el segundo caso, se esfuma la posibilidad misma de explicación científica como consecuencia de la renuncia a la propia deducción y a la idea de la organicidad del proceso histórico.

Entre estos dos filamentos mellados que conducen a un atolladero a las Ciencias Sociales y, en particular, al estudio científico de la producción espiritual (incluida la producción de ideología), no cabe sino reafirmar la visión orgánica de la historia que se expresa con precisión a través de la categoría de *formación social antagónica*, entendida como totalidad cualitativamente diferenciada de relaciones sociales (relaciones de producción social),³¹⁸ irreducibles, sin dudas, a la oposición entre las clases, pero articuladas, fundamentadas y determinadas por esta oposición. A mi juicio, sólo desde la perspectiva que ofrece esta piedra angular de la concepción materialista de la historia se diseminan las brumas que cubren los procesos sociales de producción de ideología y resulta posible explicar científicamente su apariencia de independencia con respecto a los conflictos de clase.

En esta trabazón orgánica de relaciones sociales, los ideales actúan como selectores y demarcadores de formas de idealidad profundamente antagónicas, hacen pasar por el tamiz del interés de clase y, a través de éste, de grupo y comunidad, todo discurso, gusto estético, norma moral o jurídica, todo mitologema, todo filosofema, toda verdad científica; ensamblan el antagonismo y la diversidad de formas de

³¹⁸ En este contexto, por producción social no se entiende simplemente la creación de bienes materiales ni, incluso, espirituales, sino la creación de la propia sociedad, de los nexos sociales, del propio ser humano en sus formas históricas concretas; la creación, en fin, de la forma social en que los seres humanos se apropian de la naturaleza y de las relaciones sociales. Ver Rubén Zardoya Loureda: "La producción espiritual en el sistema de la producción social", en *Lecciones de Filosofía Marxista Leninista*, t. 2, Editorial Félix Varela, La Habana, 1991.

producción espiritual en una configuración ideológica única; se realizan, o potencialmente se realizan, a través de todas estas formas. La ideología no se circunscribe, pues, en una esfera independiente o relativamente independiente de la conciencia social, ni constituye una forma específica de producción de ideas, que pueda ser clasificada y dispuesta en una misma serie de conjunto con la ciencia, el arte, la filosofía, la política o la mitología. Constituye, antes bien, una determinación sustancial de todos los modos de producción espiritual existentes en los marcos de las formaciones sociales antagónicas: globalmente hablando, estos modos de producción de ideas y las correspondientes formas de conciencia son esencialmente ideológicos, apuntan implícita o explícitamente y con independencia de toda intencionalidad, a la fundamentación o descalificación de uno u otro ideal, capacitan o incapacitan a los sujetos sociales para la acción socialmente significativa, en correspondencia con los imperativos que dimanen de aquél. En virtud de esta omnipresencia, la ideología constituye un factor determinante de todas las formas de la actividad humana, de todas las instituciones sociales y todas las modalidades de la cultura, un medio poderoso del proceso de producción social.

La ideología es poder. Poder espiritual y material. Es el poder de configurar el universo mental de los hombres y mujeres, modelar sus esquemas de pensamiento, organizar su actividad psíquica con arreglo a determinados fines, establecer los límites de la experiencia e, incluso, de la percepción, conferir sentido a las nociones del bien y el mal, lo bello y lo feo, lo legal y lo ilegal, lo sagrado y lo profano. Es el poder de unir o desunir voluntades, desatar o inhibir la actividad social, legitimar o deslegitimar las formas existentes de producción y distribución de la riqueza, la organización de la propiedad y la dominación. Es el poder de consagrar la hegemonía de una clase o grupo social sobre los restantes, de manera tal que la realidad de esta hegemonía resulte incontestable, sea dada por sentada (repárese en esto: sea dada por sentada) para la conciencia, se presente como enraizada en el *orden natural* de los acontecimientos humanos; o bien el poder de desestabilizar y herir de muerte aquella hegemonía, subvertir los valores que se intenta dar por sentada y encauzar la acción contrahegemónica. Es una pena que la idea se haya desfigurado por el mal uso, pero no hay manera de evadirla: “la clase que ejerce el poder material dominante en la sociedad es, al mismo

tiempo, su poder *espiritual* dominante”³¹⁹; el poder de regular la producción, la distribución, la circulación y el consumo de las ideas con arreglo a sus intereses y a su ideal de organización de la vida social, y garantizar la hegemonía de las ideas que expresan y sancionan las relaciones materiales dominantes.³¹⁹

De aquí dimana, en mi opinión, el carácter científico limitado de las concepciones que reducen la ideología a la política y de aquellas que la conciben exclusivamente, por oposición a la conciencia cotidiana, la psicología social o las mentalidades individuales y colectivas, como un *sistema conceptual* que explica, verifica y estructura el sentimiento, la necesidad y el querer.

No cabe duda de que en la política, en tanto forma por excelencia de articulación de las relaciones sociales de dominación y subordinación que constituyen el pulso vivo de la sociedad de clases, confluyen de una u otra forma todos los modos de producción espiritual y toda construcción ideológica. Es indudable también que la política constituye la forma universal de producción de ideas en las condiciones del antagonismo social. No obstante, con respecto a la manifestación del *contenido* ideológico, la política se manifiesta apenas como una *forma*, si bien la más poderosa. Junto a la ideología expresamente política existen formas no menos eficaces de afirmación o negación de los ideales sociales, y con toda propiedad puede hablarse de ideologías mitológicas, religiosas, jurídicas, éticas, artísticas, filosóficas y científicas. Se trata de ideologías fundadas –o fundadas de forma preponderante– en el mito, la religión, el derecho, la moral, el arte, la filosofía y la ciencia. Desde el punto de vista que he intentado exponer, no parece necesario insistir en este asunto. ¿Cabría dudar de la eficacia de la religión o el arte para configurar identidades y modelar la subjetividad humana, cohesionar grupos sociales y comunidades, forjar y consolidar la imagen del *nosotros* y aunar voluntades en correspondencia con ideales sociales determinados? A propósito, tampoco existe motivo para temer al manoseado término de *ideología científica*. Con él no se hace sino expresar el modo de construcción ideológica que tiene por fundamento a la ciencia, habidas cuentas de que ésta no sólo constituye el reino de la *verdad*, sino también, y en no menor medida, el reino del *error*.

³¹⁹ Ver K. Marx y F. Engels: *Op. cit.*, p. 45.

Tampoco será preciso insistir en que la ideología no supone necesariamente un determinado grado de elaboración, coherencia o sistematización teórica o conceptual, como se afirma usualmente en tratados, manuales y diccionarios. Tal es, en realidad, la forma que suele adquirir a través de la actividad de los *ideólogos profesionales*, vale decir, de los individuos y destacamentos de individuos dedicados, en virtud de la división social del trabajo, a producir ideología. La ideología traspasa los límites de la profesionalización, se produce y reproduce gracias a la actividad de artistas, mitólogos, juristas o religiosos, y a la creación colectiva de las clases, capas y grupos sociales encadenados, en virtud de aquella misma división social del trabajo, al proceso de producción material; casos todos en los que la ideología no suele exhibir un carácter integral, sistémico, no se expresa en conceptos ni se estructura orgánicamente. Nos alejamos así de la conocida posición científicista, para la cual todo lo que no sea ciencia ni adquiera un *status* conceptual debe ser considerado falsa conciencia, mistificación, “ideología” en sentido peyorativo. Nos alejamos igualmente de la postura metodológica que, en el estudio de la ideología y la historia de las ideologías, toma por objeto exclusivo de atención textos y discursos, es decir, los resultados inmediatos de la actividad de ideólogos profesionales y, en general, de intelectuales. Nada habría que objetar a este modo de enfocar el asunto salvo que, detrás de las construcciones teóricas que de él se derivan, queda oculta la vida de las ideologías: el proceso de gestación y diferenciación, institucionalización y articulación con los mecanismos de poder en la sociedad, desarrollo y metamorfosis, interiorización por parte de los sujetos y conversión en móviles ideales de la actividad signada por el antagonismo social, en fuerzas hegemónicas o contrahegemónicas objetivas.

Todo el acertijo radica, a mi juicio, en considerar la ideología como un proceso social de producción, distribución, cambio y consumo de ideales que penetra, si se me permite la rancia analogía de orden biológico, todos los tejidos del organismo social considerado como una *totalidad*. Sólo el punto de vista de la totalidad –tan vituperado como desconocido en su esencia por los novísimos cultores de la fragmentación y la antihistoria– es capaz de configurar un programa investigativo promisorio de los modos históricos de producción ideológica inherentes a la sociedad contemporánea y de las formas concretas existentes de ideología.

KARL MARX COMO FILOSOFO DE LA LIBERTAD

Andrzej Walicki³²⁰

El presente ensayo analiza la concepción filosófica de la libertad de Marx de un modo crítico y fundamentado.

Recordemos que Karl Marx entendía la libertad como el control total sobre las fuerzas alienadas del hombre. La libertad en esta concepción tiene dos aspectos: primero, ser capaz de dominar la naturaleza, a través del desarrollo de las fuerzas productivas, y segundo, la eliminación del poder de fuerzas sociales alienadas. De este modo, es el hombre quien controla. El hombre es el único actor y autor de la historia. La libertad determina el propio destino; Libertad es auto-determinación.

Pero esta libertad se entiende como libertad colectiva. Este ideal de Marx es obviamente incompatible con el pluralismo. La libertad de Marx se opone a la irracionalidad del azar. En este sentido se condena al capitalismo y parece contradictorio que Marx haya dicho que el dominio del hombre de su destino sería logrado a través de una democracia participativa. No lo es si sabemos que Marx entendía por Democracia una variedad de colectivismo –lo suficientemente fuerte como para subordinar los planes y objetivos de vida de todos los individuos a un plan colectivo y a un conjunto de objetivos colectivos. En fin, ofrece participación, pero no libertad como autonomía individual. El artículo revela así verdades esenciales del marxismo no muy conocidas en Occidente debido a la gran ignorancia de la genuina tradición de esta filosofía.

El término “libertad” es notorio por la multiplicidad de sus significados. Puede decirse, sin embargo, que su significado básico, y generalmente más utilizado, coincide con la definición clásica de libertad “como independencia de la voluntad arbitraria de otro”.³²¹ De acuerdo con esta definición, solamente obstáculos puestos por el hombre al esfuerzo individual pueden considerarse como limitaciones de la libertad.

³²⁰ Este artículo fue publicado originalmente en *Critical Review, A Journal of Books and Ideas*, Volumen 2. Número 4, 1988. Su reproducción y traducción cuentan con la debida autorización.

* El autor es actualmente *O’Neil Professor* de la Universidad de Notre Dame. Su libro más reciente se titula *Legal Philosophies of Russian Liberalism*.

³²¹ F. A. Hayek, *The Constitution of Liberty* (Chicago: University of Chicago Press, 1960), pp. 11-12.

Podemos estar libres de coerción y restricción, pero no podemos estar “libres” de necesidad natural u objetiva. Ciertamente, la necesidad objetiva pone límites a nuestra habilidad para hacer cosas, pero la habilidad no debe confundirse con libertad. No soy un esclavo si mi fuerza física no me permite hacer ciertas cosas, pero soy un esclavo si mi fuerza física no está a mi propia disposición. En forma semejante, no estoy sin libertad si no puedo pensar creativamente, pero no soy libre si se suprime mi capacidad creativa por adoctrinamiento forzado.

Marx es conocido como un crítico severo de la concepción liberal de libertad: del concepto de “libre contrato”, entre el capitalista y el trabajador, del carácter “formal” de la democracia burguesa, y especialmente de la noción liberal de los derechos humanos. Es también conocido como teórico de un determinismo universal, enfatizando que los sistemas socioeconómicos no pueden elegirse libremente, que tanto su secuencia en el tiempo (su aspecto diacrónico), como su lógica interna (su aspecto sincrónico), están sujetos a necesidades objetivas independientes de la voluntad humana.³²² He analizado estos problemas en otras oportunidades.³²³ En el presente artículo, me concentraré en la propia concepción filosófica de libertad de Marx.

En contraste con los liberales, Marx vio la libertad, no como individual y negativa, sino como colectiva y positiva: como la plena e ilimitada autorrealización de la “esencia-especie” humana en la historia. La realización de la libertad era, en su opinión, un proceso de liberar personas de la dominación de cosas, tanto en la forma de necesidad física como en la forma de relaciones sociales cosificadas. Finalmente, la característica más específica de la concepción de libertad de Marx fue su aproximación invariablemente histórica al problema. Su visión de libertad formaba parte de su filosofía general de la historia; de hecho, constituía su parte más importante porque, como se mostrará,

³²² Esta opinión de Marx, característica del “marxismo clásico” de la Segunda Internacional, ha venido a ser radicalmente cuestionada por una cantidad de pensadores que reclamaban que se basaba en una errónea interpretación de Engels de la filosofía de Marx. El primer pensador que desarrolló esta antiengeliana interpretación de Marx fue el polaco, Stanislawc Brozozowski (1878-1911; véase L. Kolakowski, *Main Currents of marxism*, vol. 2 [Oxford: Oxford University Press, 1981], pp. 215-39). El mejor texto clásico conocido que interpreta a Marx en este sentido es el *Geschichte und Klassenbewusstsein* de George Lukács (1923).

Para una presentación amplia de la interpretación “antiengeliana” de Marx, véase Norman Levine, *The Tragic Deception: Marx contra Engels* (Oxford-Santa Bárbara, 1975).

³²³ Véase A. Walicki, “The Marxian Conception of Freedom”, en Z. Pelczynski y J. Gray, eds., *Conceptions of Liberty in Political Philosophy* (Londres: Athlone Press, 1984), pp. 217-42, y A. Walicki, “Marx and Freedom”, *The New York Review of Books*, Nov. 24, 1983: pp. 50-55.

la libertad estaba concebida en ella como el estándar de evaluación transcultural, el único criterio común para medir el progreso histórico entre diferentes modos de producción y diferentes sistemas sociales.³²⁴

En otras palabras, Marx siguió a Hegel en la elaboración de “una historiosofía de la libertad”, esto es, una visión amplia de la historia como un proceso dialéctico de desarrollar la libertad. En esta filosofía se definía la libertad como la total autorrealización de la “especie-ser”³²⁵ del hombre (*Gattungswesen*), como la posibilidad más verdadera de desenvolvimiento de la naturaleza humana, de desarrollo de sus capacidades inherentes y sus riquezas potenciales. A su vez, el desarrollo se concebía como el movimiento dialéctico de alienación autoenriquecedora. Este concepto, básico en toda la filosofía de Marx, asume –en pocas palabras– que para desarrollarse a sí mismo, uno debe exteriorizar sus fuerzas y someterse a la alienación, porque sólo de esta manera puede lo que es potencial, latente, llegar a ser real y autoconsciente.

El término “alienación” –originalmente un término teológico, tomado y desarrollado por Hegel, Feuerbach y otros pensadores alemanes– significa, primero, salirse de sí mismo, llegar a ser algo diferente de, y ajeno a, la propia esencia; y segundo, entregar algo, ceder algo de nuestro propio ser, llevándose a efecto una amputación, por así decirlo. En este sentido la *Encarnación* fue la alienación de Dios, que tuvo que renunciar a sus atributos divinos para asumir una forma corporal no divina; en un sentido similar escribió Hegel acerca de la alienación del Espíritu (*Geist*) que tuvo que exteriorizarse a sí mismo para constituir el mundo material.³²⁶ La alienación autoenriquecedora es un movimiento dialéctico a través de la alienación para el autoenriquecimiento. Así, el período total de separación del hombre de Dios, después de la Caída podría ser interpretado como un camino del Paraíso perdido a un Paraíso no sólo recuperado sino también enriquecido –por el conoci-

³²⁴ La importancia de tal entendimiento del marxismo, se ha enfatizado en años recientes por algunos estudiosos norteamericanos. Así, Alien W. Wood, indicaba que libertad y autorrealización como valores directamente dependientes del desarrollo del trabajo, tienen una significación transcultural, mientras justicia tiene un significado o contenido sólo dentro de un determinado modo de producción (véase A. W. Wood, “Marx on right and justice” en Marx, *Justice and History*, ed., M. Cohen, T. Nagel and T. Scalon [Princeton: Princeton University Press, 1980], pp. 121-22). Una opinión similar se desarrolla hábilmente en G.G. Brenkert’s *Marx’s Ethics of Freedom* (London: Routledge and Kegan Paul, 1983).

³²⁵ En español también ha sido traducido como “ser a nivel de especie”

³²⁶ Véase A. Schaff, *Alienation as a Social Phenomenon* (Oxford: Pergamon Press, 1980), pp. 24-29.

miento de lo que es bueno y de lo que es malo, por la libertad y la conciencia. Igualmente, en la filosofía hegeliana el espíritu absoluto se aliena a sí mismo en el tiempo para después de alcanzar el *climax* de la alienación, absorber en sí mismo sus contenidos alienados, enriqueciéndose a través de ella, al elevarse al nivel de autoconsciencia.

Es sabido que Marx se impresionó profundamente con la inversión de Feuerbach de la visión de alienación hegeliana (y cristiana): por la afirmación de que no era el *espíritu Absoluto* el que se había alienado a sí mismo en el mundo y en el hombre, sino, por el contrario, que era el hombre el que había alienado su esencia genérica externalizándola en la imagen de Dios. De acuerdo a una difundida opinión, Feuerbach, al contrario de Hegel, “consideraba la alienación como un fenómeno completamente negativo”, como algo puramente perverso, que no presentaba valores positivos.³²⁷ Esta opinión, sin embargo, parece ser errónea. Indudablemente Feuerbach ponía el acento en la parte negativa de la alienación; pero sin embargo, él también la vio como un proceso autoenriquecedor. Al crear a Dios, razonaba, el hombre se había, en un cierto sentido, empobrecido a sí mismo y, más aún, había sido dominado por su propia creación; no obstante, superar esta alienación, causaría que el hombre absorbiese atributos divinos, transformando así al hombre en un ser verdaderamente divino.

Marx siguió a Feuerbach al relacionar esta teoría de la alienación con el ser del hombre, pero su tema propio fue la alienación socio-económica a través de la división social del trabajo en condiciones de propiedad privada de los medios de producción, un proceso que entraba en su fase culminante con el desarrollo del capitalismo moderno. Veía el mercado capitalista como una fuerza creada por el hombre, pero ajena a él, teniendo sus propias leyes cuasi naturales de desarrollo que se oponían al hombre y lo dominaban, impidiendo sus objetivos en lugar de someterse a leyes de control consciente. De esta manera, el hombre se volvió esclavo de sus propios productos, de cosas; incluso las relaciones interhumanas se materializaron tomando la apariencia de relaciones objetivas entre bienes en proceso de intercambio, completamente independientes de la voluntad del hombre. Este “fetichismo de bienes” o materialización era, según Marx, lo peor, y una forma de alienación específicamente capitalista.

³²⁷ Kolakowski, vol. I, p. 116.

Por el contrario, Marx describía el comunismo como “la abolición positiva de la propiedad privada y por ende de la autoalienación y, por lo tanto, la reapropiación real de la esencia humana por y para el hombre”; como “el completo y consciente retorno del hombre, conservando todas las riquezas del desarrollo previo para el hombre mismo, como ser social, esto es humano”; como “la genuina solución al antagonismo entre el hombre y la naturaleza y entre hombre y hombre”, “la verdadera solución de la lucha entre existencia y esencia, entre objetivación y autoafirmación, entre libertad y necesidad, entre el individuo y la especie”, y finalmente, como “la solución al enigma de la historia”, sabiéndose a sí mismo esta solución.³²⁸

Estas citas del joven Marx son notablemente reveladoras. Se ajustan perfectamente al modelo de alienación autoenriquecedora: la vuelta del hombre hacia sí mismo se ve como autoenriquecimiento, una vuelta a un nivel más alto. Muestran al comunismo como el objetivo preordenador de la historia, exponiendo así la estructura teleológica de la filosofía de la historia marxista. Finalmente, describen el comunismo como necesario para la causa no de la igualdad, sino de la completa autorrealización de la esencia humana –esto es, por la causa de la libertad–, como lo entendió Marx. Y, como veremos, a pesar de muchas calificaciones, a pesar de la apariencia de un cienticismo naturalista, el mismo patrón de pensamiento se encontrará en los trabajos del Marx maduro, el autor de *Capital*.

La autorrealización de la esencia humana en la historia, es decir, la realización de la libertad, en opinión de Marx, era el anteriormente mencionado proceso de liberar al hombre de la dominación, tanto de la necesidad física como de las relaciones sociales materializadas. Con el objeto de liberarse a sí mismo, de desarrollar todas las capacidades inherentes a su naturaleza como especie, el hombre debe ser capaz de ejercitar el control racional consciente sobre su ambiente natural y sobre su propia fuerza social. Por lo tanto, la libertad en esta concepción tiene dos aspectos. En la realización entre el hombre y la naturaleza, consiste en la maximización del poder de la especie humana lograda a través del desarrollo de las fuerzas productivas. En la relación entre el hombre y la sociedad, libertad significa, para Marx, la formulación consciente por los hombres de las condiciones sociales

³²⁸ K. Marx, *Selected Writings*, David MacLellan ed. (New York: Oxford University Press, 1985), p. 89.

de su existencia y, con esto, la eliminación del poder impersonal de fuerzas sociales alienadas y materializadas. En este contexto, describe la futura sociedad libre como:

“la asociación de individuos (que asumen, por cierto, la etapa avanzada de fuerzas productivas modernas), que ponen las condiciones del libre desarrollo y el movimiento de individuos bajo su control”.³²⁹

En ambos casos, la libertad se concibe como la habilidad para determinar el propio destino, como la libertad positiva; en ambos casos la libertad es opuesta, no a la coerción arbitraria sino a la incontrolada objetividad de las fuerzas impersonales –tanto las fuerzas naturales como las fuerzas “de segunda naturaleza” producidas históricamente, esto es, el funcionamiento cuasi natural de las alienadas fuerzas sociales. Finalmente, la libertad así concebida es inseparable de la racionalidad, de la predictividad racional, y se opone a la irracionalidad del azar.³³⁰ Se condena al capitalismo como no siendo suficientemente racional, y la victoria final de la libertad es vista como el reemplazo de los mecanismos de mercado por “la producción por hombres libremente asociados, conscientemente regulados por ellos de acuerdo a un plan establecido”.³³¹

En opinión de Marx, los dos aspectos de la libertad representaban dos etapas sucesivas en la historia de la alienación auto-enriquecedora: la maximización de los poderes productivos de las especies al costo de la alienación (capitalismo) y la desalienación de estos poderes a través de la planificación racional (socialismo). Siguiendo *Phenomenology of Spirit* de Hegel, vio la época capitalista, tanto la más alienada, como la más progresiva hasta ese entonces. Con respecto al desarrollo de los poderes productivos del hombre, el capitalismo era, por cierto, un triunfo de la libertad; pero con respecto al control del hombre sobre sus propias relaciones sociales, representaba, al mismo tiempo, la más grande negación de la libertad, la más completa dominación por fuerzas alienadas y materializadas. Por eso, como leemos en *The Germán Ideology* es sólo ilusión burguesa que el capitalismo haya

³²⁹ K. Marx y Engels, *Collected Works*, vol. 5 (New York: International Publishers, 1975), p. 80.

³³⁰ Tal noción de libertad estaba, por supuesto, hondamente enraizada en el hegelianismo. Se ha observado correctamente que en la crítica de Marx a la filosofía legal de Hegel, “el verdadero enemigo de Marx es el liberalismo y no la *Rechtphilosophie*”. G. Haarscher, *L'ontologie de Marx* (Bruxelles, 1980), p. 88.

³³¹ K. Marx, *El Capital*, vol. I (New York: International Publisher, 1984)

liberado al individuo; de hecho lo que la burguesía llama “libertad personal” queda reducida a dejar el destino de los individuos al azar, que es el otro aspecto de la necesidad ciega que gobierna las relaciones sociales como un todo.

“Así, en la imaginación, los individuos parecen más libres bajo el dominio de la burguesía que antes, porque sus condiciones de vida parecen accidentales; en realidad, por cierto, son menos libres porque en una gran medida están gobernados por fuerzas materiales”.³³²

Tal es el modelo general, el esquema trivalente de la historiosofía de la libertad de Marx. Subyace a través de toda su obra, aunque, por supuesto, es más pronunciada y explícita en sus escritos filosóficos tempranos. Fue así, porque Marx se dio cuenta rápidamente que una concepción teleológica del significado de la historia se relacionaba muy estrechamente con el idealismo especulativo y, por lo tanto, difícil de reconciliar con el programa del materialismo histórico. De aquí que pronto en *La Sagrada Familia* y en *La Ideología Alemana* encontremos una serie de declaraciones que rechazan en forma decisiva toda teleología sobre una escala macrohistórica. La historia misma, repite Marx, no hace nada; el hombre es al mismo tiempo el actor y el autor –el único autor– del drama histórico. Desde este punto de vista, es muy significativo un cambio de definición del comunismo:

“El comunismo no es para nosotros un estado de cosas que hay que establecer, un ideal al cual la realidad [tendrá] tiene que ajustarse a sí misma. Llamamos comunismo al movimiento real que suprime el presente estado de cosas”.³³³

A pesar de estas advertencias sería difícil de sostener que las observaciones de Marx acerca de la totalidad del proceso histórico no contienen, implícitamente, la convicción de que conforman una cierta estructura de mucho significado. Igualmente difícil sería un intento de reducir la noción marxista de “necesidad” a una mera ilusión de conciencia de la época capitalista.³³⁴ Al rechazar un postulado *a priori*, un metafísico “sentido de la historia”, Marx estaba al mismo tiempo inclinado a buscar en la historia (por supuesto, sólo en la escala de la

³³² Marx y Engels, *Collected Works*, vol. 5, pp. 78-79.

³³³ *Ibid.*, p. 49.

³³⁴ Como lo hizo Lukács en su *Historia y Conciencia de Clase*. Ver en G. Lukács, *History and Class Consciousness* (Cambridge, Mass: MIT Press, 1971), los capítulos sobre “reification” y sobre “*The Changing Function of Historical Materialism*”.

humanidad) un significado dialéctico, interno. Esto, a su vez, fortificaba su convicción de que la historia se gobierna por necesidad y que esta necesidad es “de mucho significado”, y origina que el destino de los hombres sea más que el resultado de una cierta conjunción de occidentes, garantizando una solución favorable al drama histórico. En otras palabras, Marx veía en la historia el funcionamiento de una necesidad racional, y no solamente “la necesidad natural” sobre la cual escribió en el prefacio de la primera edición de *Capital*. A pesar de frecuentes y enérgicas negaciones de su parte (especialmente en *La Sagrada Familia* y *La Ideología Alemana*), era para Marx una necesidad parecida a la Providencia secularizada o a la “Razón en la historia” hegeliana, haciendo de un modo “astuto” uso del hombre para alcanzar varios fines que eran suyos, fines que sólo en la etapa final de la historia llegarían a ser idénticos a los objetivos conscientes del hombre.

La lealtad esencial de Marx a la concepción de la alienación auto-enriquecedora, se manifestaba a sí misma diferentemente en diversas etapas de su evolución intelectual: desde la adopción explícita de esta concepción en los *Economic and Philosophical Manuscripts* (1844) hasta intentos deliberados de esconderla detrás, o más bien debajo, de la estructura aparentemente “científico naturalista” de *El Capital*. Por lo tanto, es útil presentar diferentes aspectos de esta concepción en orden cronológico y, para el bien de la claridad y de la concisión, limitar nuestra presentación a aquellas obras de Marx especialmente importantes en este aspecto.

El Comunismo como Liberación Universal

Deberíamos partir, por supuesto, con los escritos tempranos de Marx, entre los cuales sus *Economic and Philosophical Manuscripts* ocupan el lugar principal.

Seguendo a Feuerbach, Marx concibió el sujeto de la alienación, no como *Espíritu Absoluto* Hegeliano sino:

“como hombre real de carne y sangre, parado sobre la tierra redonda y sólida y aspirando y expeliendo todos los poderes de la naturaleza”.³³⁵

³³⁵ K. Marx, *Selected Writings*, p. 103.

Tal sujeto no es un sujeto “puro”, idealísticamente concebido. Es, en cambio, un ser objetivo dotado de ciertas cualidades físicas y biológicas:

“sólo crea y sitúa objetos porque es situado por objetos, porque es por origen natural. Por esto, en el acto de situar, no degenera de su ‘actividad pura’ en creación de un objeto; su producto objetivo sólo confirma su actividad objetiva, su actividad como una actividad de un ser natural y objetivo”.³³⁶

Sin embargo, Marx continúa:

“el hombre no es sólo un ser natural, es un ser natural y humano. Esto significa que es un ser que existe para sí mismo, por lo tanto, un ser-especie que debe confirmarse y ejercitarse a sí mismo como tal, en su existencia y conocimiento”.³³⁷

Es un ser que lucha por independencia y:

“un ser sólo se cuenta como independiente cuando se sostiene sobre sus propios pies, y se sostiene sobre sus propios pies en tanto deba su existencia a sí mismo”.³³⁸

La independencia, por lo tanto, presupone autocreación, que es lo que distingue precisamente al hombre de otros seres naturales. La humanización de la especie llamada “hombre” es el producto de un largo proceso histórico de autocreación a través de trabajo colectivo.³³⁹ Por eso, para el hombre la naturaleza no es algo ya hecho, dado; más bien aparece frente a él como naturaleza “formada en la historia humana”, “modelada por laboriosidad”.³⁴⁰ A través del trabajo el hombre moldea tanto la naturaleza externa como a sí mismo, sus sentidos, sus facultades. La laboriosidad debe concebirse “como la revelación abierta de las facultades humanas”, o como “las relaciones históricas reales de la naturaleza con el hombre”.³⁴¹ En forma semejante, la ciencia natural debería concebirse como un poderoso instrumento de la praxis histórica humana y, con ello, “perder su orientación materialista unilateral o más bien idealista”.³⁴² En otras palabras, los científicos naturales, deberían tomar conciencia que la ciencia trata solamente con la “naturaleza del hombre”, que la

³³⁶ *Ibid.*, pp. 103-104

³³⁷ *Ibid.*, p. 105

³³⁸ *Ibid.*, p. 94

³³⁹ *Ibid.*, p. 95

³⁴⁰ *Ibid.*, p. 94

³⁴¹ *Ibid.*, p. 93

³⁴² *Ibid.*

“naturaleza en sí misma” es una metafísica materialista, y que la ciencia divorciada de la práctica, encaminada a una verdad puramente teórica y desinteresada, es una ilusión idealista.

De esta manera, Marx quería distinguir su punto de vista tanto del idealismo que ve al hombre como un sujeto descorporizado, como del materialismo contemplativo y metafísico, que lo ve como un objeto natural pasivo.

