

Marx y la libertad



Terry
Eagleton

Marx y la libertad

Terry Eagleton

Traducido por Germán Saavedra Soler
Editorial Norma, Santa Fe de Bogotá, 1999

Título original:
Marx and Freedom
Phoenix, 1997

La paginación se corresponde
con la edición impresa. Se han
eliminado las páginas en blanco.

Letra e

Para Steve Regan

• FILOSOFÍA •

Hegel y Aristóteles eran sin duda filósofos, pero ¿en qué sentido lo fue Karl Marx? Mucho de lo que Marx escribió tiene apariencia filosófica; no obstante, desdeñó la mentalidad filosófica y declaró en su notable undécima tesis sobre Feuerbach que “los filósofos se han limitado a interpretar el mundo de distintos modos; de lo que se trata es de transformarlo”(TF). Se podría replicar que habría sido difícil cambiar un mundo que no comprendimos, si no fuese por el hecho de que, con seguridad, el mismo Marx habría estado de acuerdo. Su objetivo no es reemplazar ideas por acciones sin sentido, sino elaborar un tipo de filosofía práctica que ayudara a transformar lo que se busca comprender. El cambio social e intelectual van de la mano: “La filosofía no se puede realizar sin suprimir el proletariado”, escribe, y “el proletariado no se puede suprimir sin realizar la filosofía”. (CFD, pág. 223). En su segunda tesis sobre Feuerbach sostiene:

El problema de si puede atribuirse al pensamiento humano una verdad objetiva no es un problema teórico, sino un problema *práctico*. Es en la práctica donde el hombre debe demostrar la verdad, es decir, la realidad y el poder, la terrenalidad de su pensamiento. La disputa en torno a la realidad o irrealidad del pensamiento –aislado de la práctica– es un problema puramente *escolástico*. (TF, pág. 666)

Esta clase especial de teoría orientada hacia la acción,

se conoce algunas veces como “conocimiento emancipador” y tiene una cantidad de rasgos distintivos. Es el tipo de entendimiento, en una situación dada, que un grupo o individuo requieren para cambiarla; y es así, entre otras cosas, una nueva *auto* comprensión. Pero conocerse de una nueva manera implica alterar, en ese mismo acto, la forma de ser; así tenemos una forma peculiar de cognición en la cual el acto de conocimiento altera lo que contempla. Al tratar de comprenderme a mí mismo y a mi condición, jamás puedo permanecer totalmente idéntico a mí mismo, desde que el yo que elabora el conocimiento, al igual que el yo comprendido, ahora son distintos de lo que fueron antes. Y si yo deseara comprender todo eso, sería preciso repetir el proceso. Es algo así como intentar saltar sobre nuestra propia sombra o alzarnos tirándonos de nuestro pelo. Y como tal conocimiento también moviliza a la gente de modo que cambia su condición de una manera práctica, se convierte en una especie de fuerza política o social, y hace parte de la situación material que examina, en vez de ser un simple “reflejo” de ella. Es el conocimiento como un suceso más bien que como una especulación abstracta, en el cual saber el *qué* no es ya tan claramente separable de saber el *cómo*. Más aún, la búsqueda de nuestra propia autoemancipación implica cuestiones de valor, mientras que el conocimiento de nuestra situación es un asunto de comprensión de hechos; es aquí donde la distinción común que la filosofía reconoce entre hechos y valores se hace interesantemente difusa. No es sólo que este tipo de conocimiento pueda ser aplicado a un uso valioso, sino que la motivación para el entendimiento, está unida, en primer lugar, a un sentido del valor. La undécima tesis sobre Feuerbach, entonces, no es

solo un llamamiento filisteo para girar desde la especulación abstracta hacia el “mundo real”, aunque haya rasgos de este audaz anti-intelectualismo en el joven Marx: Este llamamiento olvida, en primer lugar, que sin los conceptos abstractos no habría mundo real para nosotros. La ironía de la actitud de Marx es que hace esta exigencia como filósofo, no solamente como activista político. Por ese o es que puede ser tenido en cuenta para engrosar la distinguida casta de los “anti-filósofos”, entre los que se cuentan Kierkegaard, Nietzsche, Heidegger, Adorno, Benjamin, Wittgenstein, y, en la actualidad, pensadores como Jacques Derrida y Richard Rorty, para quienes hay algo fundamentalmente sesgado en la totalidad de la actividad filosófica de su tiempo. Para estos hombres, la filosofía en sí, no sólo éste o aquel de sus tópicos, se ha convertido en una búsqueda profundamente problemática. Por lo tanto, o quieren trascender todo el proyecto por razones que sigan siendo *filosóficamente* interesantes, o encontrar algún método para reformarlo en una nueva clave, propósito que para muchos de estos pensadores implica forjar un nuevo estilo de escritura especulativa. La mayoría de ellos están dispuestos a abatir las pretensiones metafísicas de la filosofía, asediándolas con algo en apariencia más fundamental: el ser, el poder, la diferencia, formas prácticas de vida, o en el caso de Marx, las “condiciones históricas”. Un anti-filósofo de esta clase dista mucho de ser un simple oponente de la filosofía, al igual que una anti-novela como *Ulises* se diferencia de una no-novela como el directorio telefónico.

¿Por qué Marx era tan escéptico con respecto a la filosofía? Por una razón: consideraba que su punto de partida estaba errado. La filosofía no comenzó con la suficiente

distancia en el tiempo. La filosofía alemana que estaba de moda en su época –el Idealismo– partió de las ideas, mirándolas detenidamente como la fundamentación de la realidad; pero Marx era consciente de que para que lleguemos a tener una idea, tiene que haber ocurrido previamente, además, algo mucho más significativo. ¿Qué debió habernos ocurrido con anterioridad, para haber comenzado a reflexionar? Que ya nos hallábamos unidos prácticamente al mundo que analizamos y, por ello, ya estamos insertos en un conjunto de relaciones, condiciones materiales e instituciones sociales:

La producción de ideas y representaciones, de la conciencia, aparece al principio directamente entrelazada con la actividad material y el comercio material de los hombres, como el lenguaje de la vida real. Las representaciones, los pensamientos, el comercio espiritual de los hombres se presentan todavía, aquí, como emanación directa de su comportamiento material. Y lo mismo ocurre con la producción espiritual, tal y como se manifiesta en el lenguaje de la política, de las leyes, de la moral, de la religión, de la metafísica, etc., de un pueblo. Los hombres son los productores de sus representaciones, de sus ideas, etc., pero los hombres reales y actuantes, tal y como se hallan condicionados por un determinado desarrollo de sus fuerzas productivas y por el intercambio que a él corresponde, hasta llegar a sus formaciones más amplias. La conciencia no puede ser nunca otra cosa sino el ser consciente, y el ser de los hombres es su proceso de vida real. (IA,pág. 25–26)

Observamos que mientras Marx desea ligar, hablando epistemológicamente, la conciencia y el mundo material

hasta juntarlos, hay un sentido *político* en el cual desea deshacer esa relación. Como veremos, para él somos más humanos, y menos como los otros animales, cuando producimos libremente, gratuitamente, con independencia de cualquier necesidad material inmediata. La libertad es para Marx una especie de superabundancia creativa sobre lo que es materialmente esencial, aquello que rebasa la medida y se convierte en su propia referencia. Es que justamente, para todo lo que ocurre en la sociedad, se requieren prioritariamente ciertas condiciones materiales; así pues, “el exceso” de conciencia sobre la naturaleza, que Marx establece como un sello de nuestra humanidad, es en sí mismo, irónicamente, una situación condicionada materialmente. Para Marx es en el lenguaje donde convergen, de manera más obvia, la conciencia y la práctica social:

El lenguaje es tan viejo como la conciencia: el lenguaje es la conciencia práctica, la conciencia real, que existe también para los otros hombres y que, por tanto, comienza a existir también para mí mismo; y el lenguaje nace, como la conciencia, de la necesidad, de los apremios del intercambio con los demás hombres. (IA, pág. 31)

Pero si bien el lenguaje surge de la necesidad, como una dimensión requerida por el trabajo colectivo, no se mantiene atado a dicha necesidad, así como el conocido fenómeno de la literatura, que es testimonio de sí misma.