“Vemos, –escribió–, cuán consistentemente se distingue el naturalismo o el humanismo, tanto del idealismo como del materialismo y constituye al mismo tiempo su verdad unificada”.³⁴³

Esta verdad unificada consistió en la visión del hombre como una parte verdaderamente única de la naturaleza: un ser natural capaz de auto-creación, progresivamente independiente de la naturaleza, dotado con la posibilidad de alcanzar una autodeterminación racional y consciente. La realización de esta posibilidad –libertad– fue en opinión de Marx (como en el Hegelianismo) el contenido interno y el último objetivo de la historia.

Sin embargo, la trágica ley del desarrollo a través de la alienación demanda sacrificios. La especie humana puede desarrollarse sólo exteriorizando sus facultades internas, objetivando su actividad y perdiendo el control sobre ella, creando así un mundo externo y autónomo, que confronta a las personas como fuerzas extrañas de la naturaleza, y crece a expensas de los seres humanos individuales. Este mundo alienado de productos humanos, los objetos de la economía política, es una forma de autocreación humana, que sienta los fundamentos para la liberación del hombre del yugo de la naturaleza externa; al mismo tiempo, es una forma de autoesclavitud humana. El trabajo humano asume en sí mismo la forma de trabajo alienado, esto es, una actividad que aliena 1) a la naturaleza del hombre, 2) al hombre de sí mismo y también, 3) al hombre de su especie.³⁴⁴ La actividad del trabajo alienado aumenta la libertad del hombre en relación a la naturaleza externa pero, al mismo tiempo, trae consigo la degradación del hombre como un ser racional y auto-consciente. Este estado de cosas afecta a todos los hombres pero, sobre todo, a los trabajadores, que se niegan a sí mismos en su

³⁴³ *Ibid.*, p. 104.

³⁴⁴ *Ibid.*, pp. 81-82.

trabajo, sintiéndose libremente activos sólo en las funciones animales de comer, beber y procrear.³⁴⁵ La relación entre el trabajador y el producto de su trabajo se vuelve inversamente proporcional:

“Mientras más poderoso se vuelve el mundo objetivo y ajeno que él cree opuesto a sí mismo, más pobre se vuelve él mismo en su vida interior y menos puede llamarla propia”.³⁴⁶

Por lo tanto, el esquema general era aquí el mismo que en Feuerbach, y Marx reconoció esto totalmente. “Es lo mismo en la religión” comentaba.

“Mientras más pone el hombre en Dios, menos retiene en sí mismo”.³⁴⁷

Pero la alienación económica era, en su opinión, el fenómeno primario, que explicaba la alienación religiosa no viceversa:

“La alienación religiosa como tal, ocurre solamente en la conciencia interior del hombre, pero la alienación económica es aquella de la vida real y, por eso, su abolición cubre ambos aspectos”.³⁴⁸

Los únicos lazos que mantienen unido este mundo de personas alienadas unas de otras, de la naturaleza, de sus productos y de su esencia-especie, son las mismas fuerzas en las cuales la auto-alienación de la humanidad alcanza su expresión más extrema: es decir, la división del trabajo y el intercambio monetario. Ambas crean dependencias externas mutuas, mientras destruyen todas las ataduras internas que brotan de la naturaleza común del hombre. Ambas aumentan el poder del hombre sobre la naturaleza externa al costo de su deshumanización. Marx estaba especialmente fascinado por el milagroso poder del dinero para intercambiar todo por todo y así alcanzar la colosal extensión de las relaciones interhumanas –al costo de su completa alienación. Llamó al dinero “el verdadero agente tanto de separación como de unión”, “el ser-especie autoexteriorizado y exteriorizado del hombre”.³⁴⁹

³⁴⁵ *Ibid.*, p. 80.

³⁴⁶ *Ibid.*, pp. 78-79.

³⁴⁷ *Ibid.*, p. 79.

³⁴⁸ *Ibid.*, p. 89.

³⁴⁹ *Ibid.*, p. 110.

La alienación económica resulta no sólo al colocar a la persona bajo el dominio de los objetos creados por ella, sino también, y particularmente, al colocar a los trabajadores bajo el yugo de los dueños de propiedad privada.³⁵⁰ En opinión de Marx, todas las relaciones de esclavo eran sólo modificaciones y consecuencias de esta relación básica del trabajador con su producto. Por lo tanto, la abolición de la propiedad privada era consustancial a la emancipación humana general. Pero esta abolición no debería tener nada en común con el “comunismo primitivo”, esto es, “una regresión a la innatural simplicidad del hombre pobre sin ninguna necesidad”.³⁵¹ Por el contrario; debió ser la trascendencia positiva de la propiedad privada, esto es, una abolición de la propiedad privada en condiciones de necesidades altamente desarrolladas y universales. La propiedad privada sería abolida, pero propiedad en el sentido de la genuina apropiación de los productos del trabajo por los trabajadores sería restaurada en su verdadero significado y sólidamente establecida. En otras palabras, la abolición de la propiedad privada proporciona una solución positiva a la lucha “entre objetificación y autoafirmación”, permitiendo a los trabajadores la reapropiación de objetos creados por ellos, al liquidar el poder autónomo de estos objetos y reduciéndolos a los órganos obedientes del cuerpo extendido de la humanidad.

Concebido de este modo, el comunismo, en opinión de Marx, significaba el término final del drama de la alienación auto-enriquecedora:

“La abolición de la autoalienación humana y, por lo tanto, la real reapropiación de la esencia humana por el hombre”.³⁵²

Este argumento parece contradecir la afirmación de Marx de que “el comunismo es la forma necesaria y el principio dinámico del futuro inmediato, pero el comunismo no es como tal, la meta del desarrollo humano”.³⁵³ Esta contradicción, sin embargo, obedece a diferentes usos del término comunismo. En *sus Manuscripts*, Marx distingue tres formas de comunismo, y está claro que su descripción del comunismo

³⁵⁰ *Ibid.*, p. 84.

³⁵¹ *Ibid.*, p. 88.

³⁵² *Ibid.*, p. 89.

³⁵³ *Ibid.*, p. 96.

“no es como tal la meta del desarrollo humano” se refiere a la segunda forma de comunismo, esto es, al movimiento comunista existente, muy superior al “comunismo primitivo” (la primera forma) pero que aún capta inadecuadamente la esencia positiva de la propiedad privada, definiendo su fin como la simple negación de ella y, por lo tanto, aún aprisionada y contaminada por ella”.³⁵⁴

Existe, sin embargo, la tercera y más alta forma comunismo, la reconciliación final entre existencia y esencia, la “solución al enigma de la historia”. Esta forma de comunismo es, por supuesto, la meta de la historia humana, pero no puede seguir definiéndose como la negación de la propiedad privada: con la desaparición de la propiedad privada: el comunismo concebido como su negación, también está condenado a desaparecer. En forma semejante, el ateísmo no tendrá ningún significado en la etapa en la que la alienación religiosa es positivamente trascendente: las personas que han reconquistado sus atributos divinos no necesitan más una negación de Dios.³⁵⁵

Como la abolición positiva de la propiedad privada, esto es, como el retorno final del hombre a su esencia natural después del largo y penoso desarrollo a través de la alienación, el comunismo traerá un banquete verdaderamente nunca escuchado e inimaginable de liberación universal. Introducirá la completa emancipación de todos los sentidos y cualidades humanas: los ojos y oídos de las personas desalienadas del futuro, serán completamente diferentes de los ojos y oídos primitivos e inhumanos de las personas deshumanizadas del presente.³⁵⁶ En verdad, los individuos permanecerán mortales, pero para Marx éste no era un problema grave.

“El “individuo”, –razonaba–, es el ser social... El individuo y la vida-especie del hombre no son diferentes, aunque, necesariamente, el modo de existencia de la vida individual es un modo de vida-especie más particular o más general”.³⁵⁷

³⁵⁴ *Ibid.* pp. 88-89.

³⁵⁵ *Ibid.*, p. 95

³⁵⁶ *Ibid.*, p. 92

³⁵⁷ *Ibid.*, p. 91

Por eso, lo que es mortal es meramente lo particular, lo inesencial. En este hecho, basó Marx su esperanza de que los seres humanos superiores del futuro desalienado sentirán tan fuertemente su identidad esencial con la especie, que la mortalidad personal dejará de ser percibida como una tragedia. En este sentido, la tercera forma de comunismo era para él la reintegración universal y la “verdadera solución de la lucha entre individuo y especie”.³⁵⁸ No hay ninguna exageración en decir que el comunismo, así concebido, era para él nada menos que una versión secularizada del ideal milenario de la salvación terrenal colectiva.

La División del Trabajo y la Utopía de la propia Identidad Humana

El próximo paso en el desarrollo de las visiones de Marx sobre libertad es su *Germán Ideology* –un extenso manuscrito escrito en conjunto con Engels en 1845-1846. Rechazado con diferentes pretextos por los editores y abandonado por los autores “a la vejatoria crítica de los ratones”,³⁵⁹ sólo apareció en 1932.

“No es la conciencia la que determina la vida, sino la vida la que determina la conciencia”.³⁶⁰

Con este aforismo Marx quería proporcionar el nuevo terreno para las discusiones posthegelianas de la liberación humana. Los jóvenes hegelianos, e incluso Feuerbach, vieron a los seres humanos como esclavizados por diferentes alienaciones ideológicas, esto es, por ilusiones de la conciencia que habían asumido una existencia independiente; por lo tanto, se rebelaron contra los seres imaginarios, reemplazándolos con “pensamientos que corresponden a la esencia del hombre”. Esto, de acuerdo con Marx, era una expresión de las ilusiones idealistas: las inocentes creencias que una crítica puramente intelectual puede traer una genuina liberación intelectual, y que la última puede ser equivalente a la emancipación humana general. De hecho, sin embargo, el camino a la liberación es mucho más largo y más dificultoso: las ilusiones de la conciencia están enraizadas en las formas de cooperación humana; ideas alienadas reflejan formas alienadas de vida social, por eso la liberación intelectual en escala

³⁵⁸ *Ibid.*, p. 89

³⁵⁹ Véase prefacio de Marx a *A Critique of Political Economy (Selected Writings)*, p. 390

³⁶⁰ Marx y Engels, *Collected Works*, vol. 5, p. 37.

masiva no es concebible sin una emancipación social de las masas. Más aún, el grado de emancipación social depende no sólo de la lucha de clases y de la energía revolucionaria de las masas, depende sobre todo, del grado de logros humanos en el desarrollo económico y, particularmente, tecnológico. “Las precondiciones de la liberación real del hombre” fueron descritas por Marx como sigue:

“la ‘liberación’ del ‘hombre’ no avanza a través de un solo paso, reduciendo la filosofía, la teología, la sustancia y toda la basura a ‘autoconciencia’ y liberando al ‘hombre’ del dominio de estas frases... es posible alcanzar la real liberación solamente en el mundo real y por medios reales... la esclavitud no puede abolirse sin la máquina de vapor y la hiladora mecánica, la servidumbre no puede abolirse sin el mejoramiento de la agricultura y, en general, la gente no puede ser liberada en tanto estén incapacitadas de obtener comida y bebida, habitación y ropa en adecuada cantidad y calidad. ‘La liberación’ es un acto histórico y no mental, y surge por condiciones históricas, el nivel de industrialización, comercio, agricultura, comunicación”.³⁶¹

Desarrollando más estos pensamientos, Marx señaló que por el término “social” quería decir “la cooperación de varios individuos” y que un determinado modo de cooperación, o una etapa social, siempre se combinaba con un modo de producción definido, o etapa industrial.³⁶² Se sigue de esto, que el nivel de desarrollo industrial y social:

“se muestra en forma más clara por el grado al que se ha llevado la división del trabajo”.³⁶³

Al mismo tiempo, sin embargo, el grado de desarrollo de la división del trabajo es la medida de la autoalienación del hombre.

En la sociedad tribal la división del trabajo estaba confinada, de hecho, a una extensión adicional de la división natural del trabajo existente en la familia; así la “estructura social se limitaba a una extensión de la familia”,³⁶⁴ preservando el despotismo patriarcal pero, al mismo tiempo, ejerciendo un control consciente sobre la producción y distribución de los recursos. Bajo el feudalismo, la división en estados se marcó fuertemente pero la división social del trabajo no había avanzado mucho: en la agricultura la economía natural aún prevalecía mientras:

³⁶¹ *Ibid.*, p. 38

³⁶² *Ibid.*, p. 43

³⁶³ *Ibid.*, p. 32

³⁶⁴ *Ibid.*, p. 33

“en la industria no había división del trabajo en los negocios individuales y muy poco entre ellos”.³⁶⁵

Un desarrollo total de la división social del trabajo sólo llegó a realizarse en la etapa capitalista, cuando la producción se hizo muy especializada y destinada a un mercado más amplio y anónimo, un poder sujeto a sus propias leyes, creado por los hombres pero incontrolable por ellos, contrariando sus planes y jugando cruelmente con sus vidas. De este modo, la espontánea división del trabajo, surgida de la necesidad del intercambio de mercancías, produjo una situación en la cual la gente se volvió esclava de sus propios productos. Marx definió este proceso en términos de su teoría de la alienación:

“esta consolidación de lo que nosotros mismos producimos en un poder material por encima de nosotros, que crece fuera de nuestro control, contradiciendo nuestras expectativas, llegando a frustrar nuestros cálculos, es uno de los principales factores en el desarrollo de la historia hasta ahora... En la historia, pasada y presente, es ciertamente, también, un hecho empírico el que individuos separados se hayan vuelto, con la ampliación de su actividad dentro de la actividad histórico-mundial, más y más esclavizados bajo un poder ajeno a ellos (una presión que han concebido como un juego sucio de parte del así llamado mundo espiritual, etc.), un poder que se ha vuelto más y más poderoso y que, en última instancia, tiende a ser el mercado mundial”.³⁶⁶

Al llegar a este punto, Marx pudo aplicar su historiosofía dialéctica de la libertad: la peor alienación resultó ser autoenriquecedora, de manera que la esclavitud universal mutua, probó ser una condición necesaria para la mutua liberación universal. El mercado mundial, razonó Marx, libera a los individuos de variadas barreras locales y nacionales, los coloca en corrección práctica con la producción material e intelectual de todo el mundo y, así, los pone en una posición de adquirir la capacidad para disfrutar esta producción múltiple de toda la tierra.³⁶⁷ De esta manera, las relaciones humanas universales crean no sólo dependencias completas, sino también la posibilidad de un desarrollo completo de cada individuo. Completa dependencia, esta forma natural

³⁶⁵ *Ibid.*, p. 35

³⁶⁶ *Ibid.*, pp. 47-48, 51.

³⁶⁷ *Ibid.*, pp. 51-52.

de la cooperación histórico-mundial de los individuos, se transformará, por la revolución comunista, en una cooperación histórico-mundial voluntaria, y terminará, debido a esto, con la alienación humana. Individuos libremente asociados ganarán el control y la maestría consciente sobre su poder social. La regulación comunista de la producción y el intercambio creará así un mundo verdaderamente humano en el cual las personas, como seres racionales y conscientes, se sentirán libres y en casa, ejercitando el total control consciente sobre sus productos, en lugar de permitir que ellos crezcan formando un mundo ajeno, esclavizando a sus productores. La libertad personal ya no será confundida con

“el derecho al goce no perturbado, dentro de ciertas condiciones de fortuna y de azar”.³⁶⁸

Se realizará de acuerdo con su verdadero significado –que es una autodeterminación consciente, racional, que presupone el control y dirección de una persona de sus autoobjetivaciones y armoniosas relaciones comunes con otras personas.³⁶⁹

Es necesario hacer ciertas observaciones en esta coyuntura. Como podemos ver, el término “libre” era, en el uso de Marx, un sinónimo de “conscientemente regulado” y un antónimo de “natural” (en el sentido peculiar de “ajeno”, es decir, que existe independiente del hombre). La libertad estaba también asociada con racionalidad y, por ende, opuesta al azar. El término “espontáneo” significaba “no subordinado a un plan general de individuos libremente unidos” y, por eso, evocaba asociaciones con necesidades naturales ciegas, no libertad.³⁷⁰ En otras palabras, Marx está aquí mucho más cerca de Hegel que de Feuerbach: como el primero, excluye la “natural” de su noción de libertad y define la libertad en términos de actividad racional y consciente, esto es, como una superación de determinaciones “meramente naturales”.³⁷¹

Otra característica hegeliana de esta concepción era la identificación de libertad con el autoengrandecimiento del sujeto creativo a través de la absorción de todo lo existente fuera de él con el objeto de volverse, en un completo sentido, él mismo. En forma diferente a Hegel, Marx no

³⁶⁸ *Ibid.*, pp. 80-81.

³⁶⁹ Cf. Brenkert, pp. 88-89.

³⁷⁰ Cf. Marx y Engels, *Collected Works*, vol. 5, p. 83.

³⁷¹ Cf. R. C. Tucker, *Philosophy and Myth in Karl Marx* (Cambridge: Cambridge University Press, 1964), p. 63.

trató, por supuesto, con la relación entre el *Espíritu Absoluto* y el mundo: trató solamente con la relación entre la humanidad, como sujeto creativo de la historia, y los productos humanos que habían llegado a ser independientes de los hombres, al tomar la forma cuasi objetiva de “segunda naturaleza”. En esta interpretación, libertad significaba el establecimiento del control total sobre las fuerzas alienadas del hombre y, finalmente, de su total reabsorción por los seres humanos superiores, universalmente desarrollados del futuro comunismo. El comunismo, según Marx, era el triunfo de la libre autocreación del hombre, la superación final de la alienación económica y social.

“El comunismo, —escribió Marx—, por primera vez trata conscientemente todas las premisas naturalmente evolucionadas como las creaciones de los hombres, hasta aquí existentes las despoja de su carácter natural sometiéndolas al poder de los individuos unidos... La realidad que crea el comunismo es, precisamente, la verdadera base que hace imposible que cualquier cosa exista independientemente de los individuos, en la medida en que la realidad es, no obstante, sólo un producto de las relaciones precedentes de los individuos”.³⁷²

En opinión de Marx, la victoria del comunismo presupone la abolición de la división del trabajo.³⁷³ Esto debería dejar en claro, que los individuos libres de su sociedad comunista fueron concebidos como especímenes individuales de la humanidad, y no como individualidades específicas, cualitativamente diferentes, producto de la función diferenciadora de la división del trabajo. Serían “seres comunales” porque:

“sólo dentro de la comunidad tiene cada individuo los medios de cultivar sus dones en todas las direcciones”.³⁷⁴

No debían ser libres para desarrollar sus específicas, particulares individualidades, distinguiéndose de otros individuos; por el contrario, debían ser libres para desarrollar su naturaleza humana natural, esto es, no en una dirección específica sino como seres humanos totales, capaces de satisfacer todas sus necesidades propias, sin volverse dependientes de otros y sin ser aprisionados en una esfera de

³⁷² Marx y Engels, *Collected Works*, vol. 5, p. 81.

³⁷³ *Ibid.*, p. 78.

³⁷⁴ *Ibid.*

actividad particular y exclusiva. En la sociedad comunista, escribió Marx , será posible para cada individuo:

“hacer una cosa hoy día y otra mañana, cazar en la mañana, pescar al mediodía, cuidar ganado en la tarde, criticar después de comida, sin llegar a ser nunca cazador, pescador, pastor o crítico”.³⁷⁵

A pesar de la forma algo jocosa, Marx realmente creía lo que escribió.

No quería, por supuesto, una vuelta a las condiciones primitivas que precedieron al desarrollo de la división del trabajo, tales utopías retrospectivas estaban estrictamente prohibidas en su teoría general de la historia. Su utopismo era mucho más imaginativo y definitivamente futurista. Su idea esotérica preferida de la alienación auto-enriquecedora, lo convenció que la etapa de exteriorización y alienación de nuestro contenido interior, debe estar seguida por la reapropiación de este contenido, alcanzándose de este modo un retorno a uno mismo en el más alto nivel. Esto significaba, en la práctica, que el desarrollo industrial producido por la división social del trabajo, siendo de hecho la forma exteriorizada, alienada de los poderes del hombre especie, debía abrir camino a la libertad comunista que desalienaría estos poderes, al reemplazar el poder de la industria capitalista y la total dependencia del mercado mundial por el poder de individuos libremente unidos y universalmente desarrollados.

Este aspecto milagroso de una nueva y vastamente muy superior raza de hombres, debía ser el resultado de la abolición de la propiedad privada. Marx osadamente creía que la apropiación de la totalidad de las fuerzas productivas existente –a través de la expropiación de sus dueños privados– resultaría en:

“el desarrollo de las capacidades individuales que correspondían a los instrumentos materiales de producción. La apropiación de una totalidad de instrumentos de producción es, por esta misma razón, el desarrollo de la totalidad de las capacidades en los individuos mismos”.³⁷⁶

¿Qué podría agregarse a esta fantástica utopía, resumida por autores que en otros casos se definían a sí mismos como resueltos anti-utópicos? Unos cuantos detalles, tales como la abolición del Estado, la

³⁷⁵ *Ibid.*, p. 47.

³⁷⁶ *Ibid.*, p. 87

desaparición del profesionalismo en el arte (ya que cada miembro de la sociedad estaría en condiciones de llegar a ser un artista sin profesores profesionales), y, aun, la abolición del estado de cosas en el cual “la individualidad está subordinada al azar”³⁷⁷ —en una palabra, “la verdadera solución de la lucha entre existencia y esencia”, como se promete en los *Economic and Philosophical Manuscripts*.

Esta estructura utópica debía asegurar la realización de la idea marxista de libertad. Es bastante sorprendente que muchos estudiosos, en otros aspectos muy críticos del marxismo y, especialmente, conscientes de los peligros de un desenfrenado utopismo, encuentren la idea muy atractiva y digna de una defensa apasionada. Leszek Kolakowski, por ejemplo, escribe sobre esto como sigue:

“La restauración de la humanidad total del hombre, al remover las tensiones entre las aspiraciones individuales y los intereses colectivos, no implica una negación por parte de Marx de la vida y libertad del individuo. Ha sido una mala interpretación común tanto de los marxistas como de los antimarxistas, suponer que consideraba a los seres humanos meramente como especímenes de clases sociales, y que la ‘restauración de su especie esencia’ significaba la desaparición de la individualidad o su reducción a una naturaleza social común. Dentro de esta visión, la individualidad no tiene lugar en la doctrina marxista, excepto como un obstáculo en el camino de la sociedad para alcanzar una unidad homogénea. Tal doctrina no puede, sin embargo, derivarse de *La Ideología Alemana...*”³⁷⁸

Marx, continúa Kolakowski, criticó la situación en la cual:

“las personas se confrontaban unas a otras como representativas de las fuerzas impersonales que gobernaban el mundo —bienes, dinero o autoridad civil— mientras la ‘libertad’ del individuo significaba una falta de control sobre las condiciones de su propia vida, un estado de impotencia *vis-a-vis* el mundo exterior. Revertir esta cosificación y restaurar el poder del hombre sobre las cosas, es semejante a restaurar su vida individual, la posibilidad de desarrollo total de sus aptitudes personales y talentos”.³⁷⁹

³⁷⁷ *Ibid.*, p. 438

³⁷⁸ Kolakowski, vol. I, p. 161.

³⁷⁹ *Ibid.*, pp. 161-62.

Examinemos, lo más brevemente posible, este extraño razonamiento. La libertad concebida como control total y consciente del destino colectivo del hombre presupone, por cierto, la habilidad para controlar, esto es, un cuerpo público capaz de ejercer un control efectivo sobre todas las esferas de la vida social. Esto liquidaría de inmediato la esfera de lo “incontrolable”, es decir, aquella libertad individual “negativa”. Más aún, el reemplazo de los mecanismos impersonales auto-regulados por decisiones conscientes, restringiría también fuertemente el alcance del sentido positivo de la libertad individual.

“Porque es la asociación de los individuos (que asumen la etapa avanzada de las fuerzas productivas modernas, por cierto) la que establece las condiciones del libre desarrollo y el movimiento de los individuos bajo su control”.³⁸⁰

Así dice Marx. Esto sólo puede significar que la dependencia de las cosas, será reemplazada por una situación en la cual el desarrollo y movimiento de los individuos será controlado por una asociación; o, para ponerlo (de otro modo diferente), en la cual la dependencia impersonal sería intercambiada por una dependencia personal total de un cuerpo colectivo. Parecería que ningún liberal genuino podría ver esto como un aumento de la libertad personal.

¿Pero qué pasa con la libertad de la dependencia de las cosas, la libertad como el dominio consciente del hombre sobre sus productos? No parece que tal libertad pueda jamás obtenerse: productos producidos en escala masiva, incluyendo los productos del conocimiento, tienen una tendencia natural para volverse autónomos, para vivir su propia vida, originando resultados inintencionados, a veces desastrosos, a veces beneficiosos, muy a menudo con variaciones en los diferentes grupos de la población. ¿Sería en realidad un aumento de la libertad si todo se hiciese completamente predecible y firmemente controlado? En tal universo social completamente controlado no habría ningún elemento dejado al azar, ningún lugar para la aventura, ninguna elección individual de nuestro propio camino en persecución de la felicidad. En este sentido, Hayek estaba probablemente en lo correcto cuando escribió: “La libertad significa que en alguna medida confiamos nuestro destino a fuerzas que no controlamos”.³⁸¹

³⁸⁰ Marx y Engels, *Collected Works*, vol. 5, p. 80.

³⁸¹ F. A. Hayek, *Law, Legislation and Liberty*, vol. 2 (London: Routledge and Paul Kegan, 1982), p. 30.

Finalmente, el ideal de Marx de libertad colectiva es obviamente incompatible con el pluralismo y la diferenciación social. Presupone la abolición de la división del trabajo que significa también la “abolición” de los individuos especializados, “individualizados”, cada uno con diferentes habilidades y diferentes intereses. En verdad, en contraste con comunistas igualitarios tales como Babeuf o Tkachev, Marx explícitamente rechazó la idea de igualar hacia abajo, al igual que toda concepción de una reglamentación forzada de la sociedad. También hizo explícito que el dominio del hombre sobre su destino sería llevado a cabo, no a través de la dictadura de una élite ilustrada sino más bien a través de una democracia participativa:

“La moderna relación universal no puede ser controlada por los individuos, a no ser que sea controlada por todos”.³⁸²

Sin embargo, la democracia participativa universal es completamente inadecuada para una sociedad moderna, compleja y pluralista. Kolakowski mismo subraya en alguna parte que tanto por razones históricas como técnicas “es obviamente impracticable en cualquiera comunidad más extensa que una villa suiza medieval”.³⁸³ ¿Cómo podía imaginar Marx que una sociedad comunista basada sobre “una relación moderna universal” y, por consiguiente, extendida en una dimensión global podría permitir a todos sus miembros una participación igual en la toma de decisiones? ¿Cómo era posible creer que todos estos diferentes individuos podían cooperar armoniosamente con cada uno de los otros, perseguir los mismos objetivos, estar completamente de acuerdo el uno con el otro respecto de su bienestar común, aceptar el mismo criterio de racionalidad y, sobre todo, exponer la misma jerarquía de valores?

La única explicación posible es que Marx vio a los individuos libres del futuro, no como seres humanos individualizados sino como seres-especies, esto es, “seres comunales”. El aceptaba que libertad significaba autodeterminación, actuar de acuerdo con el verdadero yo de cada uno, pero discrepaba drásticamente del liberalismo individualista en su definición del “verdadero yo”. No habría estado de acuerdo con que “la libertad individual es la libertad limitada por la individualidad”,³⁸⁴

³⁸² Marx y Engels, *Collected Works*, vol. 5, p. 80.

³⁸³ Kolakowski, “*The myth of Human Self-Identity*” en *The Socialist Idea: A Reappraisal*, ed. L. Kolakowski and Stuart Hampshire (London: Weidenfield and Nicholson, 1974), p. 33.

³⁸⁴ Las citas pertenecen a G. Simmel. Véase G. Simmel, *On Individuality and Social Forms*, ed. D.N. Levine (Chicago y Londres, 1971), p. 169.

o que significa el libre desarrollo de la unicidad y especificidad de los individuos, y que por ello exige más y más espacio para la diferenciación social. El verdadero yo, pensaba, no puede ser algo diferente de la esencia humana fundamental. Una vez que las personas han sido liberadas de todo lo que no es completamente ellos mismos, quedarán con su identidad esencial como seres humanos, especímenes de la misma especie. En ese caso –solamente en ese caso– puede esperarse que se fusionen en una unanimidad espontánea, para compartir los mismos valores y para luchar por el mismo objetivo colectivo, para cooperar uno con el otro sin conflictos, sin la mediación de las cosas (como el dinero) y por supuesto, sin cuerpos políticos separados sirviendo como instrumentos de mediación o moderación.

En su ensayo sobre “*El Mito de la Auto-Identidad Humana*”, Kolakowski, señaló "que el sueño de una comunidad humana perfectamente unificada", profundamente enraizada en la cultura europea y hecha suya por tantos pensadores socialistas, es la fuente más profunda de las utopías totalitarias cuyas consecuencias prácticas son siempre destructoras de la libertad. Escribió:

“No existe ninguna razón como para esperar que este sueño pueda alguna vez llegar a ser verdad, salvo en una forma de despotismo cruel; y el despotismo es una desesperada simulación del paraíso”.³⁸⁵

Como es evidente, yo comparto completamente esta opinión. Sólo quiero agregar que puede aplicarse legítimamente a *La Ideología Alemana*– a pesar de la defensa de Kolakowski de este texto. Parece que sólo hay dos posibilidades cuando se interpreta esta curiosa utopía: bien como un programa en que se suprimen todos los mecanismos de autorregulación de la sociedad, al someter a todas las esferas de la vida humana a una regulación consciente por “productores asociados”, o bien, más radicalmente, como una visión de la perfecta unificación de la humanidad. En el primer caso, tendríamos una clase de totalitarismo democrático que podría funcionar sólo en las improbables condiciones de unanimidad universal o, al menos, disposición universal para conformarse a las presiones colectivas. La segunda interpretación, evoca asociaciones con sueños místicos-metafísicos de superación de la individualización pecaminosa y un

³⁸⁵ Kolakowski, “*The Myth of Human Self-Identity*”, p. 35.

retorno a la Unidad original. En ambas interpretaciones, sin embargo, la libertad individual –esto es, libertad de seres humanos individualizados, libertad como diversidad y pluralismo, autonomía individual y la posibilidad de “ser diferente”–, está resueltamente excluida. Esto constituye el sentido esencial de la antipatía de Marx a la división del trabajo.

La función liberadora y esclavizadora del Mercado Mundial

En el *Grundrisse* (1857-1858) Marx, el filósofo, comienza a volverse Marx el economista, pero sus preocupaciones generales, y su opinión de la libertad en general, permanecen iguales. Porque ahora surge que la subyugación del individuo a la división del trabajo, es el precio pagado por la “libre” competencia económica, y el resultante desarrollo de la productividad económica.

Así, en opinión de Marx, la libertad económica resulta en la subyugación de las personas al dominio de las cosas, simbolizada por el dinero. Pero lo interesante es que Marx estaba completamente consciente de la relación inversa entre dependencia impersonal cosificada, y dependencia personal de otras personas:

“Mientras menor el poder social poseído por los medios de intercambio... mayor deberá ser el poder de la comunidad que ata a los individuos, la relación patriarcal, la comunidad antigua, el feudalismo y el sistema gremial... Despoja al objeto de este poder social y deberás dárselo a personas para ejercerlo sobre personas.”³⁸⁶

Pero, en agudo contraste con los liberales, él rechazaba la opinión de que en comparación con la dependencia personal que era la característica de las relaciones patriarcales, tribales o feudales, la dependencia cosificada impersonal o interdependencia aumentaba la libertad. Por el contrario, continuaba sosteniendo que, como lo decía en *La Ideología Alemana*, los miembros de la sociedad burguesa son de hecho, “menos libres porque están en una mayor medida gobernados por fuerzas materiales”.³⁸⁷

³⁸⁶ K. Marx, *Grundrisse*, trad. Martin Nicolaus (Harmondsworth: Penguin, 1973), pp. 157-58

³⁸⁷ Marx y Engels, *Collected Works*, vol. 5, pp. 78-79

Admitía que su libertad parecía ser mayor que bajo la servidumbre feudal, pero insistía que “examinándolo más detenidamente” esto resulta ser una mera ilusión.³⁸⁸ Relaciones objetivas de dependencia, explicaba, permiten mayor libertad sólo a individuos particulares que “pueden por azar quedar por sobre estas relaciones”, pero ellas no cambian la relación básica entre el explotador y la clase explotada; por lo tanto, ellas encierran “ciertas relaciones definitivas de dependencia personal, pero despojadas de todas las ilusiones” y además, grandemente fortalecidas por la apariencia de “objetividad” que es naturalidad y permanencia.³⁸⁹ En el hecho, las relaciones objetivas de dependencia no son “nada más que relaciones sociales que han llegado a ser independientes” o “relaciones recíprocas de producción separadas y autónomas de los individuos”; su “objetividad”. Por lo tanto, es meramente una ilusión de la conciencia, una ilusión que ayuda a los oprimidos a reconciliarse con su destino a través de la creencia en su naturalidad y objetiva inevitabilidad. Por eso, comentaba Marx esta creencia “está claramente consolidada, alimentada e inculcada por la clase gobernante por todos los medios disponibles”.³⁹⁰

Meditemos por un momento sobre este razonamiento. No explica por qué “la dependencia objetiva” debería ser peor, desde el punto de vista de la libertad, que la dependencia personal. Más bien muestra el rechazo de Marx para reconocer el hecho de que la mayoría de las personas sienten que la dependencia personal es peor, como también su conocimiento de que la creencia en el carácter objetivo de las relaciones de dependencia existentes, hace que la tarea del derrumbe revolucionario del sistema sea especialmente difícil, si no imposible. Así, su intento de probar que la “objetividad” es solamente una ilusión de la conciencia, un intento que se asemeja las opiniones de los Hegelianos de Izquierda (que se especializaban en combatir diferentes “ilusiones de la conciencia”) y contradice su propia concepción de la alienación como una etapa necesaria del desarrollo, y no meramente como un fenómeno de conciencia.

³⁸⁸ Marx, *Grundrisse*, p. 164

³⁸⁹ *Ibid.*, pp. 164-165

³⁹⁰ *Ibid.*, p. 165

Por otro lado, es obvio que su visión del capitalismo como la época de la mayor supresión de la libertad individual, era una suposición dogmática que derivaba de su teoría general de la alienación auto-enriquecedora, que sostenía que el dominio de la especie humana sobre la naturaleza no humana (la tarea de la industrialización capitalista) podría ser alcanzado solamente a expensas de los seres humanos como individuos. Por esa razón no podía ver el capitalismo como un agregado a la libertad en la relación “hombre-sociedad”. Pero él estaba más que dispuesto, sin duda, para verlo como la no-libertad que colocaba los cimientos para una liberación universal en el futuro.

El esquema triádico que sintetiza esta concepción contiene muchas brillantes perspicacias sociológicas. Dice como sigue:

“Las relaciones de dependencia personal (completamente espontáneas al comienzo) son las primeras formas sociales, en las cuales la capacidad productiva humana se desarrolla solamente en una breve extensión y en puntos aislados. La independencia personal fundada en la dependencia objetiva (*sachlicher*) es la segunda gran forma, en la cual un sistema de metabolismo social general de relaciones universales, de necesidades totales y capacidades universales, se forma por primera vez. Individualidad libre, basada en el desarrollo universal de los individuos y en la subordinación de su productividad social, comunal como su riqueza social, es la tercera etapa. La segunda etapa crea las condiciones para la tercera.³⁹¹

En esta segunda etapa, caracterizada por un alto desarrollo de la división del trabajo e intercambio mediatizado por el dinero, la producción ya no es directamente social. Los individuos se subordinan bajo la producción social pero no viceversa, ya que son incapaces para manejarlo como su “riqueza común”. La idea de que una economía monetaria pueda estar sujeta a un control racional en el interés de la comunidad le parecía a Marx “erróneo y absurdo”.³⁹² Esta fue otra de sus muchas suposiciones esencialistas y apriorísticas:

³⁹¹ *Ibid.*, p. 158

³⁹² *Ibid.*, pp. 158-59

“La esencia de la sociedad burguesa consiste precisamente en esto, de que *a priori* no existe regulación social consciente de la producción”.³⁹³

Concebida de esta manera la sociedad capitalista se oponía a dos formas diferentes de asociación que distribuían internamente el trabajo: a las sociedades precapitalistas (patriarcal, antigua o feudal) en las cuales la distribución se basaba “en una súper y subordinación natural o política de unos individuos a otros”, por un lado, y, por el otro, a una sociedad futura de individuos libremente asociados sobre la base de una común apropiación y control de los medios de producción.³⁹⁴ Esta futura sociedad será la antítesis de la de economía de mercado, ya que el intercambio de los productos del trabajo no será más privado y mediatizado por el dinero.

La libertad burguesa, argumentaba Marx, consiste en la independencia recíproca y la indiferencia de individuos aislados y privados. Pero en el otro lado de esta independencia privada, el inevitable y no atomístico producto del intercambio privado, es “una completa dependencia del así llamado mercado mundial”.³⁹⁵ Al describir esta dependencia Marx no sólo usa el término “alienación sino también el término *Versachlichung*, literalmente cosificación; escribe, por ejemplo que “la existencia del dinero presupone la objetivación (*Versachlichung*) del nexo social”.³⁹⁶ El aprecia el rol del mercado al proporcionar conocimiento económico pero, en forma característica, reduce este problema a un conocimiento consciente y articulado, mientras desdeña completamente la posibilidad que la cantidad de información inherente a las operaciones del mercado, pueda ser incomparablemente mayor que la cantidad de información accesible a los observadores externos de estas operaciones.³⁹⁷ Por definición, por así decirlo, la aplicación práctica del conocimiento significa para él regulación consciente, mientras autorregulación es sinónimo de alienación. Así, el mercado como tal es una esfera de alienación, mientras las instituciones “en las cuales cada individuo puede adquirir información acerca de la actividad

³⁹³ Carta de Marx a Kugelmann, 11 de julio de 1868, en *Selected Writings*, p. 525

³⁹⁴ *Grundrisse*, p. 159

³⁹⁵ *Ibid.*

³⁹⁶ *Grundrisse*, p. 160. La palabra “*Versachlichung*” significa literariamente “cosificación”.

³⁹⁷ En este sentido, F. A. Hayek señaló que el mercado es una especie de “proceso de descubrimiento” y que el “conocimiento disperso” que contiene su mecanismo autorregulado es infinitamente mayor que la cantidad de información que pueda poseer cualquier persona o agencia. Cf. F. A. Hayek, *Law, Legislation and Liberty*, vol. 2, p. 71.

de todos los otros", esto es, lista de precios actuales, tasas de cambio, diferente información estadística, etc., son tratados como esfuerzos para superar la alienación.³⁹⁸ Por supuesto, estos esfuerzos no podrían jamás tener éxito: en las condiciones de una economía monetaria, la alienación es inevitable.

Los sentimientos de Marx hacia el mercado mundial no eran de ninguna manera unilateralmente negativos. Para él era alienación universal, pero también una forma de interconexión universal o de relación universal. Tratemos de analizar, frase por frase, lo que dijo en una importante página de su *Grundrisse*.

“Se ha dicho y puede decirse que ésta es precisamente la belleza y grandeza de él: esta interconexión espontánea, este metabolismo material y mental que es independiente del conocimiento y la voluntad de los individuos, y que presupone su recíproca independencia e indiferencia”.³⁹⁹

Obviamente, Marx no se refiere aquí a sus propias opiniones: para él, espontaneidad significaba falta de libertad consciente y racional, y ser independiente del conocimiento y de la voluntad de los individuos era sinónimo de una alienación humillante. La visión positiva del mercado que él presenta pertenece a los clásicos de la economía política liberal. El contraste entre esta visión y sus propios valores, muestra lo inadecuado de la conocida opinión que atribuye a los liberales clásicos una visión racionalista unilateral de la sociedad. Marx era de hecho un defensor consistente de la racionalización de la vida social; desde su punto de vista el capitalismo no era lo suficientemente racionalista.

"Y, por cierto, esta conexión objetiva es preferible a la carencia de toda conexión, o a meramente una conexión local basada en lazos de sangre, o en relaciones señor-siervo primitivas y naturales".⁴⁰⁰

Por cierto, dependencia total creada por el mercado mundial es una victoria del universalismo, aunque en una forma alienada. La dependencia total, objetiva, de las víctimas de la alienación capitalista es la condición necesaria para el desarrollo total de los seres humanos desalienados del futuro.

³⁹⁸ *Grundrisse*, p. 161.

³⁹⁹ *Ibid.*

⁴⁰⁰ *Ibid.*

Igualmente cierto es que los individuos no pueden adquirir dominio sobre sus propias interconexiones sociales, antes de haberlas creado. Pero es una noción insípida concebir este nexo meramente objetivo como un atributo natural, espontáneo, inherente a los individuos e inseparable de su naturaleza (en antítesis de su conocimiento y voluntad consciente). Este nexo es su producto. Es un producto histórico. Pertenece a una etapa específica de su desarrollo. El carácter ajeno e independiente en el cual existe en el presente *vis-a-vis* los individuos, prueba solamente que los últimos están todavía comprometidos en la creación de las condiciones de su vida social, y que ellos no han comenzado aún, sobre la base de estas condiciones, a vivirla. Es el lazo natural de los individuos dentro de relaciones de producción específicas y limitadas.⁴⁰¹

Este pasaje es más difícil y, ciertamente, abierto a interpretaciones divergentes. Parece, sin embargo, que su significado esencial coincide con la famosa sentencia del *Prefacio a la Crítica de la Economía Política* de Marx:

“Ningún orden social parece antes de que todas las fuerzas productivas para las cuales haya cabida en él se hayan desarrollado”.⁴⁰²

La interconexión social universal parece a las personas como objetiva y ajena, porque todavía están comprometidas en la etapa capitalista de autocreación, porque las fuerzas productivas capitalistas, es decir, los poderes exteriorizados y alienados de la humanidad,⁴⁰³ aún tienen lugar para un mayor desarrollo. Antes de que comience la etapa de autoconciencia y libertad, la etapa de desarrollo a través de la alienación debe ser completada. Pero ésta es una ley de autocreación humana en la historia, no una ley de la naturaleza enteramente objetiva e inmutable.

El resto del citado párrafo confirma esta interpretación aunque, al mismo tiempo, elevándolo, por así decirlo, a un nivel más alto de abstracción historiosófica. Marx escribe:

⁴⁰¹ *Grundrisse*, pp. 161-62

⁴⁰² Citado de *Selected Writings* de Marx, p. 390.

⁴⁰³ Marx utiliza en dicho contexto la palabra “Vermögen”.

“Individuos universalmente desarrollados, cuyas relaciones sociales, como sus propias relaciones comunales (*gemeinschaftlich*), están por tanto también subordinados a su propio control comunal, no son producto de la naturaleza, sino de la historia. El grado y la universalidad del desarrollo de la riqueza donde esta individualidad se hace posible supone producción sobre la base de valores de intercambio como una condición previa, cuya universalidad produce no sólo la alienación del individuo de sí mismo y de los otros, sino también la universalidad y la comprensión de sus relaciones y capacidades. En etapas de desarrollo más tempranas, el individuo aislado parece desarrollarse en forma más completa, porque no ha alcanzado aún sus relaciones en plenitud, ni las ha establecido como relaciones y poderes sociales independientes, opuestas a él mismo. Es tan ridículo el ansiar un retorno a la totalidad original como lo es el creer que con esta completa variedad la historia ha llegado a detenerse.⁴⁰⁴

Así, la producción sobre la base de valores de cambio y, por lo tanto, la alienación total, el “completo vacío”, ligada a ella, es una condición inevitable para alcanzar la etapa más alta del desarrollo humano, aquélla de los “individuos universalmente desarrollados”. El despliegue de la esencia humana en la historia es un movimiento dialéctico que envuelve tres etapas: la etapa de una totalidad primitiva, indiferenciada, que presupone una economía autosuficiente, esto es, la economía natural; la etapa de completa alienación, completa destrucción de la plenitud primitiva del hombre a través del desarrollo de la división del trabajo, intercambio universal y dependencia mutua universal; y, finalmente, la etapa de desalienación en la cual los seres humanos reconquistarán su “plenitud” sin perder la universalidad y la comprensión de sus relaciones. En esta tercera etapa, las relaciones sociales estarán subordinadas al control comunal. En otras palabras, la producción ya no se basará en valores de intercambio. Las fuerzas que originaron el desarrollo alienado de las relaciones del hombre y sus capacidades –la economía monetaria y el mercado mundial– se abolirán y reemplazarán por una regulación consciente de procesos económicos y sociales.

⁴⁰⁴ *Grundrisse*, p. 162.

Las palabras “control comunal” testifican que Marx trató de preservar su compromiso juvenil con la democracia participativa. Obviamente no tenía conciencia o la disposición para reconocer que:

“una agencia de planificación humana debe organizarse jerárquicamente o mostrará la misma falta de control que constituye su razón de ser”.⁴⁰⁵

Pero estaba completamente consciente que, para citarlo una vez más,

“cuanto menos poder social posean los medios de intercambio... mayor deberá ser el poder de la comunidad que une a los individuos”.⁴⁰⁶

Por eso debe haber estado consciente que, a pesar de su constante uso del término “individuos libres”, su visión de la liberación humana encerraba un tremendo fortalecimiento de la cohesión social y del poder comunal sobre el individuo. Sus “individuos libres” serían libres como especímenes de la especie humana, no como seres individualizados, que persiguen sus propios objetivos, no necesariamente idénticos a los objetivos de la comunidad; serían liberados de la cosificación y la alienación, pero su dependencia del poder de la comunidad debía ser acrecentada, no aflojada. Marx podía creer sinceramente que ésta podía ser la “verdadera libertad” porque él estaba preocupado de la libertad del hombre como un “ser comunal”.

Si libertad significa “vivir de acuerdo con su propia naturaleza”,⁴⁰⁷ entonces la definición de libertad es dependiente, por supuesto, de la definición de lo que constituye nuestra verdadera naturaleza, nuestra verdadera identidad. No puede haber ninguna duda que para Marx el verdadero yo era idéntico a la “esencia comunal”. En verdad, a diferencia de la mayoría de los colectivistas, él escribió acerca de “los individuos libres” en un sentido positivo, creando así la impresión de que suscribía los valores individuales. Pero esto es profundamente erróneo. “Individuo libre” en el sentido de Marx no es un individualista en busca de un máximo de independencia de la comunidad, inmune a sus presiones, autodeterminado en el sentido de estar determinado por

⁴⁰⁵ Don Lavoie, *National Economic Planning: What is Left?* (Cambridge, Mass: Ballinger Publishing Co., 1985), p. 76.

⁴⁰⁶ *Grundrisse*, p. 157.

⁴⁰⁷ Cf. G. Simmel, *The Philosophy of Money*, Trad. T. Bottomore y D. Frisby (Boston: Routledge y Kegan Paul, 1978), p. 313.

su propia y única individualidad más que por su esencia humana general. El uso de Marx de este término vuelve al vocabulario de los *Paris Manuscripts* de 1844 inspirados por Feuerbach, esto es, como expresando el punto de vista del humanismo naturalista (como opuesto a las abstracciones del idealismo especulativo y a todas las otras formas de conciencia alienada). En otras palabras, su uso del término “individuo libre” no tenía connotaciones antiolektivistas; significaba “hombre libre de la alienación”, no “hombre libre de la dependencia de otros hombres”. Por lo tanto, su visión de la liberación universal de la humanidad no incluye ninguna salvaguardia para la libertad individual. Se concentra en la superación de la dependencia del hombre de “las vastas fuerzas impersonales”,⁴⁰⁸ tal como el poder social cosificado del capital, mientras descuidaba completamente los problemas clásicos de prevenir la coerción directa, la tiranía personal y otras amenazas no cosificadas a la libertad humana. No se le ocurría que la aspiración a la libertad como autodomínio colectivo, como control consciente sobre el destino de la humanidad, podría crear una concentración de poder, en el cual la salvaguardia de la libertad individual se necesitará mucho más que en las condiciones de falta de libertad causada por el proceso de cosificación y de alienación.

Liberación a través de la Planificación

Como podemos ver, la división del trabajo y producción de mercancía eran en la “historicidad” de Marx un mal necesario por el cual debe pasar la humanidad de modo de alcanzar la total y armoniosa realización de su especie-esencia. La división del trabajo fue el blanco principal de sus ataques en *La Ideología Alemana*. Pero es importante notar que con el paso del tiempo su actitud hacia la división del trabajo se volvió más ambivalente,⁴⁰⁹ más compleja, mientras la producción de mercancía, producción por dinero, y la libertad “atomizada” ligada a ellas, la llegó a ver como el peor mal, la más completa forma de alienación humana. Comenzó a reconciliarse con la división del trabajo como una forma necesaria de la realización de los procesos de producción, y a insistir que era perfectamente concebible sin el intercambio monetario y la producción de mercancía. En *El Capital*

⁴⁰⁸ La expresión Isaiah Berlin usada en su ensayo “Historical Inevitability”. Ver Berlin, *Four Essays on Liberty* (New York: Oxford University Press, 1979).

⁴⁰⁹ Esto ya puede verse en sus polémicas contra Proudhon en *The Poverty of Philosophy* (1847).

subrayó que la “división del trabajo es una condición necesaria para la producción de mercancías”, pero no se desprende, inversamente, que la producción de mercancías sea una condición necesaria para la división del trabajo. En la comunidad India primitiva existe la división del trabajo, sin producción de mercancías. O, para tomar un ejemplo más próximo, en toda fábrica el trabajo está dividido de acuerdo a un sistema, pero esta división no es causada por los operarios intercambiando mutuamente sus productos individuales. Tales productos sólo pueden volverse mercancías con respecto a los otros, como un resultado de diferentes tipos de trabajo, cada cual desarrollado independientemente y para ventaja de los individuos particulares.⁴¹⁰

El capítulo XIV del primer volumen de *El Capital* contiene una sección titulada: “La División del Trabajo en la Manufactura, y División del Trabajo en la Sociedad”. Aunque a ambas formas de división del trabajo se les acusa “de cierta mutilación del cuerpo y la mente” de los trabajadores como individuos, la primera es apreciada por introducir principios de organización eficiente y planificación racional, mientras la segunda se concibe como una rendición al control sobre la producción y el intercambio, causando así el dominio de las cosas sobre los hombres. La importancia de esta distinción, justifica, creo, extensas citas. Marx escribió:

“La división del trabajo en el taller implica la concentración de los medios de producción en manos de un capitalista, la división del trabajo en la sociedad implica su dispersión entre muchos productores independientes de mercancías. Mientras dentro del taller, la ley de hierro de la proporcionalidad somete a un definido número de trabajadores a funciones definidas, en la sociedad fuera del taller, el azar y el capricho tienen todo el derecho para distribuir los productos y sus medios de producción entre las varias ramas de la industria... El sistema *a priori* sobre el cual, la división del trabajo, dentro del taller, es regularmente desarrollada, se vuelve en la división del trabajo dentro de la sociedad, una necesidad impuesta por la naturaleza *a posteriori*, controlando los caprichos desenfrenados de los productores, y perceptible en las fluctuaciones barométricas de los precios del mercado. La división del trabajo dentro del taller implica la autoridad indisputada del capitalista sobre los

⁴¹⁰ K. Marx, *El Capital*, vol. I (New York, 1984), p. 49.

hombres, que no es sino un instrumento de un mecanismo que le pertenece a él. La división del trabajo dentro de la sociedad pone en contacto a productores independientes de mercancías, que no reconocen ninguna otra autoridad sino la de la competencia, de la coerción ejercida por la presión de sus mutuos intereses, tal como en el reino animal la *bellum omnium contra omnes* (la guerra de todos contra todos) más o menos preserva las condiciones de existencia de toda especie. La misma mentalidad burguesa que alaba la división del trabajo en el taller, la anexión de por vida del trabajador a una operación parcial, y su completa sujeción al capital, como una organización de trabajo que incrementa su productividad, denuncia con igual vigor cada intento consciente de controlar socialmente y de regular el proceso de producción, como un ataque a cosas tan sagradas como el derecho de propiedad, la libertad y el juego sin restricciones en beneficio del capitalista individual. Es muy característico que los apologistas entusiastas del sistema de fábrica no tengan nada más perjudicial que propugnar en contra de una organización general del trabajo en la sociedad, que decir que transformarían toda la sociedad en una inmensa fábrica.⁴¹¹

Desde una retrospectiva histórica la falsedad de la visión de que la concentración de los medios de producción es equivalente a dar todo el control sobre ellos a un capitalista, o que la división del trabajo dentro de la fábrica implica la autoridad indiscutida de un capitalista individual, es obvia y no necesita ningún comentario. Lo que de alguna manera se esconde en el pasaje anterior y necesita esclarecerse, para el mejor entendimiento de la concepción de la libertad en Marx, es el hecho de que a pesar de su sombrío cuadro de ambas formas de la división capitalista del trabajo, vio el peor mal no en el “despotismo en el taller” sino en la “anarquía del mercado”,⁴¹² y no negó que la sociedad socialista de futuro tendrá alguna semejanza con “una inmensa fábrica”. De hecho, ya había dicho algo similar en su *Poverty of Philosophy* (1847). Ahí escribió:

⁴¹¹ *Ibid.*, pp. 336-337.

⁴¹² *Ibid.*, p. 337.

“La sociedad como un todo tiene en común con el interior de un taller, que ella también tiene su división del trabajo. Si uno tomara como modelo la división del trabajo en un taller moderno, para aplicarlo a toda la sociedad, la sociedad mejor organizada en la producción de riqueza sería indudablemente aquella que tiene un simple jefe empleador, que distribuye tareas a los diferentes miembros de la comunidad de acuerdo a una norma previamente fijada.”⁴¹³

Esta sorprendentemente ingenua idealización de lo que hoy llamamos “la economía impuesta” también la encontramos en las opiniones de Marx sobre la organización interna de las fábricas capitalistas, y este factor no debe ocultarse por concentrarse en los lados oscuros de la industrialización. Lo que no fue explícitamente dicho en *El Capital*, se dijo en los trabajos de Engels, especialmente en su *Socialismo Utópico y Científico*. Ahí encontramos una clara distinción entre la “vieja” (espontánea) y la “nueva” (conscientemente planificada) división del trabajo, es decir, la “división del trabajo de acuerdo a un plan definitivo, como se organiza en la fábrica”.⁴¹⁴ Engels enfatizó que la última se ha vuelto más fuerte que la primera. El crecimiento de los consorcios fue a sus ojos un fenómeno que pavimentó el camino al socialismo:

“En los consorcios, la libertad de competencia cambia a su opuesto exacto —en monopolio—, y la producción sin ningún plan definido de la sociedad capitalista cede ante la producción de un plan definido de la extendida sociedad socialista”.⁴¹⁵

Marx fue más cauteloso al expresar opiniones positivas sobre las fábricas o corporaciones capitalistas, pero su concepción de la libertad, sin embargo, requería el reconocimiento de la superioridad “del despotismo de la fábrica” sobre la “libertad del mercado”. Esto era así porque la libertad, entendida como un dominio consciente sobre el destino humano colectivo, suponía en su opinión el control total de la economía, esto es, la abolición de sujetos particulares actuando independientemente de la actividad económica, el reemplazo de mecanismos autorreguladores del mercado por producción “directamente social” —en otras palabras, por la “producción acorde a un plan definido—. Por lo tanto, tenía que condenar la libertad “atomizada” y

⁴¹³ Marx y Engels, *Collected Works*, vol. 6, p. 184.

⁴¹⁴ Marx y Engels, *Selected Works*, vol. 3 (Moscow: Progress Publishers, 1977), p. 136.

⁴¹⁵ *Ibid.*, p. 144.

verla como la fuente principal de la cosificación, esto es, la peor forma de alienación humana. La producción de mercancía y el libre mercado significaban para él una sociedad en la cual:

“el comportamiento del hombre en el proceso social de producción es puramente atómico. Así, sus relaciones con cada uno en la producción, asumen un carácter material independiente de su control y acción individual consciente”.⁴¹⁶

En este sentido la libertad individual en la esfera económica, es decir, libertad de actividad económica privada, parece incompatible con la libertad individual concebida como autodeterminación consciente. Todas estas consideraciones lo llevaron a concebir el socialismo o “la sociedad cooperativa”, como un orden caracterizado por la ausencia de producción de mercancía e intercambio monetario. En su *Crítica al Programa de Gotha* escribió acerca de él en términos no comprometedores:

“Dentro de la sociedad cooperativa, basada en la propiedad común de los medios de producción, los productores no intercambian sus productos, el trabajo empleado en estos productos aparece aquí tan poco como el valor de estos productos una cualidad material. Poseída por ellos, ya que ahora, en contraste con la sociedad capitalista, el trabajo individual ya no existe en un modo indirecto, sino directamente como parte integrante del trabajo total.”⁴¹⁷

Esto provocó no solamente el fin de la producción no planificada, sino también el fin del consumo no planificado o, para ponerlo en forma diferente, la abolición de la libertad individual en la esfera del consumo, como garantizada por el dinero. Algunos de los contemporáneos de Marx vieron muy claramente los peligros de tal propósito. Franz Mehring, por ejemplo, acusa a Marx de querer establecer el reino de la libertad sobre las ruinas “de la libertad individual al definir nuestras necesidades” y concluía que la enseñanza de Marx podía proporcionar motivos de justificación para las peores tiranías posibles.⁴¹⁸

⁴¹⁶ Marx, *El Capital*, vol. i, p. 96.

⁴¹⁷ Marx y Engels, *Selected Works*, vol. 3, p. 17.

⁴¹⁸ Ver F. Mehring, *Die Deutsche Sozialdemokratie: Ihre Geschichte Lehre* (Brema, 1879), pp. 296-297. Como es sabido, en años posteriores, Mehring cambió sus opiniones y se transformó en marxista.

La falta de libertad causada por la alienación y la cosificación, que surge del desarrollo de la producción de mercancías y del intercambio monetario, no tenían paralelo en las formaciones sociales pre-capitalistas, sin importar cuán restrictivo y despótico fuesen en todos los otros aspectos. Así, la falta de independencia individual característica de las sociedades primitivas, tal como la antigua comunidad India o el Estado Inca Peruano, fue idealizada en *El Capital* como la falta de extrañamiento mutuo (*Fremdheit*) y, por lo tanto, como una forma de libertad comunal, un estado de cosas en el cual los productos humanos no estaban alienados por sus productores y, por ende, no se les permitía quedar fuera de control.⁴¹⁹ En la Edad Media todos eran dependientes, pero precisamente por ello:

“no había necesidad de que el trabajo y sus productos asumieran una forma fantástica diferente de la realidad... No importa, entonces, lo que podamos pensar de las partes que juegan las diferentes clases de personas mismas en esta sociedad; las relaciones sociales entre los individuos en el desarrollo de su trabajo aparecen, de todas maneras, como propias relaciones personales mutuas, y no disfrazadas bajo la forma de relaciones sociales entre los productos del trabajo”.⁴²⁰

Así, “el fetichismo de la mercancía” debido al cual las relaciones sociales entre los hombres asumían en sus ojos “la forma fantástica de una relación entre las cosas”⁴²¹ no existía en la Edad Media, esto es, en la etapa temprana de la producción mercantil. Esto significaba para Marx que el fenómeno de la cosificación tampoco existía. La dependencia personal, en un sistema autoritario construido jerárquicamente, no se había reemplazado aún por una dependencia cosificada objetiva (*sachlicher*) y esto, en opinión de Marx, significa menos alienación y, por lo tanto, más libertad. En contraste, con los liberales, Marx obviamente sentía que las formas cosificadas de las relaciones sociales, esto es, las relaciones de dependencia vistas como algo “objetivo” y “natural” son más destructivas de la realidad humana que la dependencia personal claramente percibida.⁴²²

⁴¹⁹ Cf. Marx, *El Capital*, vol. I, p. 91. En la edición citada la palabra “Fremdheit” se tradujo bastante erróneamente por “independiente”. Terrel Carver, que cita este pasaje de *El Capital* en su prefacio a las “Notes on Adolpg Wagner” de Marx, corrigió este error obvio. Véase Marx, *Texts on Method*, ed. Terrel Carver (New York, 1975), p. 171.

⁴²⁰ *El Capital*, vol. I, pp. 81-82.

⁴²¹ *Ibid.*, p. 77.

⁴²² Marx y Engels, *Collected Works*, vol. 5, pp. 78-79.

La idealización de Marx de la economía natural del comunismo primitivo iba mucho más lejos. En una carta a Engels del 25 de marzo de 1868, legitimó su idealización subrayando que lo que es viejo a menudo contiene los gérmenes de lo que es más nuevo; consecuentemente, encontraba normal que “mirar más allá de la Edad Media hacia la edad primitiva de cada nación”, se volviera cada vez más corriente entre los socialistas.⁴²³ Años más tarde, estuvo encantado de encontrar un fuerte respaldo para tales tendencias en *La Sociedad Antigua* de Morgan. Estaba de acuerdo con Morgan que el orden socialista del futuro restauraría, en un nivel más alto, la igualdad, la libertad y la hermandad de la antigua sociedad de parentesco.