Cuando se refiere no sólo a la “conciencia”, sino al tipo sistemático de reflexión conocido como filosofía, es entonces cuando claramente se requieren especialistas y academias, y un conjunto de instituciones aliadas, que solo

pueden ser sostenidos por el trabajo de los demás. Este es uno de los aspectos en los que Marx da a entender la división del trabajo en mental y manual. Únicamente cuando la sociedad ha superado en parte la necesidad material, puede permitir que una minoría de sus miembros se retiren de las demandas del trabajo productivo para convertirse en políticos, académicos, promotores culturales, etc., de tiempo completo, y es en ese momento cuando la filosofía alcanza su plenitud. Ahora, el pensamiento puede fantasear acerca de su independencia de la realidad material, justamente porque existe un sentido material en que realmente es independiente:

La división del trabajo sólo se convierte en verdadera división a partir del momento en que se separan el trabajo físico y el intelectual. Desde este instante puede ya la conciencia imaginarse realmente que es algo más y algo distinto que la conciencia de la práctica existente, que representa *realmente* algo sin representar algo real; desde este instante, se halla la conciencia en condiciones de emanciparse del mundo y entregarse a la creación de la “teoría pura”, de la teología “pura”, la filosofía y la moral “puras”, etc. (IA, pág. 32)

Para Marx, la cultura tiene un solo progenitor, el trabajo –que para él, equivale a decir explotación–. La cultura de la sociedad de clases tiende a reprimir esta verdad indeseada; prefiere soñar para sí una paternidad más noble, desconociendo su bajo ancestro e imaginándose que floreció simplemente a partir de una cultura previa o de la fantasía de los individuos liberados. Pero Marx está pronto a recordarnos que nuestro pensamiento, como nuestros sentidos físicos, son producto de la historia en la que

se engranan. La historia –el mundo real–, de alguna manera siempre va más rápido que el conocimiento que busca enmarcarla, y Marx, que como buen dialéctico, hace énfasis en la dinámica, en lo polifacético, en la interacción natural de las cosas, detesta esos sistemas omnicomprendivos de pensamiento que (como el Idealismo de Hegel), creían que era posible contener el mundo entero dentro de sus conceptos. Es tristemente irónico que su propio trabajo diera origen, con el tiempo, y entre otras cosas, a esa estéril construcción de sistemas.

El asunto es, para Marx, el de las causas materiales y las condiciones del pensamiento mismo. Podemos inspeccionar las causas de esto o aquello, pero ¿puede el pensamiento girar sobre sí, por así decirlo, para entender algo de la historia que lo produjo? Quizás para nosotros los modernos hay buenas razones acerca de por qué eso nunca puede lograrse completamente, por qué hay siempre una especie de punto ciego, cierta amnesia o auto-opacidad necesaria, que asegura que, al final, la mente siempre fracasará en su empeño. El mismo Marx, hijo de la Ilustración, confiaba más en el poder traslúcido de la razón que la mayoría de nosotros; sin embargo, como pensador historicista (estas corrientes gemelas, racionalistas e historicistas, frecuentemente están en tensión), reconoció que si todo pensamiento era histórico, el suyo naturalmente también lo era. No habría podido existir el marxismo en la época de Carlomagno o de Chaucer, puesto que el marxismo es algo más que un conjunto de ideas brillantes, que cualquiera, en cualquier tiempo, habría podido pensar. Se trata de un fenómeno de naturaleza espacio-temporal, que reconoce que las categorías con las que piensa –trabajo abstracto, mercancía, individuo libre y otras– sólo

pudieron surgir como herencia del capitalismo y del liberalismo político. El marxismo como discurso emerge cuando es a la vez posible y necesario, como “crítica inmanente” del capitalismo y, por tanto, como producto de la época que desea transformar. El *Manifiesto Comunista* es pródigo en alabanzas a la gran clase media revolucionaria y a esa posibilidad de desencadenar el potencial humano que conocemos como capitalismo:

Dondequiera llegó al poder, la burguesía destruyó todas las condiciones feudales, patriarcales, idílicas. Ha desgarrado despiadadamente todos los abigarrados lazos feudales que ligaban a los hombres a sus “superiores naturales”, no dejando en pie, entre hombre y hombre, ningún otro vínculo sino el interés desnudo, el insensible “pago al contado”. Ahogó el sagrado paroxismo del idealismo religioso, del entusiasmo caballeresco, del sentimentalismo pequeñoburgués en las gélidas aguas del cálculo egoísta... En una palabra, ha sustituido la explotación disfrazada con ilusiones religiosas y políticas, por la explotación franca, descarada, directa y escueta (...) Ha arrancado a las relaciones familiares su velo emotivamente sentimental, reduciéndolas a meras relaciones del dinero (...) La burguesía no puede existir sin revolucionar permanentemente los instrumentos de producción, vale decir las relaciones de producción, y, por ende, todas las relaciones sociales (...) El continuo trastocamiento de la producción, la conmoción ininterrumpida de todas las situaciones sociales, la eterna inseguridad y movilidad distingue la época moderna de todas las demás. Todas las relaciones firmes y enmohecidas, con su secuela de ideas y conceptos venerados desde antiguo, se

disuelven, y todos los de formación reciente envejecen antes de poder osificarse. Todo lo estamental y estable se evapora, todo lo consagrado se desacraliza, y los hombres se ven finalmente obligados a contemplar con ojos desapasionados su posición frente a la vida, sus relaciones mutuas. (MC, pág. 138-139)

Son estas energías revolucionarias, al mismo tiempo admirables y devastadoras, las que de una parte ponen las bases materiales para el socialismo y, de otra, frustran ese proyecto a cada instante. El capitalismo barre con todas las formas tradicionales de opresión, y al obrar así, hace que la humanidad se enfrente con una realidad brutal que el socialismo debe conocer y transformar.

Asumir el pensamiento propio como arraigado en las condiciones materiales que busca examinar, es ser un filósofo materialista, expresión que es algo más que un indicio de paradoja. La tarea del pensamiento materialista es calcular dentro de sí esa realidad –el mundo material–, que es externa a él y, en cierto sentido, más fundamental que él. Esto es lo que Marx da a entender cuando manifiesta que, en la historia de la especie humana, el “ser social” determina la conciencia, y no viceversa, como los Idealistas pensaban:

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 intercambio material cambian también, al cambiar esta realidad, su pensamiento y los

productos de su pensamiento. No es la conciencia la que determina la vida, sino la vida la que determina la conciencia. (IA, pág.26)

Aquí aparece, entonces, la conocida transformación que Marx hace de Hegel, cuya tortuosa dialéctica, en la cual las ideas determinan la existencia social, debe ser puesta con firmeza sobre su base materialista. Para Marx, lo que decimos o pensamos está determinado, en últimas, por lo que hacemos. Son las prácticas históricas lo que yace en el fondo de nuestros juegos de lenguaje. Pero en este punto se necesita cautela. Porque lo que hacemos como seres históricos está, por supuesto, profundamente ligado al pensamiento y al lenguaje; no hay actividad humana por fuera del ámbito del significado, la intención, la imaginación, como el propio Marx insiste:

El animal forma una unidad inmediata con su actividad vital. No se distingue de ella. Es ella. El hombre hace de su misma actividad vital el objeto de su voluntad y de su conciencia. Desarrolla una actividad vital consciente. No es una esfera determinada con la que se funda directamente. (ME, pág. 67) (...) Una araña ejecuta operaciones que semejan las manipulaciones de un tejedor, y la construcción de los panales de las abejas podría avergonzar, por su perfección, a más de un arquitecto. Pero hay algo en que el peor arquitecto aventaja, desde luego, a la mejor abeja, y es el hecho de que, antes de ejecutar la construcción, la proyecta en su cerebro. (C, vol. 1, pág. 194)

El ser social hace surgir el pensamiento pero, a su vez, queda atrapado en él. A pesar de ello, Marx quiere soste-

ner que el primero es más fundamental –como pretende también que la “base” material de la sociedad produce su “superestructura” cultural, legal, política e ideológica–:

En la producción social de su existencia, los hombres establecen determinadas relaciones, necesarias e independientes de su voluntad, *relaciones de producción* que corresponden a un determinado estadio evolutivo de sus *fuerzas* productivas materiales. La totalidad de esas relaciones de producción constituye la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la cual se alza un edificio jurídico y político y a la cual corresponden determinadas formas de conciencia social. El modo de producción de la vida material determina el proceso social, político e intelectual de la vida en general. No es la conciencia de los hombres lo que determina su ser, sino, por el contrario, es su existencia social la que determina su conciencia. (CCEP, Prólogo, pág. 4–5)⁷

Aquí está entonces la famosa “teoría económica de la historia” de Marx. Sus pretensiones sobre la prioridad del ser social y la conciencia son ontológicas, y están ligadas con la forma como concibe que son los seres humanos. La doctrina acerca de la relación base–superestructura también puede ser esto: todas las formas sociales y políticas, y los grandes cambios históricos, están determinados finalmente por los conflictos de la producción material. Pero la doctrina puede verse más bien históricamente, al describir el modo como los políticos, la ley, la ideología y otros, operan en la sociedad de clases. El punto de vista de Marx es que en tales órdenes sociales, estas formas tienen la tarea de ratificar, promover u ocultar la injusticia, y puede decirse, en este sentido, que son secundarias o “superes-

tructurales”. Podría llegar a suponerse que, si las relaciones sociales fuesen justas, tal superestructura sería innecesaria. Lo que nos atañe aquí, en otras palabras, es la función *política* de las ideas en la sociedad, no solo su origen material. Y esto nos lleva al concepto marxista de ideología:

Las ideas de la clase dominante son las ideas dominantes en cada época; o, dicho en otros términos, la clase que ejerce el poder *material* dominante en la sociedad es, al mismo tiempo, su poder *espiritual* dominante. La clase que tiene a su disposición los medios para la producción material dispone con ello, al mismo tiempo, de los medios para la producción espiritual, lo que hace que se le sometan, al propio tiempo, por término medio, las ideas de quienes carecen de los medios necesarios para producir espiritualmente. Las ideas dominantes no son otra cosa que la expresión ideal de las relaciones materiales dominantes, las mismas relaciones materiales dominantes concebidas como ideas. (IA, pág. 50–51)

Cuando la filosofía se convierte en ideología tiende a distraer a hombres y mujeres de los conflictos históricos, al insistir en la primacía de lo espiritual, o al ofrecer resolverlos en un nivel más alto e imaginario. Por eso Marx censuró a los hegelianos. En contraste, su propia visión de la historia:

...consiste en exponer el proceso real de producción, partiendo para eso de la producción material de la vida inmediata, y en concebir la forma de intercambio correspondiente a este modo de producción y engendrada por él, es decir, la sociedad civil en sus diferentes fases, como la base de toda la historia, y en presentarla en su acción

en cuanto Estado y para explicar todos los diversos productos teóricos y formas de la conciencia, la religión, la filosofía, la moral, etc., y rastrear su proceso de nacimiento y de crecimiento desde esa base materialista, lo que, naturalmente, permitirá exponer las cosas en su totalidad (y también, por eso mismo, la acción recíproca entre estos diversos aspectos). (IA, pág.40)

A diferencia del pensamiento idealista, esta visión materialista “permanece constantemente en el *terreno* real de la historia”:

...no explica la práctica desde la idea, sino que explica las formaciones ideológicas desde la práctica material; así se llega, consecuentemente, al resultado de que todas las formas y todos los productos de la conciencia no pueden ser disueltos por obra de la crítica espiritual, mediante la reducción a la “autoconciencia” o la transformación en “fantasmas”, “espectros”, “visiones”, etc., sino que sólo pueden disolverse por el derrocamiento práctico de las relaciones sociales reales, de las que emanan estas quimeras idealistas... (IA, pág.40)

Marx piensa que si la clave de los problemas teóricos está anclada en las contradicciones sociales, su resolución, entonces, es más *política* que filosófica. Aparece así un estilo de filosofar que “descentra” la filosofía misma. Marx, un antifilósofo como muchos, intenta aquí transformar todo el terreno sobre el que se levanta el discurso al concebir los rompecabezas filosóficos como síntomas de un subtexto histórico real y, a la vez, como una manera de alejar ese subtexto de la vista. Por mucho que a la filosofía le guste soñarse autosuficiente, debe confrontar su de-

pendencia de aquello que la trasciende. El acercamiento materialista:

...revela que la historia no termina por el hecho de disolverse en la “autoconciencia”, como el “espíritu del espíritu”, sino que en cada una de sus fases se encuentra un resultado material: una suma de fuerzas de producción, una relación históricamente creada de los individuos con la naturaleza y entre unos y ellos mismos, que cada generación transfiere a la que le sigue; una masa de fuerzas productivas, capitales y circunstancias, que aunque de una parte sean modificados por la nueva generación, dictan a esta, de otra parte, sus propias condiciones de vida y le imprimen un determinado desarrollo, un carácter especial. Revela por tanto que las circunstancias hacen a los hombres en la misma medida en que estos hacen las circunstancias. (IA, págs. 40–41)

La humanidad, entonces, no es sólo el producto determinado de sus condiciones materiales; si así fuese, ¿cómo habría podido Marx tener la esperanza de transformarla algún día? Su materialismo no es “mecanicista” –como, por ejemplo, el de Thomas Hobbes que mira la conciencia como el simple reflejo de la circunstancia–, sino un materialismo histórico, porque lo que él desea es explicar el origen, carácter y función de las ideas en términos de las condiciones históricas a las cuales pertenecen.

Sin embargo, parece haber olvidado que no toda la filosofía es necesariamente idealista. Su propio pensamiento no lo es, como tampoco lo fue el de sus maestros, los grandes materialistas burgueses de la Ilustración francesa. Por lo mismo, no toda ideología es “idealista”. Aun así, la concepción de Marx sobre la filosofía idealista es

bien original: la ve como un tipo de fantasía que lucha para lograr mentalmente lo que aún no puede obtenerse en la realidad histórica. De ser así, la resolución de las contradicciones históricas significaría la muerte de la especulación filosófica. Pero esto también es cierto del pensamiento de Marx. No habría lugar para la filosofía marxista en una sociedad verdaderamente comunista, dado que dicha teoría existe exclusivamente para ayudar al surgimiento de esa sociedad. En efecto, en su forma anti-utópica, el pensamiento de Marx sorprende por lo poco que tiene que decir sobre el futuro de la situación. Su pensamiento, como toda teoría política radical, finalmente se supera a sí mismo. Y este es el sentido más profundo de su carácter histórico.

• ANTROPOLOGÍA •

El pensamiento (post)moderno tiende a ser anti-fundamentalista, pues sospecha que cualquier fundamento objetivo de nuestra existencia es una ficción arbitraria. En contraste, Marx es un pensador más tradicional o clásico, para quien el fundamento de nuestro ser es la forma compartida de naturaleza material, a la que denomina “ser genérico”. Como la expresión “naturaleza humana”, este concepto fluctúa ambigualmente entre descripción y prescripción, hecho y valor, el relato de cómo somos y de cómo debemos ser. Somos, por naturaleza, animales sociales dependientes unos de otros para nuestra propia supervivencia; sin embargo, eso tiene que convertirse en valor político así como en hecho antropológico. Como pensador historicista, Marx intenta rescatar las instituciones humanas de la falsa eternidad con la cual el pensamiento metafísico las ha dotado; lo que ha sido creado históricamente siempre puede ser históricamente transformado. Pero él también es, paradójicamente, una especie de esencialista aristotélico, al sostener que existe una naturaleza humana –o esencia–, y que la sociedad justa sería aquella en la cual a esta naturaleza se le permitiera realizarse. ¿Cómo, entonces, resuelve esta aparente discrepancia en su pensamiento?