Al final de su vida, en el borrador de su famosa carta a Vera Zasulich, citó las palabras de Morgan en respaldo de la opinión de que el Comunismo sería: “la restauración en una forma superior” de un tipo arcaico de sociedad.⁴²⁴

La diferencia entre los populistas rusos y Marx en sus respectivas idealizaciones de la “sociedad arcaica” puede definirse axiológicamente. Para los populistas las estructuras sociales arcaicas, eran en su mayor parte un parangón de igualdad, mientras Marx las veía como encarnación de un importante aspecto de la libertad, libertad como control humano sobre los productos humanos. Engels, en su *Origen de la Familia, la Propiedad Privada y el Estado*, no vaciló en concluir que en cuanto a esto la “barbarie” era definitivamente superior a la civilización. En las sociedades antiguas, decía:

“la producción se llevaba a cabo dentro de los límites más estrictos, pero, los productores ejercían control sobre su propio producto. Esta era la inmensa ventaja de la producción bárbara que se perdió con la llegada de la civilización; recuperarla sobre la base del enorme control que el hombre ejerce ahora sobre las fuerzas de la naturaleza, y de la asociación libre que ahora es posible, será la tarea de las próximas generaciones”.⁴²⁵

⁴²³ Citado de K. Marx, *Pre-capitalist Economic Formations*, ed. E. J. Hobsbawm (London, 1964), p. 140.

⁴²⁴ Marx y Engels, *Selected Works*, vol. 3, pp. 153-54. Para un análisis de los borradores de las cartas de Marx a Zasulich, véase A. Walicki, *The Controversy over Capitalism* (Oxford: Clarendon Press, 1969), pp. 188-192; y T. Shanin, *Late Marx and the Russian Road Marx and the Peripheries of Capitalism* (London: Routledge and Kegan Paul, 1983). El último libro contiene tres introducciones (por T. Shanin, por Haruki Wada, y por D. Sayer y P. Corrigan) y una selección de textos relevantes, incluyendo la correspondencia Marx-Zasulich.

⁴²⁵ *Ibid.*, vol. 3, p. 278.

La “inmensa ventaja” definida en esta cita era la ventaja de la economía natural autosuficiente, sobre todas las formas de intercambio:

“Cuando los productores ya consumieron directamente sus productos, pero dejaron que saliera de sus manos en el curso del intercambio, perdieron el control sobre ellos. Ya no supieron más lo que llegó a ser de ellos, y surgió la posibilidad que el producto pudiera volverse algún día contra los productores, usado como una manera de explotarlos y oprimirlos”.⁴²⁶

Estas palabras también pertenecen a Engels, pero el extremo prejuicio que expresan contra el mercado, no fue de su propia invención. En *El Capital* de Marx este prejuicio fue expresado con tal fuerza que muchos teóricos socialistas, incluyendo a estudiosos de primera clase, como Otto Neurtah y Otto Bauer, llegaron a ver la economía socialista como una economía natural en macroescala.⁴²⁷ Para estar seguros, Marx y Engels, una vez más de acuerdo con la idea de la alienación autoenriquecedora, unieron su antipatía hacia el intercambio con una clara conciencia de que lo que vieron como su aspecto negativo era el precio necesario para desarrollar las capacidades humanas a través del “intercambio universal”. Sin embargo, el intercambio “libre” no planificado era en sus ojos no una expresión de libertad sino una negación de ellas. La verdadera libertad en la esfera económica la concibieron como antitética a la “libertad económica” liberal; la definieron, no como “libertad de comprar y vender” sino como control consciente sobre la producción y la distribución. Y desde este punto de vista, la economía natural primitiva, podría sin duda verse como superior a la producción de mercancías e intercambio monetario, como digna de ser restaurada en un nivel superior y, en un sentido, como proveyendo un modelo hecho para el futuro socialista.

Una expresión extrema, casi caricaturesca de esta visión, se puede encontrar en el paralelo de Marx entre la economía socialista del futuro y las actividades económicas de Robinson Crusoe.⁴²⁸ En ambos casos, existe un sujeto único de actividad económica (aunque en un caso es simplemente un individuo, mientras en el otro es una colectividad dotada con una sola voluntad y que trabaja de acuerdo con un plan

⁴²⁶ *Ibid.*, p. 279.

⁴²⁷ Muchos economistas soviéticos tomaron estas opiniones y las continuaron defendiendo aun después de la muerte de Stalin. Ver G. Temkin, *Karola Marksa obraz gospodarki Komunistycznej (Marx's Image of the Communist Economy)* (Warsaw, 1962), esp. 266-301.

⁴²⁸ Marx, *El Capital*, vol. I, p. 81.

establecido),⁴²⁹ en ninguno de los casos, diferentes clases de trabajo envuelven la existencia de sujetos diferentes e independientes en la actividad económica, intercambiando sus productos “privada” y “libremente”, esto es, sin preocupación acerca del bien común y sin ningún plan racional. Debido a esto podemos decir, que bajo el socialismo “todas las características del trabajo de Robinson se repiten”.⁴³⁰

¿Pero cómo asegurarse que “individuos libremente asociados” actuarán realmente como un solo individuo? La misma idea de tal posibilidad conlleva dos suposiciones más bien riesgosas. Primero, que todos los individuos pueden formarse (o, más bien, reducirse) a su común especie-esencia; segundo, que la esencia humana puede expresarse enteramente en cada individuo. La primera de estas suposiciones fue para Marx un axioma: nunca dejó de creer que todos los hombres, como miembros de la misma especie, tenían básicamente los mismos intereses y que solamente su división en diferentes clases, los prevenía de actuar de acuerdo con un consenso racional. Pero se volvía cada vez más y más escéptico sobre la segunda suposición, que encerraba su temprana visión de la liberación humana, como la desarrolló en el período de los *Manuscritos Económico-Filosóficos* y *La Ideología Alemana*. Como recordamos, en este primer período creía en la total desalienación de la humanidad a través del proceso de superación de la división del trabajo; incluso postuló “la transformación del trabajo en autoactividad”,⁴³¹ ya que la misma palabra “trabajo” significaba para él, entonces, actividad alienada, esto es, el reino de la no libertad. Bajo el socialismo, el trabajo debía dejar de ser alienado, esto es, transformado en actividad diversificada, comprensiva; “actividad forzada”, depositada sobre los individuos, “a través de una necesidad exterior”, arbitraria, tendría que abrir paso al trabajo que sería “una expresión libre” de la vida humana, y por eso “un goce libre de la vida”.⁴³² El precio a pagar por este resultado final tendría que ser muy alto porque tendría que ser preparado por la industrialización capitalista, esto es, por el desarrollo alienado de las capacidades humanas, que conducen a una “completa deshuma-

⁴²⁹ *Ibid.*, p. 84.

⁴³⁰ *Ibid.*, p. 83.

⁴³¹ Marx y Engels, *Collected Works*, vol. 5, p. 88. Raya Dunayeskaya, comenta “Tan hostil era Marx respecto del trabajo bajo el capitalismo que, al comienzo, llamó no por la “Emancipación” del trabajo, sino por su “abolición”. R. Dunayevsakaya, *Marxism and Freedom* (Atlantic Highlands, N. J.: Humanities Press, 1982), p. 60

⁴³² K. Marx. *Selected Writings*, p. 122 (“On James Mill”).

nización”.⁴³³ Pero las capacidades de la especie de la humanidad, desarrolladas al costo de los seres humanos como individuos, debían dejar de estar alienadas a través “del desarrollo de una totalidad de capacidades en los individuos mismos”.⁴³⁴ Así, la división del trabajo sería superada, pero sin perder sus logros en el dominio de la naturaleza; esto, por supuesto, presuponia la reapropiación de las capacidades de la especie de la humanidad por seres humanos individuales, en otras palabras, elevando los seres humanos como individuos al nivel alcanzado por la humanidad como especie. Sería difícil imaginar una utopía más optimista. La humanidad continuaría su misión prometeica de subyugar la naturaleza, mientras, al mismo tiempo, haría esto sin la ética puritana del trabajo, sin subyugarse a sí misma a una disciplina rigurosa; la productividad continuaría creciendo mientras, al mismo tiempo, llegaría a transformarse en libre creatividad, en libre gozo de la vida.

En posteriores trabajos de Marx esta visión ultraoptimista dio paso a una concepción más realista, y más de acuerdo con la duras leyes de la producción material como están descritas en *El Capital*. Marx, aparentemente, llegó a la conclusión de que, la libertad como “dominio sobre el destino colectivo”, esto es, como control consciente y racional que permita a los hombres evitar la dependencia humillante tanto de la ciega necesidad como del azar, no es compatible con el reemplazo del trabajo por la autoexpresión libre y el autogoce; esta planificación racional no puede ir unida a la abolición de la división del trabajo, esto es, permitiendo a los individuos hacer lo que quieran, y desarrollarse a sí mismos en todas las direcciones posibles. Por lo tanto, fue necesario para él reconciliarse con la división del trabajo, y esto es lo que hizo distinguiendo entre división del trabajo en la sociedad, que presupone una actividad económica incontrolada, descentralizada de diferentes productores independientes, y la división del trabajo en la fábrica, basada en un plan establecido y un estricto control de trabajo de todos. Continuó condenando la primera; la segunda la postuló como un modelo para la sociedad socialista del futuro.

⁴³³ *Ibid.*, p. 93

⁴³⁴ Marx y Engels, *Collected Works*, vol. 5, p. 87.

A diferencia de Engels, Marx tenía claro que el control consciente y racional sobre la economía, aun si realmente permitía a los hombres conducir su historia y evitar todas las consecuencias no propuestas de sus acciones, no puede igualarse a la libertad en el completo sentido del término. Continuaba soñando con la libertad como una auto-realización irrestricta, aunque cesó de creer que podía realizarse en la esfera económica. Así, dividió tajantemente la vida humana en dos esferas, productiva y no productiva, enfatizando que la libertad no podía realizarse en ambas. Esta nueva concepción suponía que

“de hecho el reino de la libertad comenzaba realmente sólo donde el trabajo, que es determinado por la necesidad y las consideraciones mundanas, cesa; por lo tanto, en la naturaleza misma de las cosas yace más allá de la esfera de la producción material real”.

En la esfera de la producción, la libertad sólo puede consistir en el hombre socializado, los productores asociados, que regulan racionalmente su intercambio con la Naturaleza, trayéndola ante su común control, en lugar de ser gobernada por ella como las fuerzas ciegas de la Naturaleza; y alcanzando esto con el menor gasto de energía y bajo las condiciones más favorables para, y dignas, de su naturaleza humana. Pero ella todavía, sin embargo, permanece como reino de necesidad. Más allá de ella comienza aquel desarrollo de las capacidades humanas que es un fin en sí mismo, el verdadero reino de la libertad, que, sin embargo, puede florecer hacia adelante, sólo con este reino de la necesidad como su base.⁴³⁵

En otras palabras, el máximo desarrollo de las fuerzas productivas y su sujeción al control consciente y planificado, es ahora meramente una condición de la auténtica libertad. Es una condición indispensable, ya que solamente ella puede permitir a los hombres los medios materiales y el tiempo libre que se necesita para satisfacer necesidades humanas comprehensivas, “abundantes” y verdaderas.

La realización de verdadera libertad —el libre desarrollo de los poderes del hombre— depende, sin embargo, del conocimiento de cómo utilizar esos medios y ese tiempo. En esta materia Marx representaba un exagerado optimismo, que ni siquiera intentaba justificar. Estaba convencido que en una sociedad benefactora —por supuesto en una

⁴³⁵ Karl Marx, *El Capital*, vol. 3 (quoted ed), p. 820.

sociedad benefactora socialista, ya que no vislumbraba la posibilidad de bienestar masivo bajo condiciones capitalistas—, las necesidades artificiales, o esos hombres degradados, no aparecerían.

La visión prometeica del hombre como creador, siempre presente en su trabajo, lo inclinaba a la creencia que la realización de una oportunidad objetiva para un desarrollo libre, comprensivo y creativo de la personalidad sería completamente utilizada por el hombre, y que la victoria del socialismo sería seguida, usando la lengua de sus primeros escritos, por el cumplimiento de la esencia humana crecientemente perfecta en su existencia, por una disminución crecientemente rápida de la diferencia entre “el hombre verdadero” y el “hombre verdaderamente existente”.

Pero éste es solamente un lado o una cara de la utopía de Marx: su cara humanista, sobreoptimista, por cierto, pero no dañina. Si la concepción de libertad de Marx pudiera reducirse a la idea de acortar el día de trabajo para liberar la creatividad del hombre, habría sido muy fácil absolverlo de toda responsabilidad de las interpretaciones totalitarias de su legado. Desafortunadamente, debemos recordar que el otro lado de la concepción de Marx es su firme convicción, una convicción central de su entera filosofía de la historia humana, de que la necesaria condición de “la verdadera libertad humana” es “la libertad en el reino de la necesidad”, esto es, total control sobre la economía, completa supresión de la libertad de producir, de intercambiar y de consumir. Marx cambió sus opiniones sobre la división del trabajo, pero el dinero, el libre intercambio y la producción para la venta por agentes económicos autónomos —en otras palabras, los mecanismos auto-reguladores del mercado— permanecieron para él como un anatema. Modeló su visión de la división del trabajo bajo el socialismo, sobre lo que él mismo llamó el “despotismo del taller” o “la organización del trabajo en la sociedad de acuerdo a un plan aprobado y autoritario”.⁴³⁶

Lo que esto significaba, de hecho, era nada menos que, abandonar la esperanza de que bajo el socialismo los individuos se volverían “universalmente desarrollados”, y podrían así restaurar en un nivel más alto su “totalidad” original, mientras significaba, al mismo tiempo, el aumento de la necesidad de control autoritario. Engels (como de costumbre) hizo esto aún más explícito. Enfatizó la importancia del principio de autoridad en toda organización social y especialmente en

⁴³⁶ *Ibid.*, vol. i, p. 337.

la industria, donde no hay virtualmente lugar para la autonomía individual.⁴³⁷ La victoria del socialismo no cambiará esto de ninguna manera. Sin tener en cuenta completamente cómo y por quién sería tomada la decisión –por “un delegado ubicado a la cabeza de cada rama del trabajo” o por un voto mayoritario–

“la voluntad del solo individuo tendrá siempre que subordinarse, lo que significa que los problemas son resueltos de un modo autoritario... Querer abandonar la autoridad en la industria en gran escala, equivale a querer abolir la industria misma”.⁴³⁸

Esto dice mucho acerca del socialismo como una “asociación de productores libres” pero, todavía no lo suficiente. Ni Marx ni Engels, fueron capaces de imaginar las terribles consecuencias de los intentos por realizar su visión utópica de una economía totalmente controlada. Si tal economía fuera a desarrollarse de acuerdo con un plan racional y autoritario, habría sido necesario suprimir, no sólo la libertad individual sino también la libertad del grupo, por lo tanto todas las formas de democracia directa, aunque el ideal de la democracia directa –como encarnada, por ejemplo, en la polis griega y otras formas de la “sociedad antigua”– estuvo en otro aspecto tan cercano a los corazones de Marx y Engels. Si resultados no intencionados tuvieran que evitarse, el control desde arriba tendría que ser verdaderamente global y despiadado. Si las fuerzas del mercado, incluyendo el dinero, fueran totalmente eliminadas, la libertad para definir las necesidades individuales de comprar o no comprar, tendrían que dar paso a decisiones autoritarias de las autoridades planificadoras, acerca de lo que las personas realmente necesitan, en qué cantidad, en qué orden y así por el estilo. Y como esas decisiones siempre dependen de una escala de valores común, no sería posible implementarlas sin vigorosos esfuerzos para crear, o imponer, una unanimidad intelectual y moral.

⁴³⁷ Ver Engels's “On Authority” en Marx and Engels, *Selected Works*, vol. 2, p. 377.

⁴³⁸ *Ibid.*

¿Planificación Comprehensiva o Democracia Participativa?

Durante muchas décadas el “socialismo científico” de Marx, fue entendido como una antítesis de proyectos utópicos para el futuro. En otras palabras, se creía que Marx y Engels, en contraste con los socialistas utópicos, no tenían “un ideal del futuro”; sus teorías proporcionaban conocimientos científicos de las inexorables leyes de la historia, no una fantasía utópica. Se repetía interminablemente, que los “socialistas científicos” no se complacen en pensamientos ahistóricos, no comparten la creencia del siglo XVIII de la omnipotencia de la legislación racional y no exigen poseer una visión ya hecha en el futuro.⁴³⁹ Esto estaba, por cierto, fuertemente respaldado por Engels en su *Socialismo Utópico y Socialismo Científico*. En comparación con este tratado clásico, la crítica del socialismo utópico de Marx era menos sistemática y, tal vez, igualmente menos consistente. Sin embargo, no se puede negar que a él también lo disgustaba fuertemente ser visto como un “utópico”, esto es, como alguien comprometido con un ideal del futuro, ya hecho y apriorístico. En su opinión, las tendencias “utópicas” eran completamente ajenas a la clase obrera madura. En su análisis de la Comuna de París, escribió:

“La clase obrera no esperaba milagros de la Comuna. No tienen utopías ya hechas para introducir *par decret du peuple* (por decreto del pueblo). Saben que para lograr su propia emancipación, y junto a ella esa forma más elevada a la cual la presente sociedad tiende irresistiblemente, a través de sus propios agentes económicos, tendrán que pasar por largas luchas, por una serie de procesos históricos, transformando las circunstancias y los hombres. No tienen que realizar ideales, sino poner en libertad los elementos de la nueva sociedad preñada con las viejas fuerzas erosionantes que la sociedad burguesa lleva dentro de sí”.⁴⁴⁰

De hecho, como he tratado de demostrar, el pensamiento de Marx estaba fuertemente permeado por el utopismo. A pesar de sus negativas estaba comprometido con un ideal de futuro definitivo. Ciertamente este ideal no se describía en detalle; sin embargo, estaba

⁴³⁹ De acuerdo a Engels el “judicial world view” esto es, la creencia en la omnipotencia de la legislación racional, era la clásica visión del mundo de la burguesía. Ver. F. Engels and K. Kautsky, “judicialism socialism” en Piers Beirne (int), *Politics and Society*, vol. 7, 1977, p. 204.

⁴⁴⁰ K. Marx, *Selected Writings*, p. 545 (*The Civil War in France*).

lo suficientemente claro y fácilmente reconocible: el socialismo de Marx debía consistir en la abolición de la producción mercantil e intercambio monetario.⁴⁴¹ Hoy día esta verdad esencialísima sobre el marxismo no es conocida ampliamente, incluso entre las personas que se consideran a sí mismas como marxistas. En Occidente esto se debe mayormente a la gran ignorancia de la genuina tradición marxista; en los países de “socialismo realmente existente”, donde la producción de mercancía aun existe, los más lúcidos y abiertos marxistas hacen todo lo posible para olvidar este desagradable dogma perteneciente al marxismo clásico, e incluso los de línea dura, a pesar de su temor al mercado autorregulado, ya no se interesan en mantener vivo el espíritu del utopismo económico marxista. Pero los hechos históricos no pueden cambiarse. Tenemos que estar de acuerdo con Ernest Mandel, que ha entregado el siguiente resumen de la visión de Marx sobre la naturaleza de la economía socialista:

“Marx y la tradición marxista no muestran ambigüedad en esta materia: el socialismo, como “la primera etapa del comunismo” se caracteriza por la ausencia de producción de mercancía... Para Marx y los marxistas, hay sólo dos vías básicamente diferentes en las cuales las necesidades y los recursos pueden equilibrarse en cualquier sociedad dada: ya sea *a priori* de una manera consciente (sin considerar si acaso esto se hace democráticamente o en forma despótica, basada en prejuicios, en ritos mágicos, religión, hábitos, tradición, o en la aplicación de la ciencia; o, si acaso, es “irracional” o “racional”); o *a posteriori* a través de la ley del valor, esto es, leyes objetivas a espaldas de los “agentes económicos”. Esquemáticamente, y en el último análisis, la adaptación *a priori* de recursos sociales a las necesidades sociales, implica la propiedad social de los medios de producción y del trabajo, que se reconoce directamente como trabajo social. La adaptación *a posteriori* de los recursos sociales implica la propiedad privada, implica trabajo que se gasta en la forma de trabajo privado, y que no se reconoce como trabajo social inmediata y directamente.”⁴⁴²

⁴⁴¹ Esto lo enfatizó de manera contundente G. Temkin (ver Arriba, n. 136). Su libro, a pesar de su declaración verbal de lealtad a la línea del partido, parece haber sido escrito con el deliberado propósito de exponer la presencia y vitalidad de los elementos utópicos en el marxismo.

⁴⁴² E. Mandel, “*Economics*” en David Mc Lellan, ed., *Marx: The First Hundred Years* (Oxford: Fontana Paperbacks, 1983), pp. 234-35.

La cita nos permite obtener un conocimiento firme de dos aspectos adicionales del ideal del socialismo de Marx: su aspecto retrospectivo, evidente en su admiración por las “sociedades primitivas”, en las cuales “la regulación consciente”, equilibraba las necesidades frente a los recursos de acuerdo con la tradición, la religión y aún ritos mágicos y prejuicios; y segundo, su compatibilidad teórica con la democracia y con el despotismo.

Democracia en este contexto significa, por cierto, no democracia liberal sino una variedad de colectivismo, lo suficientemente fuerte como para subordinar los planes de vida y objetivos de vida de todos los individuos a un plan colectivo, y a un conjunto de objetivos colectivos. En otras palabras, la democracia descrita por Marx, en su temprano ensayo “*Sobre la Cuestión Judía*”: gobierno por el pueblo sin restricción de los derechos individuales, que ofrece libertad como participación, pero no libertad como autonomía individual. En años posteriores Marx describió esta forma de democracia como adecuada a la “dictadura del proletariado”.⁴⁴³ Fue bastante vago para definir la última, pero Engels estaba en lo correcto al ver su primera encarnación histórica en la Comuna de París.⁴⁴⁴ Criticó la Comuna por una insuficiente resolución revolucionaria pero, al mismo tiempo, la valoró altamente como forma de participación democrática directa, combinando funciones legislativas y ejecutivas, liberándose del parlamentarismo burgués y de la “falsa independencia” de los funcionarios judiciales, suprimiendo el ejército establecido y sustituyéndolo por el pueblo armado.⁴⁴⁵ No dejó de enfatizar que la forma directa de gobierno del pueblo difería profundamente de la democracia representativa y no vaciló en valorar, en este contexto, tan arcaico detalle como la “instrucción formal” de los representantes por sus constituyentes.⁴⁴⁶ Comprensiblemente, Marx se mostró especialmente entusiasmado sobre los esfuerzos de la Comuna en abolir la propiedad privada capitalista y así transformar los medios de producción “en meros instrumentos del trabajo libre y asociado”. Vio estos esfuerzos como conducentes al comunismo, porque solamente el comunismo podía dar una base adecuada a un principio de producción cooperativista:

⁴⁴³ Ver carta de Marx a Weydemeyer de marzo 5, 1852 (en Marx and Engels, *Selected Works*, vol. I, p. 528)

⁴⁴⁴ En su prefacio a la *Civil War in France* de Marx, Engels escribió: “Look at the Paris Commune. That was the Dictatorship of the Proletariat” (*Ibid.*, vol, 2, p. 189)

⁴⁴⁵ Marx, *Selected Writings*, p. 542

⁴⁴⁶ *Ibid.*, p. 125

“¿Si la producción cooperativa no continúa siendo un engaño y una trampa; si es para sustituir el sistema capitalista; si las sociedades cooperativas unidas van a regular la producción nacional sobre un plan común, tomándola así bajo su propio control, terminando con la constante anarquía y las convulsiones periódicas que constituyen la fatalidad de la producción capitalista, qué más podría ser, señores, sino Comunismo, el posible “Comunismo”?⁴⁴⁷

Pero, ¿cómo era posible combinar la democracia directa participativa, esto es, la más centralizada y en efecto, anárquica forma de toma de decisión con una planificación racional comprensiva y un control eficiente sobre la producción y la distribución? No cabe duda de que el ideal de Marx fue la planificación democrática, esto es, la planificación como toma de decisión basada en el consenso. Sin embargo, como he tratado de demostrar, es igual de indudable que la lógica interna de su idea de una economía planificada lo llevó a aceptar el principio autoritario en la esfera de la producción material, para visualizar la sociedad del futuro como “una inmensa fábrica”, y así proponer que el “reino de la libertad” comienza donde el trabajo determinado por la necesidad termina. De esta manera, en contraste con algunos “Marxistas Occidentales” de nuestro siglo, abandonó la visión optimista de que a un cierto nivel de afluencia general, en trabajo puede transformarse en una libre autoactividad. Enfatizó el hecho de que los deseos humanos aumentan constantemente y, por eso, ejercen una constante presión sobre la actividad productiva del hombre, prescindiendo del nivel de desarrollo de las fuerzas productivas.

“Así como el primitivo debe luchar con la Naturaleza para satisfacer sus necesidades con el fin de mantener y reproducir la vida, así también debe hacerlo el hombre civilizado, y lo debe hacer en todas las formaciones sociales, y bajo todos los posibles modos de producción. Este reino de necesidad física se expande con su desarrollo como resultado de sus deseos; pero, al mismo tiempo, las fuerzas de la producción que satisfacen estos anhelos también aumentan”.⁴⁴⁸

⁴⁴⁷ *Ibid.*, p. 545

⁴⁴⁸ K. Marx, *El Capital*, vol. 3, p. 820.

De esta manera, las personas nunca se liberarán a sí mismas de la severa disciplina del trabajo colectivo. Por el contrario, en esta esfera la libertad puede consistir solamente en la racionalidad instrumental, permitiendo a las personas maximizar la eficiencia de sus esfuerzos productivos, y traerlos bajo un control consciente. Como sabemos, Marx prontamente reconoció que esto significa sólo “libertad dentro del reino de la necesidad”, y no “el verdadero reino de la libertad”, esto es, “ese desarrollo de la energía humana que es un fin en sí mismo”.⁴⁴⁹ Pero es obvio que la libertad como control consciente sobre la economía, era para él no sólo un medio necesario para acortar el día de trabajo y así el espacio para el “verdadero reino de la libertad”. Lo vio también como liberación de personas del dominio de “las fuerzas ciegas” y por ende, como un valor en sí mismo y basamento de todo el edificio de la libertad.

Si es así, podemos ver claramente que la opinión de Marx sobre la naturaleza de la economía socialista, no era fácilmente compatible con su ideal de democracia. La productividad, la eficiencia y el control racional apenas pueden lograrse a través de la participación universal directa. Aun si asumimos, como lo hizo Marx, que en una sociedad sin clases los intereses de las personas son básicamente los mismos, no se desprende que su capacidad para entender racionalmente estos intereses sea también la misma. De aquí la inevitable tensión entre libertad como “control racional consciente” y libertad como participación universal en la toma de decisión. Y no puede haber ninguna duda que la lógica interna de la concepción marxista de la libertad, exigía que, en caso de conflicto, el control sobre la economía, como la esencia misma del socialismo, no podía ser sacrificado por el bien de las demandas populares, ya que la última, después de todo, podía ser caótica, autocontradictoria e incompatible con la racionalidad económica.

Para estar seguros, la experiencia histórica ha demostrado que el control autoritario sobre la economía no proporciona realmente remedios efectivos frente a las obvias carencias de la planificación democrática descentralizada. Y no existen razones como para creer que una economía autoritariamente controlada pueda ser superior a economías de mercado desarrolladas al incrementar la productividad del trabajo, permitiendo así a las personas acortar su día laboral. Es cierto, esto podría ser visto como un problema meramente empírico o

⁴⁴⁹ *Ibid.*

técnico. Es discutible (aunque más bien cuestionable) que un mejor modelo de economía centralizada pueda tal vez idearse, y un modelo así, si es aplicado consistentemente, pueda proporcionar una solución más racional a ciertos problemas (por ej., el del desperdicio), que de otra manera no puede resolverse adecuadamente. Diciéndolo de otro modo, un modelo de planificación central autoritario perfecto, es inimaginable, esto para decir, lógicamente concebible (en contraste con la concepción autocontradictoria de aplicar el principio de planificación racional a una compleja sociedad industrial en el contexto de la democracia participativa directa). Pero esta posibilidad puramente teórica no remueve la incompatibilidad intrínseca entre el principio de la planificación comprehensiva, como medio de lograr “dominio sobre el destino colectivo” y la libertad individual. Por el contrario: mientras más perfecto sea el modelo de tal planificación, menos espacio se deja para los planes de vida individual y la persecución individual de la felicidad. El problema principal es que Marx veía esto de una manera completamente diferente. En su opinión la peor forma de falta de libertad era la dependencia de las cosas, no de la voluntad de otras personas; por esto, como vimos, es que no vaciló en declarar que las relaciones humanas cosificadas, características del capitalismo, eran más destructoras de la libertad que las diferentes formas de dependencia personal en las formaciones sociales precapitalistas. Tomando en cuenta todas las crueles restricciones sobre la libertad humana bajo el feudalismo o “en las sociedades antiguas”, ésta era realmente una pretensión muy audaz y provocativa. Tal pretensión podría haber sido hecha solamente por un hombre para el cual era sumamente importante, descalificar la concepción liberal de la libertad como forma de embellecer el capitalismo y sirviendo, a través de ello, los intereses de los explotadores burgueses; un hombre que quería a toda costa, incluso al costo del simple sentido común, definir la libertad en forma diferente –no solamente en oposición a las prohibiciones y órdenes coercitivas, sino, preferentemente y sobre todo, en oposición a la fuerza ciega de las cosas, y a las relaciones humanas cosificadas (*sachlicher*), como encarnadas en el cuasi mecanismo del mercado capitalista. Este era precisamente el caso de Marx, su escala de valores y sus fines políticos. No es de extrañar entonces, que la subordinación a las decisiones conscientes y racionales de las autoridades planificadas, actuando en nombre de todos los hombres como “seres de la especie” fuera para él una forma de promover la

causa de la libertad humana, mientras la subordinación a las fuerzas del mercado autorregulado, simbolizado por el dinero, representaba nada menos que la completa degradación humana como agentes libres y conscientes. Desde este punto de vista, el capitalismo, la más desarrollada forma de la economía de intercambio monetario, aparecía como un sistema especialmente destructivo de la libertad humana. Era sí, porque el mundo de la dependencia universal objetiva creada por el capitalismo reducía a los seres humanos, incluyendo a los miembros de la clase dominante, a meras muñecas, dominadas por sus propios productos y aceptando como su destino este humillante estado de cosas.⁴⁵⁰

Marx versus Simmel

Había una cierta lógica y una cierta verdad en esta opinión. Pero había también una cierta ceguera y una completa incapacidad para ver el otro lado de la medalla. Para hacer justicia a este “otro lado” sería útil comparar la opinión de Marx de la relación entre capitalismo y libertad, con las opiniones relevantes del sociólogo postmarxista Georg Simmel, el autor de *The Philosophy of Money*.

Como Marx, Simmel se concentró en la conexión entre libertad y la economía de intercambio monetario, que culmina en el capitalismo moderno. Sus opiniones, sin embargo, son simétricamente opuestas a las de Marx: su análisis es paralelo a la presentación de Marx de la transición de la dependencia personal a la dependencia objetiva, pero sus juicios de valor y, consecuentemente, sus conclusiones respecto de la libertad son completamente diferentes.

Mientras Marx veía el dinero como el símbolo detestable de la alienación universal, y la esclavización por las cosas como un poder que externaliza las capacidades de la humanidad, desarrollándolas así a costa de la completa degradación de los individuos, Simmel se concentró en mostrar el inmenso rol del intercambio monetario para ganar y asegurar la libertad individual. La subordinación a personalidades individuales, decía, es siempre mucho peor que la subordinación a una organización estrictamente objetiva.⁴⁵¹ El crecimiento de la libertad individual en la historia puede medirse por el aumento de la despersonalización de las obligaciones humanas. La esclavitud directa

⁴⁵⁰ K. Marx, *Grundrisse*, p. 158.

⁴⁵¹ Simmel, *The Philosophy of Money*, p. 285.

es la forma de dependencia más personal y más completa. El siervo que debe a su señor servicios específicos dentro de un tiempo limitado, es más libre que un esclavo, pero menos libre que un siervo del señor que debe a su propietario un pago en especie, y el último es menos libre que un campesino que puede reemplazar el pago en especie por pago en dinero. Esto es así, porque el pago en especie es aún una forma de servidumbre personal, mientras el pago en dinero es “la forma más congruente con la libertad personal”.⁴⁵²

“El señor del feudo que puede exigir una cantidad de cerveza, o de ave, o de miel de un siervo, determina así la actividad del último en una cierta dirección. Pero al momento que impone meramente una recaudación en dinero, el campesino es libre, en tanto pueda decidir mantener abejas o ganado o cualquier otra cosa”.⁴⁵³

El reemplazo de servicios naturales por pagos monetarios constituye un aumento de libertad para ambas partes, ya que una persona que recibe capital tiene mucho más libertad para escoger que una persona acreditada para servicios personales específicos.⁴⁵⁴ Por eso, es precisamente la cualidad abstracta e impersonal del dinero, tanto como su capacidad “mágica” para cambiar todo en todo, lo que hace de la economía del dinero un factor poderoso para la liberación personal.

Como el intercambio en general, continúa Simmel, el intercambio monetario no significa necesariamente llevarse algo; existen casos similares al intercambio intelectual, donde “cada uno es mutua e igualmente enriquecido por los otros”.⁴⁵⁵ Esto más bien reduce la tragedia humana de la competencia. En contraste con el simple quitar o donar, el intercambio “supone una valoración objetiva, consideración y reconocimiento mutuo”.⁴⁵⁶ El intercambio constituye un excelente medio para combinar la justicia con cambios de propiedad, y el dinero es el que mejor sirve su propósito, un medio de intercambio que se caracteriza por la divisibilidad e ilimitada convertibilidad.⁴⁵⁷ Debido a esto:

⁴⁵² *Ibid.*, pp. 285-286

⁴⁵³ *Ibid.*, p. 286

⁴⁵⁴ *Ibid.*, pp. 288-289

⁴⁵⁵ *Ibid.*, pp. 289-290

⁴⁵⁶ *Ibid.*, p. 291

⁴⁵⁷ *Ibid.*, p. 292

“una economía monetaria es capaz de aumentar la libertad individual en su sentido máximo, esto es, liberarla de esa primaria forma de valores sociales en la cual una persona tiene que ser desprovista de lo que la otra recibe”.⁴⁵⁸

Simmel estaba, por supuesto, completamente consciente de que la economía monetaria evolucionada, desarrolla nuestras necesidades y, por esto, incrementa grande y constantemente nuestra dependencia mutua.

“Comparado con el hombre moderno”, escribió, “el miembro de una economía primitiva o tradicional solamente depende en un mínimo de otras personas”.⁴⁵⁹

Subrayó, sin embargo, que la dependencia de muchos deja espacios para la independencia. En la economía de mercado la dependencia humana, o, más bien, interdependencia, es mayor en alcance pero más relajada y, sobre todo, despersonalizada.

“Mientras en una etapa más temprana, el hombre pagaba por un menor número de sus dependencias con la estrechez de sus relaciones personales, a menudo con objetos personales insustituibles, nosotros compensamos la gran cantidad de nuestras posesiones, con la indiferencia hacia las respectivas personas, y por nuestra libertad para cambiar estas posesiones a nuestra voluntad. Y aunque somos mucho más dependientes de la totalidad de la sociedad a través de la complejidad de nuestras necesidades, por una parte, y la especialización de nuestras habilidades, por la otra, que los primitivos que podían abrirse camino en la vida con su grupo muy estrechamente aislado, somos notablemente independientes de cada miembro específico de esta sociedad... Esta es la situación más favorable para originar independencia interior, el sentir la autosuficiencia individual”.⁴⁶⁰

Esta independencia no debe confundirse con indiferencia y aislamiento; implica distancia pero no alienación completa de cada otro:

⁴⁵⁸ *Ibid.*, p. 294

⁴⁵⁹ *Ibid.*, p. 297

⁴⁶⁰ *Ibid.*, p. 298

“Si cada relación humana consiste de elementos de aproximación y distancia, entonces independencia significa que la distancia ha alcanzado un máximo, pero los elementos de atracción pueden desaparecer por completo, lo mismo que puede suceder con el concepto de “izquierda” sin el de “derecha”.⁴⁶¹

Como podemos ver, en todos estos aspectos, el punto de vista de Simmel era diametralmente opuesto al de Marx. Mientras Simmel compartía el concepto liberal clásico de que la peor forma de falta de libertad es la dependencia personal, características de *la* formaciones precapitalistas, Marx creía que la peor esclavitud de la especie humana, como sujeto colectivo, ocurre con la objetivación y cosificación de las relaciones humanas causadas por el capitalismo. Así, para Simmel despersonalización significaba libertad, mientras para Marx significaba su supresión. En consecuencia Simmel da la bienvenida a la economía monetaria como promotora de la liberación personal, que aumenta la libertad tanto del deudor como del acreedor, mientras para Marx el dinero simbolizaba alienación mutua y esclavitud, la destrucción de los lazos comunales y su reemplazo por la dependencia universal mutua. Marx, realmente no apreció la mayor movilidad individual y la elección que resultaba de la expansión del mercado en la economía; más bien, la vio como que hacían a los individuos más dependientes del mero azar y subrayó que el mercado mundial capitalista se desarrolla al costo de fragmentar y subyugar a los individuos. En verdad, trató esto como un proceso necesario y definitivamente benéfico, pero el razonamiento dialéctico que apoyaba esta conclusión, no afectó su pertinaz hostilidad hacia el libre intercambio de mercancías: por esto es que la economía de intercambio monetario definitivamente debía ser reemplazada por “la producción directa social”. Para Simmel, las transacciones monetarias implicaban el reconocimiento mutuo de sujetos independientes; para Marx simbolizaban la subyugación a fuerzas ciegas, cuasinaturales. Lo que Simmel apreciaba como distancia interpersonal, disminuyendo la presión colectiva y, por lo tanto, creando espacios para la libertad individual, Marx lo vio como mutuo extrañamiento, transformando a los seres humanos en aislados egoístas y alienándolos así de su naturaleza humana. Y si “libertad significa vivir de acuerdo con nuestra propia naturaleza”⁴⁶² (definición que tanto Simmel como Marx podían

⁴⁶¹ *Ibid.*, p. 299

⁴⁶² Cf. *Ibid.*, p. 313.

aceptar), la alienación de la naturaleza humana significa, por cierto, hasta la pérdida de la libertad. La principal diferencia entre Marx y Simmel, en lo que se refiere al problema de la libertad, queda reducida a su diferencia de apreciación del rol y significado de la cosificación y de la dependencia del hombre de las cosas en general. Como Marx, Simmel prestó mucha atención a los procesos de objetivación y cosificación pero, en contraste con Marx, los trató como incrementadores de la causa de la libertad. Escribió:

“Así podemos observar el movimiento paralelo distintivo durante los últimos trescientos años, a saber, por un lado, las leyes de la naturaleza, el orden material de las cosas, la necesidad objetiva de los acontecimientos que emerge más clara y distintamente, mientras, por el otro, vemos el énfasis en la individualidad independiente, en la libertad personal, en la independencia (*Fürsichsein*) en relación con todas las fuerzas externas y naturales que se vuelven más y más agudas y cada vez más poderosas... La libertad individual crece hasta el extremo que la naturaleza se vuelve más objetiva y más real para nosotros y despliega las peculiaridades de su propio orden, de manera que esta libertad aumenta con la objetivación y despersonalización del universo económico.”⁴⁶³

Igualmente importante es la diferencia entre las concepciones de Simmel y de Marx respecto del rol del dinero para cambiar las relaciones entre el hombre y su propiedad, Marx distinguió entre propiedad privada capitalista y la propiedad de los productores inmediatos, basada esta última sobre el trabajo personal y, por eso, constituyendo, por así decirlo, una extensión de los seres humanos. Desde este punto de vista era natural ver el desarrollo de la economía monetaria como causante de la deshumanización de la propiedad, la expropiación de los productores directos y la alienación de los trabajadores de sus productos. Simmel lo vio bajo una luz diferente: pensó que el dinero tenía el mérito de hacer del dueño alguien independiente de su propiedad. Poseer un jardín o un campo hace al dueño dependiente de su propiedad, mientras que poseer dinero lo hace libre para hacer lo que quiera. Similarmente, la posesión “humanizada” y “personalizada” de un objeto específico determina la conciencia del propietario en un grado mucho mayor que la posesión

⁴⁶³ *Ibid.*, pp. 302-303

de algo abstracto, impersonal y fácilmente convertible. En este contexto, Simmel se refiere directamente al principio de Marx “de si la consciencia del hombre determina su ser, o su ser determina su consciencia”,⁴⁶⁴ su respuesta a este problema fue:

“Mientras más fundamental e intensamente se posee realmente la posesión, se hace útil y se goza, entonces más precisos y determinados serán los efectos sobre la naturaleza externa e interna de los sujetos. Así, hay una cadena desde el ser al tener, y del tener al ser”.⁴⁶⁵

El dinero disuelve esta dependencia de las cosas, creando la posibilidad de “la independencia del ser del poseer y del poseer del ser”, aumentando así la libertad humana en relación al mundo de las cosas.⁴⁶⁶

La filosofía del dinero de Simmel también desarrolla la idea de una relación causal entre el desarrollo de la economía del dinero, y el ascenso del racionalismo moderno. El dinero, observaba:

“se preocupa solamente de lo que es común a todos, esto es, con el valor de cambio que reduce toda la cualidad y la individualidad a un nivel puramente cuantitativo”.

Lo mismo vale para el racionalismo, y debido a esto la:

“economía del dinero y la dominación del intelecto se encuentran en la más estrecha relación la una con la otra”.⁴⁶⁷

Como un representante de la *Lebensphilosophie*, profundamente interesada en el destino de los elementos irracionales, cualitativos de la vida humana, Simmel deploraba este desarrollo; como intelectual, sin embargo, le dio la bienvenida y lo describió como un aumento de la libertad. Como es sabido, problemas similares son tratados en la teoría del desarrollo del racionalismo occidental de Max Weber, una teoría

⁴⁶⁴ *Ibid.*, p. 307.

⁴⁶⁵ *Ibid.*

⁴⁶⁶ *Ibid.*

⁴⁶⁷ G. Simmel, “*The Metrópolis and Mental Life*” en Simmel, *On Individuality and Social Forms*, p. 326. Una visión similar fue desarrollada por Karl Mannheim, aunque él no puso un énfasis especial en el papel del dinero. De acuerdo con él, la génesis del “enfoque cuantitativo formal”, característico del racionalismo moderno, estaba ligado a la búsqueda de formas de conocimiento que “apelaban a lo que es común en todos los seres humanos” y así podían ser “conocidos por todos y comunicables a todos”. K. Mannheim, *Ideology and Utopia* [Londres: Routledge and Kegan Paul, 1952], p. 149). La conexión entre esta capacidad de pensamiento cuantitativo, formal y abstracto, y el desarrollo de una economía del dinero puede ser fácilmente captado.

que coloca el acento, no en el intercambio monetario, sino en la progresiva burocratización, y viendo el futuro en términos de una “jaula de acero” que deja poco espacio para la libertad individual. Este pesimismo respecto al destino de la libertad en la sociedad industrial “racionalizada”, influyó profundamente a los Marxistas Occidentales que, siguiendo a George Lukács, trataron de identificar la “racionalización” de Weber con la “cosificación” de Marx.⁴⁶⁸ Pero la teoría de la cosificación de Marx estaba dirigida, antes que nada, en contra de la producción de mercancías, esto es, en contra de la economía de mercado y de ninguna manera en contra de la idea de la regulación racional de todas las esferas de la vida (esto es, no en contra de la racionalización en el sentido de Max Weber). A diferencia de los pensadores de la *escuela de Frankfurt*, Marx se opuso a la cosificación, permaneciendo fiel a la tradición del racionalismo occidental. Acusó al capitalismo de racionalizar insuficientemente la vida social y asignó al socialismo la misión de traer el proceso de racionalización a su lógico fin, a través de la eliminación de la economía monetaria y la transformación de la sociedad en un sujeto económico. La idea de un control consciente y racional fue a sus ojos un remedio en contra de la cosificación. Dejó, sin embargo, de explicar cómo tal control podía ejercerse “por los productores libremente asociados”, y cómo era posible salvar el “control racional” de degenerar en “control burocrático”.

El contraste entre las opiniones de Marx y Simmel, muy agudizadas en sus respectivas teorías de la relación entre libertad e intercambio monetario, surgieron finalmente de sus diferentes juicios de valor acerca de lo que constituye la más grande violación de la libertad: la dependencia personal o la dependencia objetiva, la imposición de una voluntad arbitraria, ajena, o la dominación por las cosas que impedía a las personas el control de su destino colectivo. La experiencia histórica, así como el estudio empírico de la psicología social, proporciona suficientes argumentos en favor del planteado por Simmel. No es ni siquiera necesario implicar en esta conexión la tentación totalitaria inherente a la concepción marxista de la libertad, o el testimonio de aquellas personas que han experimentado la tiranía totalitaria. Odio de dependencia personal, de ser dirigido por otros, una mayor disposición para aceptar la necesidad objetiva o cuasi objetiva, que de obedecer

⁴⁶⁸ Para un análisis comparativo de las visiones de Weber y de Marx sobre “capitalismo y libertad”, véase K. Löwith, *Max Weber and Karl Marx*, T. Bottomore y W. Outhwaite, ed. (Londres: George Allen and Unwin, 1982).

las prohibiciones y órdenes arbitrarias es, en un cierto nivel de desarrollo, un fenómeno humano universal. En condiciones patriarcales de una sociedad premoderna la dependencia personal puede ser aceptable y aun querida, pero el movimiento hacia la individualización y racionalización de la conciencia lo hace irrevocable, y crecientemente incompatible con el sentimiento de la libertad. Negar esta verdad universal es igual a desafiar en forma deliberada la acumulada experiencia de la humanidad.

¿Significa que la concepción de libertad de Marx debe descalificarse como enteramente falsa e irrelevante? No lo creo. Es falsa y peligrosa si se absolutiza y utiliza como un arma contra los valores democrático-liberales, pero sería difícil negar que también contiene muchas agudezas críticas en la naturaleza de aquellas sociedades industriales modernas, que gozan los beneficios de la libertad política y desarrollan las economías de mercado. En tales sociedades, la ignorancia del marxismo, incluida la teoría de la libertad de Marx, equivaldría a una peligrosa complacencia, aunque una aceptación sin crítica de ella llevaría ciertamente a unos resultados aún más peligrosos. Por lo tanto, es comprensible que muchos intelectuales occidentales no conformistas vean en el marxismo, más que nada, un ideal humanista del hombre como un verdadero “amo de su destino”, y una poderosa fuente de inspiración para la crítica de las condiciones sociales cosificadas. Pero, aún más comprensible es el hecho que los intelectuales inconformistas de Europa del Este se inclinan a ver en el marxismo, principalmente, un instrumento de represión ideológica, que legitima el poder que se ejerce contra la voluntad popular y proporciona argumentos para la supresión de la libertad política y económica.

Se ha dicho a menudo que el liberalismo es una doctrina “eurocentrista”, que absolutiza algunas ideas occidentales, pero que este es totalmente irrelevante para el resto del mundo. Puede haber alguna verdad en esto, se entiende al liberalismo como una ideología que justifica una cierta estrategia de desarrollo económico, una estrategia que ha probado tener éxito en Occidente, pero ha fracasado en producir en otras partes resultados semejantes. Pero aún así, no implica, en mi opinión, que la concepción liberal de la libertad sea apropiada sólo para Occidente.

Por el contrario, se necesita especialmente en aquellos países que han comenzado la modernización de sus economías bajo los auspicios de gobiernos autoritarios o totalitarios. Sería verdaderamente arrogante exigir que el liberalismo sea bueno solamente para occidentales acaudalados. Se puede argumentar que lo contrario es verdadero: como concepción de la libertad el liberalismo es de una significación universal, mientras la relevancia de la concepción marxista se limita a los países democráticos y ricos de Occidente.⁴⁶⁹

En otras palabras, la crítica de Marx de la democracia liberal y producción de mercancía puede servir como una fuerza de libertad creciente, principalmente, sino en forma exclusiva, en los países liberales democráticos, esto es, países en los cuales la concepción liberal de la libertad está firmemente institucionalizada y la cual, por dicha razón, puede afrontar la crítica de sus carencias. Estas carencias son muy reales y, por ende, la legitimidad del marxismo occidental como un pensamiento común, está más allá de toda discusión. Pero los marxistas occidentales deben estar conscientes que el uso no crítico de las ideas de Marx, bajo el escudo confortable de la democracia liberal, puede equivaler a una indulgencia miope y egoísta de irresponsabilidad política e intelectual.

⁴⁶⁹ Entiendo, por supuesto, la concepción de libertad de Marx, centrada alrededor de problemas de alienación y materialización, no la teoría leninista de liberación nacional y social.

APUNTE SOBRE LA “FORMA NATURAL” DE LA VIDA HUMANA

Bolívar Echeverría⁴⁷⁰

*

Las únicas formas reales de las mercancías son sus figuras en el uso, sus formas naturales.

...el *proceso entero de trabajo* en cuanto tal, en la interacción viva de sus elementos objetivos y subjetivos, se presenta como *la figura total del valor de uso*...

Karl Marx

1.- Según la “crítica de la economía política” de Karl Marx, en la vida social mercantil-capitalista rigen simultáneamente dos principios estructuradores que le son inherentes; dos coherencias o dos racionalidades que son contradictorias entre sí: la del modo o la “forma natural”⁴⁷¹ de la vida y su mundo y la del modo o la “forma de valor” (económico abstracto) de los mismos. Son, además, dos “lógicas” de las cuales la segunda, la del “valor”, está permanentemente en proceso de dominar sobre la primera, la “natural”, o de “subsumirla”.⁴⁷²

⁴⁷⁰ Texto inédito enviado por el autor directamente para ser publicado en la Enciclopedia Electrónica de la Filosofía Mexicana. Siglo XX, un poco antes de su sensible fallecimiento.

⁴⁷¹ Véase: Bolívar Echeverría; “*La “forma natural” de la reproducción social*”. *Cuadernos Políticos*, n.º 41, México, D. F., Ed. Era, julio-diciembre de 1984, pp. 33-46.

⁴⁷² El término “forma natural” no hace referencia a una “substancia” o “naturaleza humana” de vigencia metafísica, contra la cual la “forma de valor” estuviera “en pecado”; tampoco a un anclaje de lo humano en la normatividad de la Naturaleza, respecto del cual la “forma de valor” fuera artificial y careciera de fundamento. Se refiere exclusivamente al hecho de que lo humano, siendo por esencia “artificial”, no-natural, es decir, contingente, auto-fundado, debe siempre construir sus formas en un acto de “trascendencia de lo otro” o de “trans-naturalización”, acto que hace de ellas formas construidas a partir de protoformas que se encuentran en la naturaleza, las mismas que, “negadas determinadamente”, permanecen en ellas en calidad de substancia suya. Es esta “transnaturalización” –y no “naturalidad”– que constituye a las formas actuales la que, mantiene en ellas, incluso después de milenios de acumulación histórica civilizada, que las hace parecer arbitrarias, y por más elaboradas y artificiosas que puedan ser (formas de otras formas de otras

2.- La “lógica” o racionalidad inherente al proceso de la vida social en su modo o “forma natural” (histórico-social) es la que corresponde a las necesidades de reproducción del ser humano como un ser que se auto-identifica concretamente. Esto quiere decir, es el principio de coherencia que deriva de la praxis de autorreproducción de un sujeto cuya libertad se realiza en la auto transformación, en la creación o recreación tendencialmente “democrática” de una forma para sí mismo en correspondencia con las posibilidades de hacerlo que se abren para él en lo “otro” o la naturaleza. Es una “lógica” o un principio que corresponde al ser humano, lo mismo singular que colectivo, en tanto que es él mismo una totalización cualitativa, un juego permanente de auto-identificación, un animal libre para hacer y rehacer su propia *pólis*, un *zôon politikón*.

3.- La “forma natural” de la vida humana –del proceso de reproducción de sí misma y del mundo en que se desenvuelve– es propiamente una forma social e histórica; es el modo que tiene el ser humano de auto-afirmarse e identificarse mientras se define o se determina en referencia a lo otro, a la “naturaleza”. Es la forma “meta-física” que adoptan las funciones “físicas” o vitales del animal humano cuando éste comienza a ejercer una sujetividad, esto es, a ser “libre” (Immanuel Kant). Articular en un sólo sistema armónico y dinámico el subsistema de las capacidades de producción –a través del cual el sujeto persigue la superación de la escasez o reticencia de lo otro ante las exigencias de lo humano– con el subsistema de las necesidades de consumo –a través del cual el sujeto persigue su autorrealización plena–; en otros términos, articular lo siempre limitado del primero con lo siempre ilimitado del segundo, de manera tal que ni lo uno ni lo otro puedan experimentarse como tales, como limitado el uno e ilimitado el otro, este es el acto fundamental que está en la constitución de la identidad, en la construcción de la forma o modo de vivir que un grupo humano reconoce como ideal para sí mismo. Puede decirse, por ello, que el origen último de la riqueza de formas o la diversidad cualitativa de la vida humana y su mundo se encuentra en la “democracia” o cumplimiento comunitario (a la vez colectivo y singular) de la autonomía y autarquía políticas; en alguna de sus múltiples formas, ella es la *conditio sine qua non* de la realización de la sujetividad del sujeto como una fundación de cosmos.

formas...), un sutil nexos casi imperceptible con los actos arcaicos de transnaturalización que fundaron las formas básicas de las múltiples maneras de ser humano, las simbolizaciones elementales de las múltiples “lenguas naturales”.

4.- En su “forma natural”, el ser humano es un “ser semiótico”; ello se debe a que su auto-reproducción, por ser una actividad “libre”, implica un acto de re-formación ejercido por el sujeto sobre sí mismo, un acto de comunicación mediante el cual él (en un tiempo 1) se indica a sí mismo (en un tiempo 2) la nueva forma que pretende darse. Los bienes u objetos con valor de uso llevan de uno a otro el mensaje, que consiste exclusivamente en una determinada alteración de sus formas objetivas, alteración hecha o “cifrada” por el uno y aceptada o “descifrada” por el otro de acuerdo a un código o una simbolización elemental creada para el efecto, en la que se encuentran estipuladas las infinitas posibilidades de determinar la “utilidad” o el valor de uso de lo otro o naturaleza. La realización del ser humano como una auto transformación del sujeto tiene lugar durante el consumo del objeto o, mejor dicho, durante el “consumo” de la forma del objeto impresa en él durante el proceso de producción.

5.- La “lógica” o racionalidad inherente al proceso de la vida social en su “forma (histórico-social) natural” se extiende a la constitución de su cosmos, es decir, a la estructura del “mundo de la vida” o “mundo de los valores de uso”. Esto es así, primero, porque la reproducción de la vida humana, como el proceso que es de auto-realización, auto-formación o auto-identificación permanente, sólo puede cumplirse a través de la mediación objetiva de los bienes producidos (o productos con valor de uso) y, segundo, porque en éstos se encuentra objetivado el juego incesante de formas o significaciones pasadas –reactualizadas en el presente y proyectadas hacia el futuro– a través del cual el sujeto de esa vida lleva a cabo las alteraciones de su propia identidad.

6.- La vida humana en su “forma de valor” es como un “doble” o un “fantasma” de lo que es ella misma en su “forma natural”; es una proyección objetivada de su propio proceso de reproducción en lo que él tiene, entre otras cosas, de capacidad de creación y destrucción de valor económico dentro del mundo de las mercancías capitalistas o, lo que es lo mismo, en lo que él tiene, abstractamente, de vehículo suficiente para el proceso de autovalorización del valor capitalista o proceso de acumulación de capital.

7.- La racionalidad inherente al proceso de la vida social en su “forma de valor” expresa una “obsesión objetiva” volcada hacia un productivismo en abstracto; es una “compulsión” que viene “de las cosas mismas” y que corresponde a la necesidad de “producir por producir” emanada del “mundo de las mercancías” capitalistas y exigida por el automatismo de la reproducción ampliada del valor económico puro por la “autovalorización del valor”. Es un principio estructurador que actúa y se refleja en ella “proveniente de las cosas mercantificadas” y que tiende a organizarla como si fuera exclusivamente un proceso en el que el ser humano, en calidad de pura fuerza de trabajo, debe ser explotado en cada ciclo reproductivo, compelido a producir ese “plusvalor” que habrá de pasar, como “pluscapital”, a mantener la acumulación capitalista.

8.- La subsunción de la “forma natural” bajo la “forma de valor” puede ser relatada como el “esfuerzo” permanente del “fantasma” por mantener y afirmar su dominio sobre el ser real: “Le mort saisis le viif”, como le gustaba decir a Karl Marx. Nada se produce ni se consume en la sociedad puramente moderna si su producción/consumo no es el vehículo de la acumulación de capital. En lo que respecta a la vida social misma, esta subsunción consiste en el fenómeno de la “enajenación”: la subjetividad de esa vida, su capacidad política de identificarse o decidir sobre sí misma, sobre su forma, es sustituida por su representante fantasmal, por la “voluntad” de autovalorizarse que está en el valor económico del mundo de las mercancías capitalistas, “voluntad” que actúa automáticamente, “desde las cosas mismas”, las que adquieren por esta razón la función de “fetiches”, de objetos que socializan “milagrosamente” a los propietarios privados, que serían a-sociales por definición. En lo que respecta al mundo de la vida o mundo de los “bienes terrenales”, ella consiste en la sustitución del diseño “natural” de los valores de uso por un diseño “artificial” o emanado de los puros requerimientos de la valorización capitalista.

9.- El efecto devastador que tiene el hecho de la subsunción capitalista sobre la vida humana, y sobre la figura actual de la naturaleza que la alberga, es evidente: la meta alcanzada una y otra vez por el proceso de reproducción de la riqueza en su modo capitalista es genocida y suicida al mismo tiempo. Consiste, primero, en el “perfeccionamiento” del proceso de explotación del ser humano como fuerza de trabajo, el mismo que implica una condena de poblaciones enteras a la muerte en vida de la marginalidad (cuando no a la muerte sin más) a fin de abatir el “precio del trabajo” a escala global, y, segundo, en el “perfeccionamiento” de la explotación irracional o contraproducente de la naturaleza actual (tratada como un simple reservorio de ciertas materias y ciertas energías), que insiste en destruir el equilibrio propio de ella, si tal destrucción sirve a los intereses —en verdad siempre coyunturales— de la acumulación capitalista.

LA HUMANIDAD MÁS ALLÁ DEL CAPITAL

Daniel Bensaïd⁴⁷³

La Humanidad más allá del Capital": el tema propuesto sin signos de interrogación por los organizadores de este III Congreso *Marx Internacional* para esta sesión de clausura implica tres preconceptos optimistas: primero, que ya existe una Humanidad singular y mayúscula; segundo, que habrá una más allá del Capital; tercero, que este más allá no será también un más allá de la humanidad, contrariamente a lo que las tendencias a la autodestrucción de la especie pueden hacer temer.

Estos pre-conceptos están puestas a prueba por el malestar creciente con la mundialización y la barbarie del mundo, de lo que los atentados del 11 de septiembre y la guerra ilimitada al terrorismo decretada por G.W. Bush en su discurso del 20 de septiembre constituyen el último desarrollo.

Mediática y simbólicamente, el ataque suicida contra el Pentágono y el World Trade Center aparece como el "día D" del nuevo siglo, un acontecimiento puro que desafía toda interpretación. Ahora bien, el acontecimiento absoluto no existe más que en la teología, bajo la forma del milagro.

En la historia y en la política, "los acontecimientos no son nunca absolutos". Así, escribía Balzac en *César Biotteau*,

"los accidentes que pueden superar las cabezas fuertes, pasan a ser irremediables catástrofes para los pequeños espíritus."

Si las bombas voladoras que chocaron contra las Torres Gemelas vinieron del cielo, ello no significa que surgieran de la nada. Desde el fin de la "guerra fría", el mundo, contrariamente a las promesas de Georges Bush senior, sólo ha conocido una larga década de guerras calientes, del Golfo a Afganistán, pasando por los Balcanes y por el África de los grandes lagos. Desde el 2 de agosto de 1990, antes de la crisis de Kuwait, los dirigentes estadounidenses intentaban sacar las consecuencias de la nueva situación anunciando en Aspen una

⁴⁷³ danielbensaid.org

reorientación de su dispositivo estratégico: el control aéreo se volvía prioritario con relación a la marina ; la prioridad pasaba de la carrera atómica con el campo denominado “socialista” a las fuerzas de despliegue rápido y a las misiones de mantenimiento del orden en las turbulencias del Sur.

Esta mundialización armada es el reverso lógico de la privatización generalizada del mundo impuesta por la contra-reforma liberal. No se trata solamente de la privatización de las empresas o incluso de los servicios, sino, más ampliamente, de la privatización de la información, del derecho (con el avance del poder en la relación contractual en detrimento de la ley), del espacio urbano, del agua, del aire, de lo viviente. Su secuela es una desintegración social que toma formas diferentes en los países ricos y en los Estados frágiles resultantes de la descolonización. También ha tenido como consecuencia una atrofia del espacio público y una anemia inquietante de la vida democrática : se invoca tanto el término de ciudadanía que su contenido se vuelve imperceptible. El retroceso del Estado social tiene entonces como contrapartida la potenciación del Estado penal y de seguridad, del que las medidas liberticidas adoptadas desde el 11 de septiembre en los Estados Unidos y Europa constituyen una prolongación.