Lo hace, como Hegel antes que él, viendo el cambio y el desarrollo como la esencia de la humanidad. Es propio de nuestra naturaleza realizar nuestras potencialidades; pero la clase de potencialidades en cuestión y las condi-

ciones para actualizarlas es un asunto específicamente histórico. Para el joven Marx de los *Manuscritos económico-filosóficos*, somos humanos en tanto compartimos un tipo especial de “ser genérico” con nuestros semejantes:

La esencia *humana* de la naturaleza existe solamente para el hombre *social*, ya que solamente existe para él como *nexo* con los otros *hombres*, como existencia suya para los otros y de los otros para él, como el elemento vital de la realidad humana; solamente así existe como la *base* de su propia existencia *humana*. Solamente así se convierte para él en existencia *humana* su existencia *natural* y la naturaleza se hace hombre para él. La *sociedad* es, por tanto, la cabal unidad esencial del hombre con la naturaleza, la verdadera resurrección de la naturaleza, el acabado naturalismo del hombre y el acabado humanismo de la naturaleza... Hay que evitar, sobre todo, el volver a fijar la “sociedad”, como abstracción, enfrentada con el individuo. El individuo es el *ente social*. Su manifestación vital –aunque no aparezca bajo la forma directa de una expresión de *vida común*, concebida en asociación con otros hombres– es, por tanto, una manifestación y exteriorización de la *vida social*. La vida individual del hombre y su vida genérica no son cosas *distintas*... (MEF, pág. 84)

¿Tiene este ser genérico un fin o una meta? ¿Es Marx un pensador teleológico? En un sentido, sí; en otro no, porque el fin de nuestro ser genérico es una especie de tautología creativa, que consiste sólo en su propia realización. Para Marx, lo mismo que para otros románticos radicales, no hay ni debería haber un punto final de la

existencia humana, más allá de su desarrollo autosatísfactorio:

Al agruparse los *trabajadores* comunistas, su finalidad primordial deberá ser la doctrina, la propaganda, etc. Pero, a la par con ello, adquieren de ese modo una nueva necesidad, la necesidad de asociarse, y lo que parecía ser un medio se convierte en un fin. Quien desee contemplar este resultado práctico en sus realizaciones más brillantes, no tiene más que fijarse en los obreros socialistas franceses asociados. Fumar, beber, comer, etc., ya no son aquí los medios para crear vínculos entre las personas. La compañía, la asociación, la conversación, cuyo fin es a su vez la sociedad, son suficientes para ellos. La confraternidad que mantiene en pie la confraternidad entre los hombres no es para ellos una frase; es una realidad, y la nobleza de la humanidad resplandece ante nosotros en estos rostros curtidos por el trabajo. (MEE pág. 96–97)

Esta noción romántica de una naturaleza cuyo auto-desarrollo es un fin en sí mismo, se opone a otras dos poderosas teorías de la época de Marx. La primera tiene el sello del movimiento metafísico que emplazaría la actividad humana ante un tribunal superior: el deber, la moral las sanciones religiosas, la Idea Absoluta, Marx es profundamente hostil a esa metafísica, aunque de suyo es un moralista profundo. Se trata tan sólo de que, para él, la moral realmente *consiste* en este proceso de despliegue de nuestros poderes y capacidades creativas, no en alguna ley establecida por encima de él, ni en un conjunto de fines respetables erigidos más allá de él. No es necesario justificar esta dinámica, como tampoco se requiere *justifi-*

car una sonrisa o una canción. Ella pertenece simplemente a nuestra naturaleza común.

Pero esta ética también se encuentra en conflicto con esa forma de razón *instrumental* para la cual los individuos existen para el beneficio de una meta más elevada: el estado político, por ejemplo, o –como en el pensamiento utilitarista dominante en la época de Marx– la promoción de la felicidad universal. Esta argumentación sobre medios en vista de fines es la forma de racionalidad que Marx considera dominante en las sociedades de clases, en las cuales las energías de la mayoría se tornan en instrumentos para el beneficio de la minoría. En la sociedad capitalista,

...el trabajo, la actividad vital, la vida productiva misma, se presenta ante el hombre como un *medio* para la satisfacción de una necesidad, de la necesidad de conservación de la existencia física. Pero la vida productiva es la vida de la especie. Es la vida engendradora de vida. El tipo de actividad vital lleva en sí todo el carácter de una especie, su carácter genérico, y la actividad libre y consciente es el carácter genérico del hombre. En el capitalismo, la vida misma aparece solamente como *medio de vida*. (MEF, pág. 67)

En la sociedad de clases, la individualidad es forzada a convertir lo menos funcional de sí misma –la realización de su ser genérico, en simple herramienta de supervivencia material.