La demencia del fetiche

En este principio de siglo tenebroso, no sólo las vacas pueden volverse locas. El sentimiento de sinrazón que se apodera de la época abreva en los delirios del propio Capital. Enfrentado a la recesión americana de 1857, Marx había sentido soplar este viento de locura nacido de las tendencias esquizoides del capital:

“El propio dinero, en su máxima fijeza, es de nuevo mercancía, y en cuanto tal sólo se diferencia de las demás porque expresa *más perfectamente* el valor de cambio; pero precisamente por eso, como moneda pierde su *valor de cambio* en cuanto determinación inmanente y se convierte en mero valor de uso, aunque también en valor de uso para la fijación de precios, etc., de las mercancías. Las determinaciones aún coinciden directamente, pero, a la par, divergen. Cuando una y otra se relacionan entre sí de manera autónoma, positiva, como en el caso de la mercancía que se vuelve objeto del consumo, ésta

deja de ser un momento del proceso económico; si la relación es negativa, como en el dinero, se llega a la incoherencia; a la incoherencia, ciertamente, en cuanto momento de la economía y determinante de la vida práctica de los pueblos.⁴⁷⁴

Esta incoherencia o locura que determina más que nunca la vida del pueblo se arraiga en el divorcio entre el valor de uso y el valor de cambio, entre trabajo concreto y trabajo abstracto, entre producción y reproducción, entre mayor socialización del trabajo y privatización de la propiedad. El “accionariado asalariado” reproduce este desdoblamiento generalizado: ¿el trabajador deberá actuar como accionista hasta el punto de despedirse a sí mismo como asalariado, para satisfacerse como hombre egoísta privado?

La doble vida de la mercancía, como la del hombre moderno, lleva entonces en sí misma el riesgo permanente de la escisión:

“Esta doble y distinta existencia debe pasar a ser *diferencia*, y la diferencia debe pasar a ser *oposición* y *contradicción*. La propia contradicción entre la naturaleza particular de la mercancía en tanto que producto y su naturaleza universal como valor de cambio”.⁴⁷⁵

En cuanto la producción y la circulación, la compra y la venta, adquirieron las formas de existencia

“indiferente la una respecto a la otra, existen desconectadas en el tiempo y en el espacio, son formas y fases del proceso independientes, separables y separadas entre sí [...] la posibilidad de que las dos fases que se complementan entre sí sustancialmente se desgarran y se disocian.”

Y la crisis saca a plena luz ese malestar identitario. Manifiesta

“la imposición violenta de la unidad entre las fases que forman el proceso de producción y que se han disociado y sustantivado la una frente a la otra”⁴⁷⁶

⁴⁷⁴ Karl Marx, *Grundrisse*, Bs. As., Siglo XXI, 1971, volumen I, p. 209.

⁴⁷⁵ Karl Marx, *Ibid.*, volumen I, p. 72.

⁴⁷⁶ Karl Marx, *Teorías sobre la plusvalía*, Bs. As., Ed. Brumario, 1974, tomo 2, pp. 35, 36.

La unidad es restablecida, así, por la violencia. Es éste el secreto de las “violencias estructurales” que devastan al mejor de los mundos comercial, de las que las violencias armadas son expresión extrema y espectacular.

Inscrita en esta perspectiva, la crisis actual no es solamente una crisis económica del ciclo industrial, es una crisis “política y moral” (habría dicho Renan), una crisis de civilización inherente a las contradicciones de la ley de valor. Como Marx lo había previsto, la reducción de todo e incluso de la misma relación social a los tiempos del trabajo abstracto, pasó a ser, cada vez más, la medida miserable e irracional de una mayor socialización del trabajo y de la incorporación de una parte creciente de trabajo intelectual en el proceso de trabajo. Esta crisis se traduce también en los fenómenos de exclusión y desempleo masivos, por la incapacidad del mercado para organizarse en la larga duración de las relaciones de la especie humana con sus condiciones naturales de reproducción.

Esta miserable medida social se combina con el desajuste de los espacios y ritmos de la política, bajo el efecto de la mundialización mercantil, de la reproducción ampliada del Capital y la aceleración endiablada de sus rotaciones. El tiempo de la democracia es desbordado también por los tiempos cortos de la urgencia y el arbitraje instantáneo de los mercados, así como también por los tiempos largos de la ecología. Los espacios económicos, políticos, jurídicos ecológicos son discordantes. Las costuras del Estado-nación se desgarran, las soberanías territoriales se desfondan. El propio derecho interno cede bajo la presión de un derecho externo dudoso, sin que aparezcan las nuevas escalas de la soberanía popular y los nuevos procedimientos de decisión democrática.

En este peligroso pasaje entre el “ya-no-más” y el “todavía-no”, la injusticia prospera. La economía mundializada, lejos de conseguir una homogeneización del planeta, más que nunca es regida por la ley del desarrollo desigual y mal combinado. Las dominaciones imperialistas, que algunos pretendían solubles en el espacio comunicacional y en la universalidad de los derechos humanos, son más despiadados y más brutales que nunca. El doble movimiento, de extrema concentración de los medios militares y de diseminación de las violencias no estatales, desemboca en una situación de guerra crónica, abierta o larvada, de guerra civil de contornos inciertos, de la que los “cosmo-piratas” anunciados por Carl Schmitt son a la vez vector y síntoma.

Globalización de las resistencias

Después de las manifestaciones de Génova, cuando todavía no se empezaba a criminalizar al movimiento de resistencia a la mundialización capitalista como lo habría querido Berlusconi, la retórica liberal se dedicó a descalificarlo, ironizando sobre estos nuevos militantes pasados de moda que se opondrían a un mundo sin frontera y querrían dar marcha atrás a la rueda de la historia. Así se hizo habitual que los medios de comunicación designaran a los manifestantes como “antimundialistas”, o incluso como “soberanistas”. Nosotros no nos reconocemos en ningunos de esos dos epítetos.

Si se entiende por “soberanismo” una crispación nacionalista sobre los Estados y las fronteras, no tenemos nada que ver con él. Basta recordar que la gran mayoría de los manifestantes de Praga, Génova o Niza estaban en la primera línea de apoyo a las personas sin papeles contra las leyes discriminatorias y el acoso policial. En cambio, el “soberanismo” de los poderosos es aceptable cuando se trata de dictar la ley al comercio mundial, de rechazar la ratificación de los acuerdos de Kyoto, de hacer crujir la puerta de Durban. Las crónicas ya no hablan entonces de “soberanismo” sino, púdicamente, de unilateralismo.

En cuanto a la mundialización, no nos oponemos a todo tipo de mundialización, sino a la mundialización realmente existente, comercial, financiera, capitalista, de los paraísos fiscales, del endeudamiento del tercer mundo, de los planes de ajuste dictados por el FMI (que condujeron Argentina a la ruina), de la privatización de los servicios o del GATT (Acuerdo multilateral de inversión). Se trata en realidad de una lucha entre dos mundializaciones contrarias: su mundialización y la nuestra. Es en efecto sorprendente constatar que los campesinos, a menudo presentados como espontáneamente corporativistas y limitados en el horizonte de su pueblo, están hoy, a través de una organización internacional como Vía Campesina, al frente del renacimiento internacionalista. Más en general, así como la mundialización de la época victoriana contribuyó al nacimiento de la Primera Internacional, las cumbres alternativas de Porto Alegre, de Génova, de Seattle, lejos de expresar un repliegue sobre las fronteras nacionales, tejen vínculos planetarios entre los movimientos sociales y las nuevas izquierdas radicales.

Con la extensión planetaria del ámbito de lucha, una nueva etapa comienza. Una gran transformación se dibuja, donde las formas del dominio del Capital cambian sin borrarse. Las caras posibles de la humanidad futura se resumen ya no solamente a una posición de dominio frente a las condiciones naturales de reproducción, sino en el establecimiento sistémico de las relaciones sociales complejas, donde el concepto de metabolismo utilizado por Marx toma todo su sentido. La mayor socialización del conocimiento y la incorporación masiva del trabajo intelectual a la producción exigen una metamorfosis del trabajo y una revolución radical de la medida social que permita evaluar las riquezas, organizar los intercambios, determinar y cubrir las necesidades. Las biotecnologías y la genética permiten por primera vez determinar, no solamente el mundo en el cual deseamos vivir, sino la humanidad que queremos pasar a ser. Tal elección es demasiado importante como para ser delegada al arbitraje ciego de los mercados y a la selva de los intereses privados.

El más allá del Capital es completamente pensable. No cae del cielo de la arbitrariedad utópica, sino que se deja entrever en las contradicciones lógicas del propio Capital. ¿Pero este más allá es aún posible según la categoría clásica del “Progreso”? El siglo oscuro sobre el cual volvemos la página ya puso de relieve la temible dialéctica del progreso y la catástrofe, de la civilización y la barbarie, tan bien percibida ya por Flaubert en *Salammbô*, y muy bien expuesta por Michaël Löwy en su comentario de las tesis de Benjamin sobre el concepto de historia.⁴⁷⁷

No somos nostálgicos del sílex y la lámpara de aceite. No cuestionamos, por supuesto, el potencial emancipador de las ciencias y técnicas. Lo que tememos y combatimos es, muy precisamente, las bodas crueles de la técnica y el mercado, de la OGM y de Novartis, de la República positivista y del Medef.⁴⁷⁸

⁴⁷⁷ Michaël Löwy, *Aviso de incendio*, México, FCE, 2007.

⁴⁷⁸ Ejemplificada en agosto de 2001 por una increíble tribuna firmada por Dominique Lecourt, intelectual orgánico de la República positivista y por François Ewald, intelectual orgánico del Medef.

Decidir lo indecible

Nos corresponde decidir no solamente si habrá una humanidad más allá del Capital, y más concretamente si el proceso histórico de humanización puede conseguir que la humanidad como especie cultural se una a la humanidad como especie biológica, sino también lo que deseamos pasar a ser. Esta decisión no está incluida en el capricho o en un golpe de fuerza decisionista. Está históricamente determinada y condicionada. Se trata, efectivamente, de una decisión política.

Ahora bien, como lo había previsto Hannah Arendt, estamos en el momento en que la política corre el riesgo de desaparecer completamente del mundo, laminada entre los automatismos mercantiles y los consuelos de un moralismo compasivo. Es este riesgo el que deberemos con urgencia conjurar. De ahora en adelante, después de las derrotas y las desilusiones de un siglo ensombrecido, se plantean dos grandes cuestiones.

La primera es saber si existe una lógica oponible a la lógica catastrófica de los mercados. Ya que, antes de soñar sus formas líricas e institucionales, la revolución es en primer lugar asunto de contenido: de cambio de lógica social. ¡Cambiar el mundo! Estamos siempre en eso. Algunos piensan que la bancarrota de los regímenes burocráticos nos dejó huérfanos de un modelo. Se nos quitó más bien un anti-modelo y, enriquecidos de esas experiencias desastrosas, hay la posibilidad inestimable de reiniciar e inventar. No imaginándose otras ciudades perfectas con sus departamentos testimoniales y llave en mano, sino partiendo de la lógica de la cosa: de la lógica del Capital, de sus contratiempos íntimos, de eso que es en sí mismo su propia barrera.

“¡El mundo no es una mercancía! ¡El mundo no debe venderse!” Estos gritos proclamados en Seattle, en Porto Alegre, o en Génova, dieron la vuelta al mundo. Es una buena salida. Por medio de la negación, como siempre. ¿Pero qué quiere decir exactamente que el mundo no es una mercancía?; ¿que la tierra, el agua, el aire no son mercancías? ¿Ni la salud entonces, ni la educación, ni la vivienda? ¿Ni lo vivo, ni el conocimiento social? Se ve que la excepción al despotismo comercial no se refiere sólo a los bienes culturales. Es toda la concepción de las necesidades, del individuo y del vínculo social, lo que se cuestiona.

Si no queremos que el mundo sea una mercancía, será necesario pasar a la negación de la negación, y decir lo que deseamos que sea. No en detalle, no regulando el lugar de sus protagonistas en la marcha de la emancipación. Pero sí desarrollando, en la lógica de la lucha, una pedagogía del bien público, que opone las necesidades sociales al interés privado, la apropiación social a la confiscación social, el *derecho de los desamparados* del que hablaba Hegel al derecho del beneficio.

La segunda gran cuestión es la de la escala política del mundo, de la disposición de los espacios y tiempo en que puede ejercerse un control democrático sobre los procesos de producción y reproducción social. Aunque se exagera a veces la impotencia a que serían reducidos los Estados-nacionales (el derecho internacional permanece para lo esencial del orden de los tratados interestatales y son los gobiernos los que se sientan en el Consejo de la Unión Europea), no obstante la constelación conceptual de la política moderna (soberanías, pueblo, naciones, fronteras) se esfuma y declina. Esta crisis implica una tendencia inquietante a la etnización y a la confesionalización de la política. El hecho es que la nación ciudadana no se deshace en favor de las solidaridades de clase y los vínculos internacionalistas, sino que la mayor parte del tiempo lo hace con regresiones genealógicas hacia una legitimidad de los orígenes, o de nuevas construcciones imperiales.

La nueva retórica de la guerra sin fin responde a este desterritorialización-reterritorialización de los conflictos. En la guerra sin fin supuesto, según G. Bush y sus aliados, se administra al mundo una justicia ilimitada, el derecho se disuelve en la moral, el enemigo es miniaturizado, bestializado, reducido al rango de insecto y de daño colateral. En esta situación de guerra permanente, no hay ya ni objetivo de guerra definible, ni de proporción razonada entre el fin y los medios. Si como lo decía Hegel el arma es la esencia de los combatientes, ¿de qué combatientes es esencia la “segadora de margaritas” o la bomba de neutrones? ¿Y de qué mundo futuro son heraldos los ciber-guerreros? Estas cuestiones imponen poner signos de interrogación, e incluso varias, a la idea de una humanidad después del Capital: la barbarie, desgraciadamente, está muy avanzada.

Una última palabra frente a “este malestar interno a todo lo que existe”.⁴⁷⁹ Menos que nunca el pensamiento puede renunciar a ir más allá del comentario contemplativo del desorden realmente existente. Más que nunca, es importante volver a entablar el vínculo entre la teoría y la práctica. Podemos alegrarnos del derrumbamiento de las ortodoxias del Estado y del partido, de la aparición de lo que André Tosel llama “los miles de marxismos”. Podemos aprovechar plenamente de este momento de libertad heterodoxa. Pero a condición de no detenernos allí. De no permanecer en una agradable coexistencia académica y pacífica entre estos marxismos. De aprovechar para preparar las nuevas armas de la crítica.

⁴⁷⁹ Carta de Marx del 31 de julio de 1865

EL SENTIDO COMÚN MERCANTIL CAPITALISTA Y SUS FETICHISMOS

Jorge Veraza Urtuzuástegui⁴⁸⁰

*

Para esbozar la estructura y la dinámica del conjunto de relaciones sociales constitutivas de la sociedad, debemos analizar su entramado disolviéndolo en las relaciones elementales que lo conforman hasta llegar a sus elementos; de suerte que al final tendríamos, de un lado, la relación elemental de un sujeto individual con otro, pero también, de otro lado, una relación individual de un sujeto posible con el dinero, así como con las mercancías. Pues en la vida cotidiana de continuo suceden un sinnúmero de situaciones en las que nos vemos involucrados en relaciones de tal naturaleza cuya suma va conformando el entramado de relaciones complejas de la sociedad arriba aludido⁴⁸¹. En lo que sigue trataré de poner en orden dentro de lo que entendemos por la sociedad burguesa, nuestra sociedad, basada en el modo de producción capitalista, cómo está constituido el psiquismo humano. Ofreceré un esquema de la subsunción de la psique bajo el capital mediante el fetichismo de la mercancía y sus desarrollos.

⁴⁸⁰ (A 150 años de la publicación del tomo 1 de *El Capital*). Con fecha septiembre de 2016. Publicado como artículo en la Revista *Teoría y Crítica de la Psicología*, n°9 (2017), pp.1-15. <http://teocripsi.com/>. Este artículo corresponde en gran parte al Capítulo IV del libro de autor *Marx y la psicología social del sentido común*, ed. Itaca, (2018)

⁴⁸¹ Jean-Paul Sartre en su *Crítica de la Razón Dialéctica* comienza su argumentación por la necesidad y la praxis individual, prosigue observando las relaciones elementales de reciprocidad (la diada) en las que, luego, introduce al “tercero” para remitirse, después, al campo práctico material (escaso) en el que dichas relaciones se juegan. Su reconstrucción de la dialéctica de la sociedad pasa después por factores colectivos entre los que podríamos contar el dinero. Evidentemente, se trata aquí de una reconstrucción consecuente de los condicionamientos sucesivos que dan por resultado lo que se nos presenta diariamente de modo fenoménico como el “efecto de sociedad”, podríamos llamarlo, al interior del cual se integran nuestras vidas. Dada la básica estructura triádica de las relaciones humana, el dinero es una institución económica que puede existir y, precisamente, cumpliendo –en tanto objeto– las funciones de “tercer”, como equivalente general de los intercambios recíprocos que siempre se ofrecen elementalmente en forma diádica.

1

Para hacer la reconstrucción del psiquismo humano sometido al capital dentro de la sociedad burguesa, veamos momentáneamente la forma más desarrollada de este sometimiento, la subsunción real del consumo bajo el capital (SRC/K) (Veraza Urtuzuástegui, 2008); en la que, primero, tenemos un sometimiento fisiológico; y a partir de ese sometimiento se desarrolla un sometimiento de tipo psicológico. Sometimientos que estarían dimanando de la subsunción real del proceso de trabajo bajo el capital (SRPT/K)⁴⁸² en la medida en que ésta además de imponer la explotación de plusvalor al obrero, produce un valor de uso nocivo. Pues el valor de uso nocivo desencadena distintos mecanismos en el metabolismo biológico humano y en el social que promueven su sometimiento. De hecho, no es, como a veces se cree, que porque nos presenta un valor de uso atractivo, el capital somete al consumo humano. Más bien, somete al consumo humano *realmente* porque ofrece un valor de uso nocivo. Porque este valor de uso nocivo altera el metabolismo humano. Y según que este metabolismo tiene que compensarse para lograr el equilibrio, queda atado a las determinaciones físico-químicas de dicho valor de uso.

Plantemos el ejemplo clásico al respecto: llegas a la cantina y la botana es gratis, es gratis porque está salada y picante, y, entonces, tú disuelves la sal y el picante con lo que vas pagando: la bebida. Entonces, cuanto más botana gratis comas, más vas a consumir alcohol. Esto es, un valor de uso nocivo amplía el consumo, establece un nuevo equilibrio metabólico que se va compensando en exterioridad; es decir, no por sus propios términos químicos, sino que empieza a requerir de otras cadenas químicas para poder compensarse. De hecho, después de una semana de este ping pon de botanas y cervezas, requieres de otro consumo adicional; además de curarte la cruda, ya te enfermaste y ahora requieres de medicamentos

⁴⁸² La subsunción formal (SFPT/K) y la subsunción real del proceso de trabajo bajo el capital son *procesos* correspondientes con el plusvalor absoluto y el relativo, respectivamente, en tanto *productos* de la explotación de la clase obrera por la clase burguesa al interior del proceso de producción capitalista. Sobre la base de estos sometimientos económicos y productivos, el capital puede erigir el resto de sometimientos sociales, políticos y culturales requeridos para el establecimiento de la entera sociedad burguesa y que garantizan la explotación del plusvalor a los obreros. Los sometimientos psicológicos y psicosociales propios de dicha sociedad encuentran, por ello, su intelección al relacionarlos con la SFPT/K y la SRPT/K. Marx expone estos conceptos en el capítulo 14 del tomo I de *El Capital* (Marx, 1867). Y los tematiza ampliamente en el así llamado *Capítulo VI Inédito* (Marx, 1866).

e, incluso, de cirugía. Lo que bien miradas las cosas llega a desarrollarse hasta constituir toda otra rama de la producción capitalista. Así que comenzamos con un valor de uso nocivo y, de repente, las ramas de la producción empiezan a crecer. La tendencia de la tasa de ganancia a caer empieza a ser compensada a través de la producción de nuevos valores de uso y de nuevas necesidades correspondientes, de nuevas ramas de la producción y de nuevos sitios en donde van a ser explotados los obreros con tasas de ganancia diferentes. Véase cuan importante es la SRC/K de los individuos, y de por medio el sometimiento de sus psiques, para el funcionamiento del conjunto de la economía capitalista.

De tal manera que la SRC/K se logra básicamente no por valores de uso atractivos sino por valores de uso nocivos. Adicionalmente, a esos valores de uso nocivos los pongo atractivos y añado un nuevo sometimiento que es estético e ideológico (Haug, 1974) y, luego, puede llegar a ser psicológico. Situación ésta que se diferencia de la SRC/K; la cual tiene que ver directamente con la alteración fisiológica de nuestro organismo. Pues en ella es el proceso de vida el que queda en su núcleo alterado. No solamente la dimensión periférica de la mente, de las ideas y de los significados. Si no para que queden alterados estos, primero se altera el hígado, etc., y, luego, las emociones. Hasta impactar, incluso, la posible racionalidad del sujeto.

Pero si queremos reconstruir el modo en que la psique es sometida por la sociedad burguesa, una vez vista de pasada esta situación compleja pero que nos sale al paso a cada momento en los días que corren, salgámonos momentáneamente de esta óptica de la SRC/K, en donde tenemos un valor de uso nocivo directamente proveniente de la producción, de la SRPT/K, así como, la relación de este valor de uso nocivo con la fisiología y la psicología del ser humano. Este no es el modo en que el capital domina inicialmente o primicialmente a la conciencia. El modo en el que lo hace es un modo social, no un modo tecnológico. Y comienza por someter al sentido común; de suerte que éste no es cualquier sentido común sino uno históricamente determinado: un *sentido común mercantil capitalista*, si lo nombramos con precisión.

2

Reservorio de todos los consejos de la vida práctica cotidiana, creencias y representaciones necesarias para el curso de la misma, su ética y estética elementales y su cosmovisión, el sentido común de una sociedad se estructura –o ve formarse su arquitectura fundamental o conjunto de relaciones esenciales que lo constituyen– a partir de la forma del intercambio económico prevaleciente en dicha sociedad; pues de ella depende la unidad del conjunto social en vista de garantizar la sobrevivencia de todos. La forma *potlach* de intercambio usurario de dones será, pues, la que estructure lo que podríamos considerar como el sentido común propio de las tribus *kwakiutl* y *tinglit* del noroeste de los EU (Mauss, 1971); y variantes de este modelo, estructuran los sentidos comunes de las sociedades arcaicas o precapitalistas en general. Pero en la sociedad burguesa predomina la forma de intercambio mercantil y la *forma mercancía* se nos ofrece como la célula elemental de toda la riqueza de la sociedad burguesa, como reza y nos advierte el primer renglón del capítulo primero del Tomo I de *El Capital* (Marx, 1867, 1867) Ni más ni menos, la forma mercancía en tanto nudo de relaciones objetivamente sintetizadas que es y no cosa mera, estructura al sentido común mercantil capitalista y nos entrega la clave de la composición de todas sus oraciones, frases, representaciones y significados. De suerte que la psicología social del conjunto de integrantes de la sociedad burguesa queda marcada por el capital y ya por sus factores elementales, como son la mercancía y el dinero, abandonando, así, su silvestre naturalidad. Desde donde la psicología de cada individuo se encuentra subordinada y determinada en cuanto a sus posibilidades de elección, discurso, imaginación, emoción y percepción. Siendo la forma mercancía y culminantemente el fetichismo que le es inherente, el fetichismo de la mercancía, la encargada de conformar la conciencia históricamente determinada de todos nosotros. Así que es admirable la investigación de Serge Moscovici (1979) acerca del sentido común precisamente indagando en las representaciones sociales que lo integran, ejemplarmente en su célebre exploración de las representaciones que la gente común se hace acerca del psicoanálisis en tanto discurso científico (Moscovici, 1979). Pero desafortunadamente esta indagación del sentido común carece de norte y no alcanza a determinar el tipo de representaciones sociales que tiene entre manos: ni clasistas ni filosóficas o religiosas

sino de sentido común, precisamente, por estar estructuradas a partir de la forma mercancía y predominar esta forma en su composición. Mientras que es la forma ganancia la que predomina en las representaciones sociales clasistas de la burguesía o la forma salario la que predomina en las representaciones sociales de la clase obrera en tanto su conciencia está sometida a las significaciones espontaneas que brotan del modo de producción burgués (capítulo 17, “La transformación del valor de la fuerza de trabajo en salario”, de Marx, 1867), etc. Y ello aunque todas estas representaciones sociales –aunque no sean de sentido común sino clasistas– no puedan sino estar básicamente estructuradas por la forma mercancía, pues pertenecientes a la cultura de la sociedad burguesa.

Siguiendo la estructura lógica del Tomo I de *El Capital* señalemos que es muy importante estudiarlo, también para los psicólogos, porque esa estructura lógica es así mismo la arquitectura de cómo esta construido el domino del capital en la realidad. En esta tesis recién formulada no sólo hay un juego teórico-lógico sino que sugiere que *El Capital* de Marx es una refiguración del sometimiento real; por donde realmente en la sociedad, en los individuos, en los agentes sociales, la psique humana queda sometida al capital, primero, en la circulación de mercancías, como dijimos. Toda vez que Marx inicia su exposición por este ámbito de la economía capitalista. El evento mercancía-dinero (M-D) es, pues, el primer factor de sometimiento de la psique humana en la actual sociedad. La cual ve redondeado su sometimiento consecuentemente, primero, por el fetichismo de la mercancía (parágrafo 4^{to}. de Marx, 1867). Fetichismo que funciona a nivel de la circulación entre propietarios privados; y que ya involucra la envidia, la ambición, el egoísmo, una serie de trasformaciones en la perspectiva experiencial que dependen todas de la propiedad privada; pues vista dinámicamente la propiedad privada, es decir, vista socialmente la propiedad privada, es mercancías que circulan y dinero que las compra. En fin, es la propiedad privada dinamizada lo que somete a la psique humana en primer lugar; y la somete como fetichismo de la mercancía. En la sociedad burguesa tiene lugar, primero, un sometimiento psicosocial de la mente humana y no directamente un sometimiento sexual, como postula Freud (1905) ni un sometimiento fisiológico como lo revela la SRC/K arriba aludida. Es un sometimiento psicosocial en donde las dimensiones sexuales están en segundo plano, están involucradas pero de modo latente.

Después del fetichismo de la mercancía y el dinero (capítulo 2, “El Proceso de Intercambio”, en Marx, 1867), tenemos en *El Capital*, precisamente, el fetichismo del capital (capítulo 13, “*Maquinaria y Gran Industria*”, en Marx, 1867), válido tanto para el obrero como, sobre todo, para el capitalista, quien le atribuye a la máquina la capacidad de producir plusvalor. La máquina es la que produce toda la riqueza y no el obrero, afirma el patrón sin recato. Y es que se encuentra prisionero del fetichismo del capital.

Luego tenemos el fetichismo propio de la fuerza de trabajo, el salario (capítulo 17, “*La transformación del valor de la fuerza de trabajo en salario*”, en Marx, 1867). Con la forma transfigurada salario se nos ofrece una visión o representación según la cual el precio del trabajo es lo que está pagando directamente el capitalista y no la fuerza de trabajo⁴⁸³; por lo que, entonces, se confunde el hecho de dónde está brotando el plusvalor. Y en verdad, no sólo este del salario, sino todos los sometimientos psicosociales que ocurren bajo el capitalismo apuntan a obnubilar la explotación del plusvalor.

En efecto, el hecho de que las relaciones específicamente humanas se trastocan en la mente de los agentes sociales como si fueran relaciones entre cosas –cual es el efecto del fetichismo de la mercancía– no es sino la premisa mercantil-psicosocial, mediante la cual podemos obnubilar el hecho del plusvalor. Pues si le atribuimos a la cosa máquina la capacidad de producir plusvalor, se la quitamos al sujeto. Es así como el fetichismo de la mercancía, aunque éste no fuera capitalista directamente, es la premisa para que ocurra el sometimiento respecto del evento fundamental: ocultar el plusvalor, ocultar de dónde brota el plusvalor. Y para esto entonces, la mente humana debe quedar mercantificada, debe responder a la estructura

⁴⁸³ La diferencia entre trabajo y fuerza de trabajo es sutil pero decisiva para la explicación de cómo ocurre la explotación del plusvalor al obrero. La fuerza de trabajo es la capacidad para trabajar; y es esta capacidad la que el obrero vende al capitalista por un salario. Mientras que el trabajo es el despliegue de esa capacidad que el obrero ya le ha vendido al capitalista; por eso no le puede vender su trabajo, porque ya le pertenece a este. Sino que se ve obligado a desplegar su trabajo hasta agotar aquello que le ha vendido al capitalista: la capacidad para trabajar, su fuerza de trabajo. De tal manera que al término de la jornada laboral el obrero ha plasmado tanto valor como el equivalente al salario que el capitalista habrá de entregarle y, además, una cantidad adicional de valor, un plus de valor o plusvalor, que el capitalista se embolsa gratuitamente sobre la base de haber entregado un salario equivalente al valor de la fuerza de trabajo. En diversos lugares, tanto Marx como Engels, han explicado esta situación de explotación que constituye el núcleo a partir del cual se levanta toda la economía capitalista y la sociedad burguesa en su conjunto (capítulo V, parágrafo 2, de Marx, 1867, y Engels, Prólogo al folleto de Marx titulado: “*Trabajo Asalariado y Capital*”).

de la mercancía en sus antinomias, en sus contradicciones internas, en su cosificación y sus en neutralizaciones. Neutralizaciones expuestas por Marx en las célebres "Formas del Valor" (capítulo 1, parágrafo 3^o., "*La forma de valor o el valor de cambio*", en Marx, 1867), según una peculiar reciprocidad cruzada, equívoca. Y como los seres humanos dentro del capitalismo estamos mercantificados, nuestra reciprocidad está trastocada al modo en que ocurre la representación de las formas del valor en el parágrafo 3^o del capítulo primero de *El Capital*.

3

En fin, tenemos formas trasfiguradas ulteriores, como la ganancia (capítulo 1, "Precio de costo y ganancia", de Marx, 1894) y como el interés (sección 5^{ta}., "Escisión de la ganancia en interés y ganancia empresarial", en Marx, 1894); forma esta última de la que Marx dice que es "el fetiche automático", "la mistificación del capital en su forma más estridente", la "forma más enajenada y fetiche" y en la que se encuentra completamente "consumada la idea del fetiche capitalista" (capítulo 24, "Enajenación de la relación de capital bajo la forma del capital que devenga interés", en Marx, 1894). O también tenemos la ganancia comercial (capítulo 17, "La ganancia comercial", de Marx, 1894), y la renta del suelo (sección 6^{ta}., "Transformación de la plusganancia en renta de la Tierra", en Marx, 1894). O tenemos directamente la que Marx llama irónicamente "La fórmula trinitaria" –ya en el capítulo 48, "*La Fórmula Trinitaria*", del Tomo III de *El Capital* (Marx, 1894)–, según la cual el salario, la ganancia y la renta del suelo, son vistas por los agentes sociales trastocadamente, como si todos estos rubros fueran rentas, es decir, como derivaciones o frutos naturales de ciertas propiedades. De suerte que si yo soy propietario de la cosa fuerza de trabajo, recibo una renta por esta posesión natural; y como tengo una tierra recibo frutos que da la propia tierra, etc. En eso consiste mi renta; y como el capitalista tiene una propiedad privada sobre una fábrica y unos medios de producción, de esos mismos medios brota una renta naturalmente. Esta visión emanacionista, esta visión de que de la propia cosa brota la riqueza es consistente con y deriva del fetichismo de la mercancía. (Darle a la cosa papel de sujeto, de fetiche que funciona como sujeto, es decir, que es creativo y hace hechos. O sea, el objeto con forma de falo me da el poder fálico, me confiere poder; según yo creo que del objeto hay una emanación

que me es propicia.) Esta perspectiva emanacionista, digo: de la propia tierra surgen los frutos y se convierte inmediatamente en dinero, de la propia máquina brotan la riqueza y así es como me enriquezco. De mi propia fuerza de trabajo (nótese que yo mismo me desdoble, hay una esquizofrenia, yo mismo me desdoble y veo que de mí) brota esto continuamente y así me mantengo y mantengo a mi familia, etc.

Y es muy importante que así tenga lugar la representación de los hechos, porque si yo mismo me desdoble y me duele ese desdoblamiento, entonces yo le echo la culpa de ese sufrimiento a mi familia, no al capitalista. De mi brota y yo estoy trabajando, esta idea implica que nunca veo el hecho de la explotación, sólo veo la chinga, y que es por ellos, por mi familia, que me estoy sacrificando. Véase cómo es muy interesante esta visión emanacionista de la psique social que está arraigada en el fetichismo de la mercancía y que en todas las clases sociales se repite en sus distintas rentas y en versiones correspondientes a su condición clasista.

Ahora tenemos ya descrita una serie de fetichismos, entre los que debemos añadir el fetichismo del Estado –en el cual confluye la lucha de clases⁴⁸⁴ como una neutralización de tipo paternalista, etc., de dichas luchas. En síntesis, aquí –al término de los tres tomos de *El Capital*– tenemos todos los fetichismo que derivan del de la mercancía y que son formas psicosociales del sometimiento de la mente humana en el contexto de una sociedad en la que domina la propiedad privada para ocultar el hecho de la explotación y el hecho de que somos sujetos productores vivientes, etc. Y, más bien, se presenta la fuerza de la tierra, la fuerza de las cosas, la fuerza de las máquinas con capacidad creativa.

Según lo dicho, primero hay un evento psicosocial de sometimiento de la mente que ocurre a nivel de la circulación de mercancías y dinero (capítulo 3, “El dinero, o la circulación de mercancías”, de Marx, 1867), a nivel de la circulación de capital (Marx, 1885), a nivel de la competencia entre capitalistas (sección segunda “*La transformación de la ganancia en ganancia media*”, de Marx, 1894) o en la lucha de clases (capítulo 52, “*Las clases*”, de Marx, 1894), hasta llegar al

⁴⁸⁴“Las Clases” es el título del último capítulo de *El Capital*; el cual quedó inconcluso y cuya culminación sería la exposición del Estado –en tanto forma política del capital social– y de su correspondiente fetichismo. En otras obras Marx versó sobre el tema; por ejemplo, en *La lucha de clases en Francia* así como en *El 18 brumario de Luis Bonaparte* etc.

Estado. Son formas de interacción muy complejas y que siempre ocurren a nivel económico, social y político. Toda esta perspectiva es la perspectiva productivista del capital, es la arquitectura del capitalismo, frente a la que hay que suponer, de otro lado, personas que son los compradores y vendedores. Pero ¿porque tal o cual persona compró o vendió ese objeto? pues porque se lo iba a comer en su casa, se lo iba a poner de gorro, lo iba a manejar como automóvil, iba a compartirlo con su familia. He aquí el hecho familiar como algo exterior a la situación de circulación de dinero y capital. Es decir, hay que suponer del otro lado de la circulación de capital, el territorio de las fuerzas productivas procreativas (FPP); hay que suponerlo del otro lado de todo este territorio que Marx nos expone en los tres tomos de *El Capital*. Toda vez que él está hablando del capital; y lo otro no interesa de momento, es el proceso de vida del capital lo que Marx estudia.

4

En efecto, es usual escuchar acerca de las fuerzas productivas, comúnmente asumidas en su dimensión técnica o como fuerzas productivas técnicas; pero existen, también, fuerzas productivas de la humanidad que no son técnicas ni sirven para la transformación directa de objetos en vista de satisfacer las necesidades de los sujetos humanos, mayormente ubicadas en el ámbito del proceso de producción económica; sino que se encaminan a la transformación directa de los sujetos, a su formación social, ética, política y cultural y, aún, a su procreación (de ahí su nombre) o renovada producción o generación. Las fuerzas productivas técnicas las exalta el modo de producción burgués por ser productivista y obsesionarse con la explotación de plusvalor que tiene lugar en el ámbito del proceso de producción económica; de ahí el soslayamiento constante de las fuerzas productivas convivenciales, procreativas y reproductivas (prólogo de Engels, 1884) en la actual sociedad, incluso entre investigadores sociales. Evidentemente la psicología y la psicología social en particular, se ubican en el vasto territorio de las fuerzas productivas procreativas.⁴⁸⁵

⁴⁸⁵ Presenté el concepto de *fuerzas productivas procreativas* en un ensayo de 1984: "El Materialismo Histórico en *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*", actualmente contenido en el libro: *Karl Marx y la técnica desde la perspectiva de la vida. Para una teoría marxista de las fuerzas productivas* (Veraza Urtuzuástegui, 2012).

Claude Meillasoux (1980), en su por lo demás excelente libro, *Mujeres, graneros y capitales* hace una crítica a Marx que está desencaminada, pues dice que los esquemas de reproducción en *El Capital* de Marx, en el Tomo II “El proceso de circulación del capital”, tienen un problema: muestran cómo se reproduce el capital y los obreros en el consumo pero Marx no presenta los esquemas de reproducción de la clase obrera; sino sólo la reproducción del capital. Y hay que contestarle a Meillasoux simplemente que el título del libro en cuestión es *El Capital*, no es *El obrero*. Y entonces queda fuera de la exposición la reproducción de los obreros. “Háganle como puedan”, diría el capitalista hipócritamente; porque, claro, ese háganle como puedan, luego se convierte en sometimiento real, en marginalidad, se convierte en migraciones, se convierte en represión policiaca. Así que no es como quieran o como puedan, sino que: ¡ahí les voy a caer encima! En todo caso, a las que alude Meillasoux, son otras determinaciones que no dependen de la acumulación directa del capital; sino que son determinaciones sociales, políticas, estatales, etc. Y tendrían cabida en otro libro distinto.

Prevalece para nosotros el hecho de que en psicología tenemos que ver que la dominación primera es la que proviene del hecho circulatorio: circulación de mercancías y circulación de capital; misma que pasa por la producción (sección segunda, “La rotación de capital”, de Marx, 1885); y que luego se determina más concretamente como competencia, como lucha de clases, etc., en donde están en juego –conformando al sentido común de la sociedad burguesa– todos los antedichos fetichismos. Pero del otro lado está la formación directa de los sujetos en sus familias, que involucra una determinación sexual, una psicología que tiene que ver con la sexualidad de las gentes; y en la que Freud mucho abundó. Así las cosas, tenemos que ver cómo es que este lugar familiar queda determinado por el otro ámbito, el ámbito circulatorio mercantil-dinerario; en el que suceden y quedan sometidos los diversos mensajes sociales de los que depende regularmente la sobrevivencia de los individuos y de la sociedad. Es decir, que la circulación de mercancías y de capital conlleva una circulación y producción semiótica correspondiente. Así que, tenemos que observar cómo es que regresa el propietario privado padre de familia con una canasta de bienes para su familia pero ya determinada su conciencia por la circulación y por los fetichismos aludidos, y por lo que es mío y

tuyo, por lo que es del capitalista y de lo que dicho propietario privado en funciones de padre carece. Y entonces con qué actitud entrega esta canasta de bienes y la comparte. De suerte que se suscita el quien manda soy yo, y el ¿qué porqué mando? porque pongo la lana. Y pongo la lana, porque me enajenaron la fuerza de trabajo etc.

Este hombre ya no ve claramente quien es el enemigo principal y quien, en todo caso, es el enemigo secundario o el amigo posible; ya perdió noción. En medio del juego interactivo circulatorio y semiótico ya perdió. Y esto mismo va a quedar grabado en la relación entre estos dos personajes que son los papas de los niños. Niños que quedan inmersos y habrán de ser formados en familia con una represión sexual peculiar. Toda vez que el hecho procreativo sigue vigente en la sociedad burguesa, las FPP quedan formadas de acuerdo a esta represión sexual que va a ser instaurada de cierto modo en referencia al capital, al dinero, etc., y a los distintos fetichismos a los que aludí anteriormente. Transfiguraciones que papá y mamá, como propietarios privados, proyectan sobre sus infantes. Al respecto la investigación decisiva la ofrecen Sigmund Freud y, sobre todo, Wilhelm Reich⁴⁸⁶, en *La psicología de masas del fascismo*. Me refiero a la *segunda determinación del sometimiento del capital, la psicosexual* no la que ocurre con elementos no directamente sexuales, aunque algunos elementos sexuales se jueguen en la competencia y entre las mercancías que se compran y venden.

5

Primero, hay un sometimiento psicosocial de la mente humana, que ya recorrimos y que sigue la estructura de El capital. Luego, hay otro, implicado que es segundo dentro de la estructura de dominación del capital. Se trata de la génesis de un niño, y de cómo se va volviendo neurótico, por ejemplo. Respecto de la cual, Freud primero se fijaría en sus padres, no se fija en el dinero, no lo ve. Lo verá hasta que aparezca en los sueños del niño y aparezca como significante-amo, si usamos la terminología de Lacan. Lo verá hasta ese momento; pero ocurre que el sometimiento de la mente de la sociedad y del individuo no se opera en este orden, sino, primero, en términos psicosociales mercantil dinerarios. Y son los padres los que ya bien cargados, ya

⁴⁸⁶ Véase el artículo del autor “*Significación científica y política de Wilhelm Reich*”

bien determinados por las interacciones mercantiles, recaen sobre el infante y lo van formando de acuerdo a esta determinación psicosocial, eso sí, siempre traducida a términos sexuales y emocionales, de principio del placer y de torcimiento del mismo, etc.

Es Wilhelm Reich (1933) quien investigó mayormente el ámbito de la represión sexual dentro de la familia hasta producir fascismo, hasta producir una psicología de masas; no de cualquier masa, sino de unas masas vueltas fascistas; sometidas desde su sexualidad y previos todos los fetichismos y transfiguraciones aludidos (que desafortunadamente Reich no tematiza), incluidos ambiciones y egoísmos. Unas masas que ya no se comportan como masas que quieren liberarse sino que votan por el amo, ósea al revés. En acuerdo a un torcimiento de Eros sorprendente.

En tercer lugar, después de esta determinación psicosocial de la mente humana, que parte del fetichismo de la mercancía y que llega hasta el fetichismo del Estado, y que, en segundo lugar, ocurre como una formación de nuevos sujetos que para constituirlos en esta barbarie mercantilizada, se lo hace mediante el torcimiento de su sexualidad y de su principio de placer; y por ahí, de su identidad, de su yo. En tercer lugar, digo, llegan los valores de uso nocivos que dimanan de la producción y son consumidos, destruyen la fisiología y destruyen –ahora de vuelta– el psiquismo humano en un sentido tanático, en un sentido de famelización de los sujetos y erotización de las cosas. Sujetos vistos como objetos que satisfacen el hambre y objetos vistos como sujetos que producen goces eróticos, como los que los sujetos se procuran entre sí. Aclaremos el punto.

6

El fetichismo de la mercancía se presenta como una cosificación de las relaciones sociales y una simultánea personificación de las relaciones cósmicas. Es decir, en la vida cotidiana y, sobre todo, en las interacciones del intercambio mercantil, los agentes sociales, hombres y mujeres de todas las edades, perciben las relaciones entre sus cosas mercancías como relaciones sociales, como un entrar en contacto social y, así, como si se tratara de una relación entre personas; mientras perciben, simultáneamente, su relación como personas, como intercambiantes –por ejemplo como comprador y vendedor– como si se

tratará de una relación entre cosas, pues ellos mismos son propietarios privados que se excluyen recíprocamente así que vinieron al mercado a intercambiar cosas, no a establecer un vínculo personal, esto es, social. Este doble espejismo psicológico constituye al fetichismo de la mercancía. Pero sobre la base del desarrollo de la SRC/K, surge en la sociedad burguesa mundializada actual un fetichismo de las relaciones sociales el más desarrollado posible y que he denominado *fetichismo cósmico*. El cual consiste no en la cosificación de las relaciones sociales sino en la famelización de las personas; y no en la personificación de las relaciones entre cosas -como sucede en el fetichismo de la mercancía- sino en algo más complejo y desarrollado, la erotización de las cosas. Esto es así debido a que el valor de uso nocivo que consumimos en el contexto de la SRC/K genera el efecto de tener que compensar su exceso o su carencia en vista de lograr el equilibrio metabólico necesario para nuestra sobrevivencia, sí, produce el efecto de tener que intentar compensarlo en exterioridad a través o mediante una serie abierta de consumos de nuevas cosas que compensan el desequilibrio provocado por el valor de uso nocivo, al tiempo en que cada valor de uso nocivo adicional que consumimos intentando compensar el desequilibrio, genera un nuevo desequilibrio en otro aspecto. De suerte que el efecto general es el de que necesitamos un lleno de cosas para satisfacernos o por lo menos intentarlo sin jamás lograrlo. En tal emergencia, cada cosa aparece redimensionada con la facultad imaginaria de producirnos una satisfacción absoluta, como si de una relación sexual con otro sujeto humano se tratara -la cosa queda erotizada- al tiempo en que la otra persona es vista como un mero instrumento para obtener el referido lleno de cosas; y él mismo, en tanto sujeto que satisface nuestras necesidades sexuales y emocionales, queda rebajado a instrumento intercambiable, como cosa de la que tenemos hambre, la comemos, nos llena y pronto requerimos de otra cosa análoga para satisfacer esa como hambre de gentes que nos ataca. Ocurre, pues, una famelización de las personas. Y ese doblete -erotización de cosas y famelización de personas- no sucede, primero, por un efecto psicológico neurótico, sino como efecto fisiológico con base en el cual podrá anclarse, después o simultáneamente en nosotros esta o aquella neurosis o cualquier otra patología psicológica. Pero ¿por qué hablamos más arriba de que todo esto ocurría siguiendo un sentido tanático, así que implicando una tanatización de la experiencia?

Porque el estar famelizando a los sujetos y erotizando a las cosas continuamente o como modo de vida, no puede sino volver la vida imposible por equívoca. O sea, siempre la vas a cagar, siempre te vas a ir chueco. Propones una cosa y sale otra. Entonces terminas con una gran frustración, auto-devaluación y gran resentimiento hasta la muerte. Y yo también me aburro, constata Charles Baudelaire así la textura de la modernidad en *Las flores del mal*; modernidad que en un inmenso bostezo pleno de *Spleen* parece engullir toda la realidad (Berman, 1982). Y es ahí que aparece este *Thanatos*, hijo de la erotización objetual y de la famelización subjetual, no como principio de muerte, a lo Freud (1920), es decir, no como hecho principal sino como una formación reactiva, como le critica Reich (1949), como un torcimiento de *Eros* fisiológicamente generado y conductual psicológicamente confirmado. Lo digo así para dejar implícita por lo menos una crítica al Freud del principio de muerte.

7

De modo que así reconstruidas las cosas, tenemos ante nosotros una vivencia, una situación concreta como la que efectivamente experimentamos en la actualidad. En donde habrían los siguientes planos de determinación del sometimiento de la mente bajo el capitalismo: primero, tenemos a la circulación de la mercancía y el capital; luego, a la circulación libidinal dentro de la familia, y de los cuerpos de los propietarios privados; y, finalmente, este sometimiento de la mente directamente fisiológico que viene determinado por los valores de uso nocivos que alteran el metabolismo humano total incluido el metabolismo emocional y mental. Y, ahora, este último se convierte en dominante. Pero no porque sea dominante olvidemos los planos que lo sostienen; por eso los hemos reconstruido en lo que antecede.

Y a este respecto ¿qué decir del significante amo, aludido más arriba? Que en el discurso y la terapia Freud (1917) lo considera en un segundo momento, después de la represión sexual, por ejemplo, en los sueños que nos presenta el paciente (Freud, 1900), pero sin observar directamente dimensiones psicosociales de sometimiento de la mente que son previas y que Marx si registro muy puntualmente. En realidad, el dinero como significante-amo no es primero sexual; luego es que se

carga de sexualidad. Primero es esta dimensión económico social fetichista en la que está implícita ciertamente la sexualidad; y según la cual, yo confundo sujeto con objeto y cosifico relaciones sociales y personifico a las relaciones entre cosa, etc. Esta prioridad psicosocial del dinero en el proceso de subordinación de la psique bajo el capital por sobre el sometimiento psicosexual de la misma, lo ha captado el Marqués de Sade a la perfección en la conformación de los personajes de sus novelas considerados como *monstruos despóticos libertinos (mdl)*; un Blangis o un Dolmancé o la propia Juliette, hermana de Justine, en los que la pasión sádica no combina simplemente agresión y amor –cual es la interpretación dualista de Freud acerca del sadismo– sino a ambos presididos por el dinero y el poder. Siendo el dinero el que imprime la dinámica de mal infinito, de imposible satisfacción, en la experiencia del *mdl*, no importa cuanto mate y cuanto haga sufrir. Mientras que la estática dupla freudiana amor/agresión no tiene la capacidad dinámica de la triada sádica (dinero/ amor/ agresión) y no tiene, entonces, la potencia como para trastocar la naturaleza en un mal infinito y al ser humano en máquina de producción ampliada de displacer (Veraza Urtuzuástegui, 2011), que resentida procede a destruir sádicamente todo lo viviente.

Es este un aspecto consustancial a un modo de producción y de vida como el burgués que es productivista y basa su desarrollo en la continua explotación de plusvalor relativo y la consiguiente innovación tecnológica continua. De suerte que las fuerzas productivas procreativas están arrinconadas y tenidas por una nulidad. Por lo cual el dinero y su circulación garantizan la vida social según la ecuación falaz constitutiva de la estructura del modo de producción capitalista denunciada por Marx en la sección tercera del tomo II de *El Capital*, según la cual circulación de capital es lo mismo que reproducción de capital y esta lo mismo que reproducción social, por donde circulación de capital es lo mismo que reproducción de la sociedad. Así que todo sucede como si el cambio de lugar y de forma (circulación) fuera lo mismo que la transformación cualitativa y metabólica de los valores de uso por cuenta de los sujetos humanos (reproducción). Y como si lo muerto (la cosa) fuera lo mismo que lo vivo (los seres humano en particular los obreros). De ahí la preponderancia objetiva dentro de la sociedad burguesa del dinero en tanto instancia de subordinación de la psique al capital.

Mientras que la preponderancia tecnologicista y productivista dineraria funciona en el contexto de la propiedad privada generalizada; y por ende, según una condición de cosificación, atomización y extrañamiento constantes respecto del ámbito de las fuerzas productivas procreativas. Así que la esfera familiar parece ser autónoma respecto de la económica mercantil y productivo capitalista y viceversa. Esto explica la equivocación de Freud de priorizar –contra toda lógica– al interior de una sociedad productivista y mercantil dineraria la cuestión familiar sexual, tan exaltada, eso sí, en sociedades precapitalistas como las que estudió Freud con más tino en *Totem y tabú* (Freud, 1912), y, de hecho, prioritaria antropológicamente hablando.

Consecuentemente, segundo dijimos en el inciso 2., en la sociedad burguesa la esfera del sentido común -en la que se ponen juego los antedichos fetichismos- el sentido común, cuya estructura psicosocial está determinada por la forma mercancía, es prioritario respecto a la esfera psicosocial o de sometimiento de la psique al capital, conocida como “primera socialización” o ámbito familiar y de constitución del sujeto social a partir de su nacimiento; y sobre la que Freud basó el psicoanálisis.

Referencias

- Berman, M.** (1982). *Todo lo sólido se desvanece en el aire*. Ciudad de México: Siglo XXI, 2001.
- Engels, F.** (1884). *Origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*. Ciudad de México: Fontamara, 2010.
- Freud, S.** (1900). *La interpretación de los sueños*, Madrid: Alianza, 1974.
- Freud, S.** (1905). *Tres ensayos sobre la sexualidad*. Madrid: Alianza 1972.
- Freud, S.** (1912). *Totem y tabú*. Madrid: Alianza, 1972.
- Freud, S.** (1917). *Introducción al Psicoanálisis*, Madrid: Alianza, 1972.
- Freud, S.** (1920). *Más allá del principio de placer*. Madrid: Alianza 1974.
- Haug, W. F.** (1974). *Estética de la mercancía*. Ciudad de México: FCE.
- Marx, K.** (1866). *Capítulo 6. Inédito. El Capital I*. Ciudad de México: Siglo XXI, 1971.
- Marx, K.** (1867). *El Capital I*. Ciudad de México: FCE, 2014.
- Marx, K.** (1885). *El Capital II*. Ciudad de México: FCE, 2014.
- Marx, K.** (1894). *El Capital III*. Ciudad de México: FCE, 2014.
- Mauss, M.** (1971). *Sociología y Antropología*. Madrid: Tecnos.
- Meillasoux, C.** (1980). *Mujeres, graneros y capitales*. Ciudad de México: Siglo XXI, 1980.
- Moscovici, S.** (1979). *El psicoanálisis, su imagen y su público*. Buenos Aires: Huemul.
- Reich, W.** (1933). *Psicología de masas del fascismo*. Barcelona: Bruguera, 1980.
- Reich, W.** (1949). *Análisis del carácter*. Buenos Aires: Paidós, 1980.
- Veraza Urtuzuástegui, J.** (2012). *Karl Marx y la técnica desde la perspectiva de la vida. Para una teoría marxista de las fuerzas productivas*. Ciudad de México: Itaca.
- Veraza Urtuzuástegui, J.** (2008). *Subsunción real del consumo bajo el capital. Dominación fisiológica y psicológica en la sociedad contemporánea*. México: Itaca.
- Veraza Urtuzuástegui, J.** (2011). *Justine o la crítica política, ética y psicosocial de la sádica actualidad*. Polis 7 (1), 141-173

EL DOMINIO DEL CAPITAL INDUSTRIAL Y EL FETICHISMO GLOBAL QUE LO ENMASCARA: PARA UNA TEORÍA MARXISTA DEL SENTIDO COMÚN⁴⁸⁷

Jorge Veraza Urtuzuástegui

*

En lo que sigue veremos que en el objeto teórico de *El Capital* se exalta por dos veces el dominio del capital industrial en la sociedad burguesa: una vez para reconocerlo como si comúnmente fuera un punto ciego de nuestra conciencia, y otra vez en vista de negarlo revolucionariamente sobre la base del previo reconocimiento de su existencia. El tomo primero de *El Capital* es por antonomasia el que demuestra la vigencia de dicho dominio al tiempo que denuncia su encubrimiento. Tema este último que es el que desarrollaré en este artículo. Me he ocupado de él por décadas, estudiando el sentido común contemporáneo, del que expondré la teoría que sobre el mismo he desarrollado, partiendo de la teoría del fetichismo de la mercancía expuesta por Marx en el capítulo primero del tomo I de *El Capital*. Comencemos, pues, formulando el objeto teórico de *El Capital*.

El objeto teórico de *El Capital* de Marx, en tanto *Crítica de la Economía Política*, en sus tres tomos, es nada menos que el análisis del modo de producción capitalista, su reproducción y desarrollo en tanto condición de posibilidad de la revolución comunista, es decir, en tanto medio de producción histórico para la producción de dicha revolución. Marx observa al capitalismo como condición de posibilidad de la misma no de forma pasiva, sino en un sentido praxeológico y, por eso, como medio de producción histórico de la revolución comunista (Veraza, 2007). De manera que lo específico del modo de producción capitalista consiste en que está dominado por el capital industrial, y este dominio abre toda una nueva época en la historia de la humanidad a partir de la que es posible transitar desde lo que Marx denomina la “prehistoria de la humanidad” (Marx, 1859) –misma que incluye a la sociedad burguesa o modo de producción capitalista– hasta la “verdadera historia humana”, donde esta última inicia con el triunfo de la revolución

⁴⁸⁷ Con fecha Julio de 2017. Publicado como artículo en la Revista *Teoría y Crítica de la Psicología*, n.º 10 (2018), pp.47-62. <http://teocripsi.com/>. Este artículo corresponde en gran parte al Capítulo II del libro de autor *Marx y la psicología social del sentido común*, ed. Itaca, (2018)

y la instauración de la dictadura del proletariado. Así pues, el modo de producción capitalista visto como medio de producción de la revolución comunista, tal es el objeto teórico de *El Capital*, objeto que incluye la dilucidación del dominio del capital industrial.

Pero por antonomasia es el tomo primero de *El Capital* (Marx, 1867), aquel que incisiva y esencialmente trata del dominio del capital industrial en el modo de producción capitalista. Ya que el tomo II (Marx, 1885) supone esta demostración y la consolida; mientras el tomo III (1894) le da redondeamiento, pues Marx llega a formular su ley de desarrollo y a contra-argumentar cualquier prevención o apariencia de que el capital industrial no fuera la relación de producción dominante del modo de producción capitalista sino, por ejemplo, el capital financiero o los terratenientes, etc.

Por eso, lo primero a decir si hablamos hoy acerca de *El Capital* y en especial del tomo I, es lo siguiente:

1

Hemos presenciado dos crisis auténticamente mundiales de superproducción que demuestran la vigencia plena de la ley de la tendencia decreciente de la tasa de ganancia que es la ley de desarrollo del capital industrial y por ende –frente a toda apariencia en contrario– del dominio del capital industrial, que no es otra cosa sino el centro argumentativo de *El Capital* y, por antonomasia del tomo I. Y allí encontramos la demostración rigurosa de la explotación del plusvalor (pv) a la clase obrera por parte del capital industrial como núcleo fundamental de dicho tomo. Que es uno de los grandes aportes de Marx, como bien lo hiciera notar Lenin (1913) en su célebre artículo: *Tres fuentes y tres partes integrantes del marxismo*. Las cuales son, a saber: el pv, la dictadura del proletariado como culminación de la lucha de clases y la dialéctica materialista.

2

¿Que por qué es tan importante establecer que el capital industrial domina en la sociedad burguesa y, precisamente, con base en la explotación de plusvalor a la clase obrera?

Para el comunista Marx, se trata de señalar al enemigo fundamental del proletariado en el contexto de la incruenta lucha de clases que tiene lugar en dicha sociedad. Justamente, denuncia cómo es que dicho dominio se sustenta mediante la explotación del pv al proletariado.

En efecto, en medio de la opresión y de la lucha, es decisivo para el esclavo saber quién es el amo y cómo es que domina; pues, sólo así, el combate contra el mismo tiene viabilidad y posibilidad de triunfo. No obstante, si el esclavo piensa que el amo es el rey o el presidente de la República o los terratenientes o la pequeña burguesía o los banqueros o el narcotráfico, entonces alude y combate sólo miserias, lacras y cadenas reales de la vida cotidiana, pero secundarias; sin lograr atender siquiera contra los fundamentos de su situación de esclavitud. Y si bien el esclavo supera el conformismo al lanzarse a luchar, terminará frustrándose por continuamente equivocarse al blanco, pues su lucha no recaerá contra el verdadero amo.

3

Ahora bien, ¿quién explota el pv de los miles de millones de obreros del orbe sino el capital industrial en las distintas y muy diversificadas ramas de la producción social, sea de medios de producción sea de consumo? ¿Quién es el principal responsable de la contaminación ambiental y del devastador cambio climático sino el capital industrial petrolero, gasero y carbonero, así como el generador de energía nuclear; de los que depende el funcionamiento de millones de automóviles y millones de industrias de toda índole –resaltantemente las productoras de pesticidas y agro industrias– que se enriquecen explotando obreros mientras sus productos destruyen las condiciones de vida en el planeta? ¿Quién promueve que todos los gobiernos del orbe, descollantemente el de Estados Unidos y el de China, obstaculicen el combate eficaz contra el calentamiento global y la contaminación mientras implementan políticas ambientales sólo cosméticas y que

tienden a culpabilizar a los ciudadanos y al ser humano en general del deterioro ambiental, simplemente por ser humano? ¿Quién si no el capital industrial sin que nadie logre amarrarle las manos? ¿Quién vomita comida chatarra, *fast food*, PVC y comida normal, cada vez más normalmente degradada, así como ropa de fibras sintéticas, materiales de construcción arquitectónica y urbanística dañinos para la salud y, de hecho, toda la caterva de valores de uso nocivos que nos salen al paso por todos lados y a toda hora, destruyendo nuestras células, tejidos, órganos y emociones, así como nuestros raciocinios de toda índole, de modo que la crisis económica mundial se conjuga con la crisis ambiental y, ambas, con la crisis alimentaria y de la salud, etc.? ¿Quién si no el capital industrial ocupado en todos estos rubros y siempre afanado por maximizar sus ganancias a toda costa? ¿Quién domina el mundo sino el capital industrial; aunque se repita en los medios masivos de comunicación y en libros especializados de economía que son el capital bancario y financiero, los chinos o los narcos, agentes económicos todos ellos que de ningún modo podrían provocar tales degradaciones y devastación mundial?

Y ese es el punto, que el dominio del capital industrial logra ser encubierto de mil maneras, no sólo por los *mass media*. Más aún, su dominio económico eficaz incluye las instancias que lo enmascaran para, así, mejor dominar; instancias que son nada menos que los fetichismos propios de la economía capitalista.

4

Karl Marx se percató de ello una vez embarcado en la dilucidación de la enajenación capitalista, en primer lugar, la estatal (Marx, 1843), y, posteriormente, la laboral (Marx, 1844). Por consiguiente, fue construyendo los dispositivos críticos de su discurso para identificar dichos encubrimientos, al mismo tiempo que daba cuenta de la estructura esencial del dominio del capital industrial y de su funcionamiento real. Concluyendo que: a la toma de conciencia acerca de la explotación y el dominio capitalistas, debía aunar la denuncia de todos los mecanismos que la enmascaran y detrás de los cuales se parapetan dicho dominio y explotación, esto es, tenía que denunciar toda la enajenación capitalista, la real y la mental.

Y bien, ¿cómo procede al respecto Marx en *El Capital* y en particular en el tomo I de dicha obra?

5

El tomo I de *El Capital*, publicado en 1867, es el último de los tres tomos –y de hecho, cuatro, si contamos las *Teorías sobre la Plusvalía*– (Marx, 1861-1866); toda vez que Marx preparó el tomo I para su publicación, modificándolo *ad hoc* sólo una vez que tuvo ante sí toda la obra terminada. Que esta conformada por: la producción de capital, tratada en el tomo I, incluso en el plan de 1866 de un resumen titulado por los editores *Capítulo VI inédito* (Marx, 1866) que serviría de puente para arribar al tomo II, dedicado a la circulación de capital; para luego pasar a explicar la producción global del capital en el tomo III; y la teoría crítica sobre el plusvalor, que será tratada en el tomo IV. Por consiguiente, los primeros tres tomos analizan la economía política de la sociedad burguesa en su realidad, mientras que el tomo IV aborda la teoría económica sobre dicha realidad. Teoría, de hecho teorías en plural, combatida por la crítica puntual de Marx a diversos autores, contrastándola, por un lado, con la realidad económica burguesa, que dichas teorías falsean; así como, por otro lado, con la coherencia requerida por un discurso científico, de la que dichas teorías carecen en puntos decisivos, dado que la conciencia de dichos autores se encuentra prisionera de los efectos de las relaciones sociales de producción y circulación de la sociedad burguesa, que tienden a encubrir la realidad; es decir, por los arriba aludidos fetichismos propios de dichas relaciones.

De suerte que la presentación de Marx de la crítica a dichas teorías en el tomo IV de *El Capital*, demuestra que se encuentran efectivamente prisioneras de las instancias aludidas, así como la eficacia de las mismas; que en el previo recorrido del análisis de la realidad económica burguesa a lo largo de los tres tomos de *El Capital*, fueron reconocidas como fetichismos y formas transfiguradas varias. Y que han tenido la suficiente potencia como para lograr distorsionar sistemáticamente no sólo la conciencia de los agentes sociales comunes y corrientes sino, incluso, la conciencia de los estudiosos economistas políticos tanto clásicos como vulgares, sin permitirles refigurar adecuadamente la realidad a nivel teórico. Con lo anterior la modalidad crítica científica del discurso ensayada por Marx en su obra, queda perfectamente justificada ante la eficacia de los mencionados fetichismos y formas transfiguradas del valor y del plusvalor. De ahí el título general de la obra: *El Capital. Crítica de la Economía Política*. Es

decir, ciencia de la realidad económica que establece qué es el capital, con la condición de que dicha ciencia se comporte crítica respecto de la economía política real y pensada, en especial respecto de los aludidos fetichismos constitutivos de dichas relaciones clasistas.

Por eso el tomo I de *El Capital* (Marx, 1867) señala y explica la existencia de los cuatro fetichismos fundamentales: el de la mercancía (en el capítulo 1), el del dinero (en los capítulos 2 y 3), el fetichismo del capital (en el capítulo 13) y el de la mercancía fuerza de trabajo o forma salario (en el capítulo 17).

Como se ve, a cada relación esencial constitutiva de la base económica burguesa –las mercancías, el dinero, el capital y el salario– le corresponde un fetichismo que logra distorsionarla ante la conciencia de los agentes sociales, incluidos los economistas. El encubrimiento de la explotación de plusvalor y de la enajenación social son el resultado clasistamente interesado de la operación de los referidos fetichismos; pues la síntesis de estos cuatro fetichismos tiene lugar en el proceso de reproducción simple y ampliada de capital (Sección séptima de Marx, 1867) de tal manera que, en las conciencias de los agentes sociales, *la ley capitalista de apropiación del trabajo impago aparece como ley de apropiación del trabajo mediante el pago de un equivalente* (capítulo 22 de Marx, 1867). Por lo cual, tenemos que un sentido común y una mirada de clase o bien burguesa o bien proletaria, son constitutivas o inherentes a la dinámica de la base económica burguesa. Y es este un doble aspecto decisivo y original de la *Crítica de la Economía Política* (CEP) de Marx que llama la atención: la correspondencia de su carácter crítico con la existencia de fetichismos objetivos a combatir; así como la necesaria imbricación de unas relaciones económicas prácticamente sometientes con una psicología social sometida de modo fetichista.

Desafortunadamente los economistas marxistas –salvo raras excepciones– intentan analizar la realidad capitalista con intención revolucionaria y denunciativa pero pasándoles desapercibidos los referidos fetichismos; así que tienen una intención crítica pero que es vencida por la realidad y, finalmente, resultan ser acrílicos respecto de la misma, contra su voluntad.

6

En efecto, puestos ante la realidad cotidiana de la moderna sociedad burguesa, nos topamos con un fenómeno *sui generis*: la presencia recurrente de una ficción, consistente en que el dinero crece por sí mismo enriqueciendo a su poseedor; por lo que, de prestarlo a otro, éste debe cobrarle intereses, pues el otro verá crecer el dinero que le prestan tan sólo por entrar en posesión del mismo. Poseedores de tan poderosa y mágica sustancia, los banqueros y financistas en general, no pueden sino detentar el dominio de la sociedad burguesa en la conciencia así fetichizada de los agentes sociales. He aquí el fetichismo del capital a interés (sección quinta de Marx, 1894), cuya fórmula Marx refiere así: D-D', dinero que por sí mismo se convierte en más dinero sin mediación ninguna. Y, efectivamente, según esta ficción se comporta prácticamente todo mundo, como si fuera real. Así que unos a otros los agentes sociales se prestan dinero cobrando intereses por ello. La cosa dinero crece como si estuviera viva y como si fuera un sujeto, que como tal poseyera un poder creador. Así lo creen los agentes sociales y según ello se comportan; de suerte que la realidad toda parece efectivamente comportarse según este absurdo. Tal es el fetichismo culminante de la base económica burguesa, dice Marx. Exponiéndolo en la sección quinta –y en su continuación– del tomo III de *El Capital*. En efecto, lo caracteriza así: “el fetiche automático”, “la mistificación del capital en su forma más estridente”, la “forma más enajenada y fetiche” y en la que se encuentra completamente “consumada la idea del fetiche capitalista” (capítulo 24, sección quinta, de Marx, 1894). Y logra revelarnos su secreto, permitiendo, así, que reconozcamos detrás del mismo el dominio del capital industrial con base en la explotación de pv a la clase obrera. Nada de que el dinero crece por sí sólo; sino que crece al añadirse cada vez una cierta cantidad del plusvalor explotado a dicha clase. Nada de que el capital financiero domina, sino que sirve al capital industrial en su empresa explotadora de la que recibe una porción: el interés.

La cuestión para Marx consiste en cómo combatir este fetichismo complejo y culminante que distorsiona a tal grado la realidad y de tal manera que el brutal dominio del capital industrial sobre la sociedad entera y mayormente sobre la clase obrera, queda ocultado al proponerse en sustitución y de un modo fetichista el dominio del capital financiero. Es decir, al proponerse un imposible pero que parece lo más posible si aceptamos la fórmula D-D' como verdadera, como si revelará la esencia del fenómeno llamado relación social capital a interés. Es decir, como si nos olvidáramos o, de plano, no viéramos para nada el sustrato que le da sentido: la explotación de plusvalor a la clase obrera, base marmórea del dominio del capital industrial.

Pero precisamente esta elaborada ficción es poderosa, tanto como es compleja, debido a una serie de equivocaciones previas inducidas acumulativamente en la conciencia de los agentes sociales por diversos fetichismos desde los más simples hasta los más complejos, aunque menos que el del capital a interés. Y por eso, porque la realidad toda del modo de producción burgués presenta la textura que nos revela el tomo III de *El Capital* y que culmina en un fenómeno como el del fetichismo del capital a interés que es omniabarcante, por eso, precisamente por eso, es que Marx escribe los dos tomos previos para revelar la esencia de dicha realidad a fin de desestructurar la consistencia de la realidad fetichizada o transfigurada cuya piedra clave es el fetichismo mayor, el del capital a interés. Y por eso es que Marx deconstruye el fetichismo del capital a interés en los fetichismos cada vez más simples que lo constituyen. De manera que, estos fetichismos estructuran básicamente al sentido común que priva en la sociedad burguesa, un sentido común que le es propio, un sentido común históricamente determinado: un sentido común mercantil capitalista, podemos denominarlo con propiedad, y cuya piedra clave es el fetichismo del capital a interés. Pues este no sólo es un fetichismo particular sino el culminante, ya que por serlo domina al resto de fetichismos y rige de modo general en todo el sentido común moderno. De tal manera que tenemos el siguiente doblete: el capital industrial domina a la realidad económica toda y a la sociedad burguesa entera, mientras que el fetichismo del capital a interés domina a la conciencia cotidiana de todos los integrantes de dicha sociedad.

7

En fin, como así están las cosas, en el tomo III y, de hecho, en la realidad, el tomo I de *El Capital* lo diseña Marx precisamente para mostrar coherentemente cómo es que domina el capital industrial mediante la explotación de plusvalor a la clase obrera, explotación expuesta con rigor científico por su autor. De ahí que Marx inicia por la mercancía y la circulación de mercancías y dinero, premisas estructurales de la circulación de capital y por ende de la explotación de plusvalor a la clase obrera. Y ya en el capítulo primero expone y denuncia la existencia del primer fetichismo, el fetichismo de la mercancía, en tanto resultado de la contradicción entre el valor de uso y el valor constitutivo de la mercancía. Según el cual las relaciones entre cosas son confundidas con relaciones entre personas y las relaciones sociales con relaciones entre cosas. Mientras que en el fetichismo del capital a interés todo sucede como si la cosa dinero tuviera un comportamiento de sujeto productivo creador de más valor. La familiaridad entre ambos fetichismos es evidente; y si el del capital a interés es el más desarrollado, el de las mercancías es el más simple; y por ende, la clave del secreto de aquel. Marx añade –como dijimos– a lo largo del tomo I, el fetichismo del dinero, basado en el de la mercancía; y el del capital productivo, basado en ambos; y aún –basado en los tres– el salario o fetichismo propio de la mercancía fuerza de trabajo. Así que poco a poco Marx va construyendo las mediaciones necesarias para despejar la incógnita mayor del capital a interés y la ficción de su presunto dominio. El desarrollo de la contradicción valor de uso/valor inherente a la mercancía, nos permite reconstruir la estructura esencial de la circulación de mercancías y distinguirla de la explotación de plusvalor al obrero al interior del proceso de producción (sección primera y segunda de Marx, 1867); y, además, entender el desarrollo del modo de producción capitalista inmediato o tecnológicamente considerado, conforme el capitalista persigue la explotación de plusvalor relativo (secciones tercera, cuarta y quinta de Marx, 1867).

Y más allá del *pv*, el desarrollo de la contradicción del valor de uso/valor le permite a Marx reconstruir la estructura esencial del salario y de la relación del obrero con el capital (sección sexta de Marx, 1867), no sólo productiva o para producir mercancías y plusvalor, sino, también, reproductiva o para producir a la relación capitalismo en cuanto tal una y otra vez (sección séptima y última de Marx, 1867). En este recorrido reconstructivo de las relaciones esenciales de la base económica de la sociedad burguesa, Marx da cuenta de los sucesivos fetichismos que brotan de tales relaciones y que condicionan o posibilitan que las mismas puedan funcionar.

De tal manera que el correlato de la base económica capitalista es ni más ni menos un sentido común mercantil capitalista. Condición de posibilidad de la tergiversación completa o transfiguración de las relaciones reales en la conciencia de los agentes sociales, hasta culminar en la piedra clave de todo el edificio de esta comedia de equivocaciones: el capital a interés y su fetichismo. Siendo éste, la relación económica más desarrollada estructurante del sentido común moderno; cuya arquitectura fundamental psíquica, discursiva y semiótica en general, se atiene ni más ni menos que a la estructura de la forma mercancía y de su fetichismo.

8

En las últimas tres décadas he estado desarrollando una teoría del sentido común capitalista; intentando distinguirla respecto de las ideologías de clase. Y que complementa a la teoría sobre las mismas. Según lo dicho más arriba, entendemos que dicha teoría del sentido común capitalista, constituye un desarrollo de la CEP en dirección a la crítica global de la sociedad, y, simultáneamente, un aporte a la psicología social, la cual, por ejemplo, con Serge Moscovici (1979), se ocupó del sentido común, aislando y analizando sus representaciones sociales, como, por ejemplo, las que se hace dicho sentido respecto a una ciencia como el psicoanálisis; y por esta vía se complejiza dicho sentido común, al tiempo en que tergiversa a aquella ciencia, no sin dejar de prestarle el servicio de popularizarla.

Moscovici logra determinar una forma de comportamiento del sentido común; pero se puede hacer más. Determinar la estructura del mismo con base en la forma mercancía y su fetichismo, y además determinar el sentido general de dicha estructura, que va desde el referido fetichismo hasta la forma transfigurada del interés financiero. Sentido que –como hemos visto– apunta a tergiversar las relaciones de dominio y de explotación en la sociedad burguesa, pues presta un servicio fundamental a la ideología dominante, a la que de continuo se encuentra sometido, con excepción masiva de los periodos de crisis de superproducción. Coyuntura en que la contradicción valor de uso/valor descoyunta toda la economía y fetichismos que –desde el de la mercancía hasta el del interés, el de la renta del suelo y el del Estado, etc.–, basados en la neutralización de dicha contradicción, no operan o ven muy debilitada su operación. De suerte que, entonces, el sentido común mercantil capitalista bascula hacia su polo de valor de uso y rompe la cadena que sobre éste ejerce el valor; de modo que, ahora, puede condicionar el desarrollo espontáneo de la conciencia de clase proletaria en un sentido anticapitalista negador de la propiedad privada y aún positiva y propositivamente socialista, que le permita a la clase obrera luchar eficazmente contra el dominio del capital industrial, una vez desenmascarada la treta que propone como amo al capital financiero. En efecto, el sentido común no siempre es conformista ni podría serlo, como se piensa en la psicología social funcionalista, dado que está basado en la estructura de la mercancía; que es una estructura contradictoria en la que la contradicción vale de uso/valor rige. De suerte que el sentido común mercantil capitalista será predominantemente conformista mientras el dominio del valor dentro de la contradicción valor de uso/valor se sostenga; pero muta en rebelde una vez que este dominio se debilita, como en los momentos de crisis económica que lo son de la valorización del capital. En tales coyunturas, en la conciencia cotidiana de los agentes sociales la creencia en que si rigen sus conductas por las reglas que impone el valor lograrán sobrevivir, satisfacer sus necesidades y aún triunfar el la vida, toda esta mascarada, estalla por los aires y consecuentemente, dichos seres humanos no ven otro camino que el del valor de uso e inician la crítica del valor y del valor que se valoriza y su dominio. Y practican simultáneamente dicha crítica.

Cabe añadir que desde esta base teórica puede superarse la teoría kautskiana, seguida desafortunadamente por Lenin (1902) en su *¿Qué hacer?*, de la exportación de la conciencia socialista hacia el proletariado. Misma que supone que esta clase social es incapaz de desarrollar por sí misma las ideas que le permitirían quitarse de encima las cadenas que la oprimen en vista de revolucionar prácticamente las relaciones capitalistas bajo las cuales se encuentran sometidos sus miembros; de suerte que sólo los intelectuales revolucionarios podrían construir una teoría socialista consecuente que luego exportarían hacia el proletariado. El caso es que esta teoría kautskiano-leniniana⁴⁸⁸, se atuvo a la teoría de las ideologías de clase sin poder desarrollar, a partir de la CEP de Marx, una teoría de la génesis y la estructura del sentido común mercantil capitalista. Misma que está en posibilidad de dar cuenta teóricamente del desarrollo espontáneo de la conciencia revolucionará socialista en el seno del proletariado en el curso de las crisis económicas capitalistas de superproducción, como la crisis mundial en curso desde septiembre de 2007; así como en toda crisis de la vida cotidiana.

9

Permítanme unas palabras acerca de las vicisitudes de la conformación de la aludida teoría marxista del sentido común mercantil capitalista, cuya columna vertebral nos la ofrece el tomo I de *El Capital*, sin lugar a dudas.

La lingüística estructural de Ferdinand de Saussure (1916) postuló, desde inicios del siglo XX, la estructura del signo lingüístico como unidad de significado y de significante relacionados aleatoriamente. El propio Saussure aludió a la relación entre la circulación económica y la circulación de signos lingüísticos. Así que los estudiosos de la CEP en las décadas de los 60 y 70, del siglo XX (Faye, 1975; Goux, 1973; Derrida, 1968; Kristeva y otros, 1971), intentaron tematizar dicha relación ampliamente. Impulso que recoge Bolívar Echeverría (1986) para construir el esquema de la estructura de la forma mercancía. Ese objeto biplanar como el signo lingüístico que se diferencia, según Louis Hjelmslev (1971), entre el plano del contenido y el plano de la forma; al

⁴⁸⁸Lenin retoma las palabras que K. Kautsky dijo con motivo del *Proyecto del nuevo programa del Partido Socialdemócrata austriaco*.

tiempo en que el significado y el significante lo estructuran. Así que Bolívar Echeverría puede hacer un esquema cuadrangular de la mercancía también biplanar (contenido/producción y forma/consumo) y, asimismo, distribuido según una relación de expresión del significado (producto/valor de uso) mediante el significante (valor/valor de cambio). Veamos su ya célebre esquema de la mercancía (Echeverría, 1998) y el del signo lingüístico, aquel debajo de este:

LOS FACTORES DE LA MERCANCÍA

Forma Natural	Forma de Valor
Valor de uso (Vu)	Valor de cambio (Vc)
Producto (p)	Valor (v)

SIGNO BIPLANAR

Significado
Significante

Hago notar lo siguiente. Que una vez integrada adecuadamente la lingüística y el hecho comunicativo humano, para precisar la estructura de la mercancía, se posibilita realizar la relación inversa; pasar de la estructura de la mercancía de nuevo o de regreso a la de la comunicación humana, a la circulación cotidiana de mensajes en tanto determinada por la circulación de mercancías y dinero. Pero ahora esta determinación se especifica como una franca subordinación del mensaje humano (lingüístico o no lingüístico) por la forma mercancía. Esta operación teórica es la que llevé a cabo en la investigación de que me encuentro dando cuenta al lector. *El lenguaje como trabajo y como mercado*, de Ferruccio Rossi-Landi (1970), fue inspirador al respecto.

Pero, un paso más allá del lenguaje tenemos al sentido común; pues, precisamente, la psicología social tiene como soporte las interacciones comunicativas –tanto lingüísticas como no lingüísticas– de los agentes sociales. Y si se trata de la circulación de mensajes referentes a la sobrevivencia y la vida práctica de la sociedad (sentido común), estos no pueden sino seguir el curso de los objetos prácticos de los que depende dicha supervivencia y la satisfacción de toda necesidad. Siendo la forma mercancía de los objetos prácticos, la instancia que en la sociedad actual somete la totalidad de los mensajes constitutivos del sentido común y, con ello, de la psicología social básica de la actual sociedad que anida en éste.

De suerte que, el sentido común mercantil capitalista –en cada actitud, en cada rumor, en cada refrán, en cada canción popular, en cada consejo práctico, en cada chiste y cuento de hadas o moraleja, etc., que son otras tantas de sus expresiones sociales– está estructurado por las características cualitativas y cuantitativas de los factores de la mercancía: el valor de uso, el valor de cambio, el valor y el ser producto del trabajo concreto, etc.; así como predominantemente por el valor y por la contradicción de este con el valor de uso. Factores que nos ofrecen no sólo la clave del significado de los mensajes del sentido común en cualquiera de las modalidades de este sino, también, de la composición de dichos mensajes; desde el obvio y cosificado lugar común: “tiempo es dinero”, hasta las formas expresivas más mediadas de las relaciones amorosas, la crianza infantil, la plática con el taxista sobre todos los temas posibles o las formas larvales de la crítica al sistema; así como, para retomar el aludido tema clásico, el modo en que el psicoanálisis o los transgénicos son asumidos por dicho sentido común. Cuya estructuración fundamental depende de las mercancías y su fetichismo pero que particulariza sus reglas de composición y temas con cada fetichismo ulterior al mercantil, hasta el interés usurario y más allá, sintetizándose en la “Fórmula Trinitaria” (Marx, 1894) de la ganancia, el salario y la renta del suelo, en la que los motivos ideológicos básicos de las tres clases fundamentales de la sociedad burguesa (la burguesa, la clase obrera y la de los terrateniente) se imbrican con el sentido común de la misma en su capa superior o de mayor complejidad.

Y aún podemos afinar más la interpretación estructural de los mensajes del sentido común y de su composición. Podemos concretar nuestro análisis del mismo vinculando nuestra reflexión sobre la determinación general mercantil fetichista del sentido común contemporáneo, expuesta en lo que antecede, con la reflexión de Bolívar Echeverría (1995) acerca del cuádruple *ethos* de la modernidad capitalista o, en otros términos, del cuádruple modo de comportamiento de los individuos sociales y de la cultura toda dentro de esta época sorprendente y contradictoria que es la modernidad capitalista. Pues los mensajes del sentido común y sus actitudes según los contextos nacionales o coyunturales, no son neutros ni homogéneos sino de estilo *realista* o *barroco*, de estilo *clasista* o de estilo *romántico* o de una combinación de estos estilos. Sin olvidar el grotesco –como variante *barroca*– tanto reaccionario como rebelde, tanto nazi y neonazi como anarquizante y festivo, como se lo ha visto en todas las protestas altermundistas o de indignados y de luchas civiles antineoliberales de toda índole. Pues la teoría del cuádruple *ethos* o comportamiento de la modernidad capitalista, en tanto instancia sociológica no carece ni excluye las dimensiones propias de la psicología social y alude a los comportamientos básicos y cotidianos de la sociedad burguesa, reconociendo su composición a partir de la contradicción valor de uso/valor propia de la forma mercancía.

Así que, una vez construida de manera análoga la mediación teórica relativa a la comprensión del sentido común contemporáneo en tanto instancia básica de la psicología social del capitalismo, sirviéndonos de la CEP y, precisamente, como sentido común mercantil capitalista, contamos con la plataforma para asentar en ella la teoría sociológica del cuádruple *ethos* de la modernidad capitalista. De manera que ésta adquiere sustento psicosocial y aquella teoría, la del sentido común, adquiere instrumentos sociológicos singularizadores así como concreción analítica.

Finalmente, cabe aludir a otro aporte del desarrollo de la teoría del fetichismo de Marx para relacionarla con el psicoanálisis, cual fue originalmente la idea de Bolívar Echeverría al llevar a cabo dicho aporte. Pero es, según mi opinión, también, un aporte para la concreción de la psicología social del capitalismo. Veamos.

Se trata de la relación que Bolívar Echeverría (1986) establece entre el fetichismo de las mercancías y el fetichismo arcaico o propio de las sociedades primitivas; y que puede ser relacionado con el fetichismo sexual, explicado en clave psicoanalítica.

Por supuesto, este desarrollo de la CEP en clave psicoanalítica y etnológica, ofrece una posibilidad de diálogo del marxismo con el psicoanálisis y con la etnología. Pero asimismo permite vincular al fetichismo de la mercancía y, entonces, al sentido común mercantil capitalista en tanto instancia primera de sometimiento de la psique social bajo el capital, con aquella otra que paradójicamente es una segunda instancia de sometimiento de la psique bajo el capital: la dimensión sexual familiar. Misma que Freud (1905a) asumiera como si fuera el nivel fundante de la psique en la sociedad burguesa, como si con esta sociedad se tratara de una sociedad tradicional o pre-capitalista en la que predominaran las relaciones procreativas y de parentesco por sobre las relaciones técnicas y de metabolismo económico, como el mercado. Cuando que la sociedad burguesa se constituye más bien como negación de aquellas sociedades, articulándose a partir del mercado y de la producción de plusvalor explotado a la clase obrera. Sustancias respecto de las cuales la sexualidad humana y la familia son cuestiones secundarias y sometidas.

Lo cual significa que el sentido común mercantil capitalista en sus envidias, celos, ambiciones, mezquindades, desconfianzas, anhelos, solidaridades y actitudes en general, así como en sus consejos, lugares comunes, clichés, canciones y chistes, etc., efectivamente se encuentra estructurado de modo predominante por la estructura de la mercancía, con su cuantitativismo y formalismo, con su mirada cosificada y atomizada ora jerárquica ora igualitaria, por su utilitarismo y racionalismo, etc., pero, también, está estructurado por las determinaciones familiares y sexuales inconscientes que privan en la esfera doméstica (como ese “¿cuánto me quieres?” que ingenuamente le dice el amante a la amada o viceversa y que sintetiza a un tiempo a la mercancía y a Freud). Es decir, dicho sentido común, nos ofrece una doble composición o composición dualista y esquizoide⁴⁸⁹. Pues nos muestra una estructura dualista y contradictoria que reparte sus polos

⁴⁸⁹ Esta *relación del sentido común enajenado*, (mercantil-capitalista) guarda un vínculo directo con la propia lógica “Progreso/Devastación” del desarrollo capitalista, estudiada por Bolívar Echeverría. (N. ed.)

en territorios definidos. Por ejemplo, en emociones y actitudes que invitan a preguntar por la determinación inconsciente de las mismas; mientras que por otro lado, la mayor parte de los refranes ofrecen consejos prácticos de tipo técnico o moral, racionales y utilitarios, sin rastro de determinaciones inconscientes o que sólo se presentan en casos aislados. O, por ejemplo, el caso de los chistes, estudiado por Freud (1905b) exitosamente, en donde la dimensión inconsciente es decisiva sobre todo en los chistes rojos o subidos de tono y en los que el contenido sexual es patente e invita a preguntar por los motivos inconscientes del caso; mientras los chistes blancos generalmente carecen de algo así, etc.

Pero también encontramos rastros en el sentido común moderno de temas tradicionales y aún precapitalistas con o sin resonancias sexuales o inconscientes, tales como las fiestas populares y las que son asumidas como reventón y en todas las que se hecha la casa por la ventana, así como en los diversos desafíos machistas o en los sacrificios tanto solidarios de hombre y mujeres como en los situados en un contextos de dependencia afectiva, etc.; rastros precapitalistas heredados que permiten una mejor interpretación si nos guiamos por una noción previa del fetichismo arcaico y lo sabemos relacionar con el mercantil, etc. De suerte que tanto las situaciones carnalescas que nuestra sociedad hereda de la Edad Media y de la renacentista, estudiadas brillantemente por Mijaíl Bajtín (1940), y en las que predomina el valor de uso por sobre el valor, como las más antiguas que giran entorno al don y, aún, a la donación dispendiosa –por ejemplo, bajo la forma modelar exaltada por Marcel Mauss (1925) en su célebre *Ensayo sobre los dones*, me refiero por supuesto al *potlach* acostumbrado entre las tribus del noroeste de Estados Unidos, *kwakiutl* y *tinglit*, etc., y que giran entorno al puro valor de uso y su exacerbación simbólica en función de una reunión comunitaria sacrificial, etc.– todos estos rastros precapitalistas heredados, nos permiten comprender los comportamientos de la vida práctica dentro de la sociedad burguesa, contextualizándolos al interior de la forzosa estructuración y determinación sometiente, que reciben de la forma mercancía.

Todos estos ámbitos mencionados, asuntos del tomo 1 de *El Capital*, sobre todo del fetichismo de la mercancía, son decisivos para el desarrollo de diversas ciencias sociales; y simultáneamente para el desarrollo de la CEP en dirección de la crítica global de la sociedad. La cual nos ofrece una mejor comprensión de los fenómenos y por ende de nuestra actuación transformadora revolucionaria en ellos.

Referencias

Bajtín, M. (1940). *La cultura popular en la Edad Media y el Renacimiento. El contexto de François Rabelais*. Madrid, 2005.

Echeverría, B. (1995). "Modernidad y capitalismo (15 tesis)" en *Las ilusiones de la modernidad*. Ciudad de México.

Derrida, J. (1968) *La Différance*. Madrid., 1994.

De Saussure, F. (1916). *Curso de Lingüística general*. Buenos Aires. 1945.

Echeverría, B. (1986). *El discurso crítico de Marx*. México: ERA.

Echeverría, B. (1998). *La contradicción del valor y el valor de uso en El Capital, de Karl Marx*. Ciudad de México: Itaca.

Faye, J.-P. (1975). *La crítica del lenguaje y su economía*. Madrid.

Freud, S. (1905a). *Tres ensayos sobre la sexualidad*. Madrid.1972.

Freud, S. (1905b). *Obras completas de Sigmund Freud*. Volumen VIII. "El chiste y su relación con lo inconsciente" (1905). Buenos Aires.

Goux, J.-J. (1973). *Ensayo sobre los equivalentes en el marxismo y psicoanálisis*. Bs. As.

Hjelmslev, L. (1971). *Prolegómenos a una teoría del lenguaje*, Madrid.

Kristeva, J., y otros (1971). *Redacción de Tel Quel. Teoría de conjunto*. Barcelona

Lenin, V.I. (1902). *¿Qué hacer? Problemas candentes de nuestro movimiento*. Moscú: Progreso, Moscú, 1962.

Lenin, V. I. (1913). *Tres fuentes y tres partes integrantes del marxismo*. Moscú: Progreso, 1962.

Marx, K. (1843). *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*. *Obras de Marx y Engels* 5. Barcelona, 1978.

Marx, K. (1844). *Manuscritos filosóficos económicos de 1844*. *Obras de Marx y Engels* 5. Barcelona, 1978.

Marx, K. (1859). *Prólogo a la contribución a la crítica de la economía política*. México, 1970.

Marx, K. (1861-1866). *Teorías sobre la Plusvalía*. Tomo IV de *El Capital*. Buenos Aires, 1974.

Marx, K. (1866). *El Capital*. Libro I Capítulo VI (inédito). Resultados del proceso inmediato de producción. Ciudad de México: Siglo XXI, 1971.

Marx, K. (1867). *El Capital*, Tomo I, "El proceso de producción del capital". Ciudad de México: Siglo XXI, 1975.

Marx, K. (1885). *El Capital*, Tomo II, "El proceso de circulación del capital". Ciudad de México: Siglo XXI, 1976.

Marx, K. (1894). *El Capital*, Tomo III, El proceso global de la producción capitalista. Ciudad de México: Siglo XXI, 1976.

Mauss, M. (1925). "Ensayo sobre los dones, motivo y forma del cambio en las sociedades primitivas", en *Sociología y Antropología*. Madrid: Tecnos, 1971.

Moscovici, S. (1979). *El psicoanálisis, su imagen y su público*. Buenos Aires: Huemul.

Rossi-Landi, F. (1970). *El lenguaje como trabajo y como mercado*. Caracas, 1970.

Veraza, J. (2007). *Para leer El capital hoy. Pasajes selectos y problemas decisivos*. Ciudad de México: Itaca.