No se trata, por supuesto, de que Marx desconozca la racionalidad instrumental en su conjunto. Sin ella, no podría haber ninguna acción racional. Además, su política revolucionaria implica necesariamente la adecuación de

medios a fines. Sin embargo, una de las tantas ironías de su pensamiento es que éste estaría al servicio de la construcción de una sociedad en la cual a hombres y mujeres les sería posible prosperar como fines radicales en sí mismos. Es sólo porque valora tan profundamente al individuo, por lo que Marx rechaza un orden social que, mientras pregona el valor del individualismo en teoría, en la práctica reduce a hombres y mujeres a unidades anónimas intercambiables.

Si se nos pidiera caracterizar la ética de Marx, podríamos, entonces, considerarla como “estética” y no sería lo peor que podríamos hacer. Pues la estética es tradicionalmente aquella forma de praxis humana que no requiere justificación utilitaria, sino que se procura sus propias metas, fundamentos y razones. Es un ejercicio de energía de por sí autogratificante; y el socialismo para Marx es exclusivamente el movimiento práctico de hacer surgir un estado de cosas en el cual algo similar se encuentre a disposición del mayor número posible de individuos. Donde estaba el arte debería estar la humanidad. Esta es la razón por la que desea una sociedad en la que el trabajo pudiese estar automatizado al máximo, de tal manera que hombres y mujeres (capitalistas y obreros) ya no tuvieran que verse reducidos a meras herramientas de producción, y, en cambio, fuesen libres para desarrollar sus personalidades de manera más integral. El socialismo, para él, depende crucialmente de la reducción de la jornada laboral, para que esta prosperidad sea viable:

La libertad en este campo [del trabajo] sólo puede consistir en el hombre socializado, los productores asociados, que regulan racionalmente su intercambio con la Naturaleza y logran esto con el menor gasto de ener-

gía y bajo las condiciones más favorables para su naturaleza humana y dignas de ella. Pero, no obstante, perdura un ámbito de necesidad. Más allá de él comienza ese desarrollo de energía humana que es un fin en sí mismo, el verdadero ámbito de la libertad que, sin embargo, sólo puede florecer con el ámbito de la necesidad como base. La reducción de la jornada laboral es un requisito básico. (C, vol. 3)

Otra manera de presentar la cosa es afirmar que Marx pretende liberar el “valor de uso” de los seres humanos de su sometimiento al “valor de cambio”. Un objeto es, para él, una cosa sensible que deberíamos usar y gozar de acuerdo con sus cualidades específicas; esto es lo que significa el término “valor de uso”. Bajo las condiciones capitalistas, sin embargo, los objetos se reducen a mercancías: existen exclusivamente en razón del valor de cambio, de ser objetos de compra y venta. En este contexto, dos mercancías del mismo valor son reducidas a una igualdad abstracta entre ellas. Sus aspectos específicamente sensibles son ignorados de manera dañina, mientras la diferencia es dominada por la identidad.

Pero esto es igualmente valedero para los seres humanos dentro del mismo sistema social. Bajo las condiciones del mercado, los individuos se confrontan de una manera abstracta, como entidades intercambiables; los trabajadores se convierten en mercancías al vender su fuerza de trabajo al mejor postor; y al capitalista no le importa lo que produce mientras siga recibiendo utilidades. Lo que vale para el ámbito económico, resulta igualmente verdadero para el campo político: el Estado burgués ve a sus ciudadanos iguales en abstracto, por ejemplo, en las ur-

nas de votación, pero sólo de una forma que suprime y encubre sus desigualdades sociales específicas. La meta de la democracia socialista es acabar con esta fisura entre la forma política y su contenido social, de manera tal que nuestra presencia en el Estado político, como ciudadanos participativos, pueda ser nuestra presencia como individuos reales:

Sólo cuando el hombre real, individual, reabsorba en sí mismo al ciudadano abstracto y, como hombre individual, exista a *nivel de especie* en su vida empírica, en su trabajo individual, en sus relaciones individuales; sólo cuando, habiendo reconocido y organizado sus *fuerzas propias* como fuerzas sociales, ya no las separe de sí en forma de fuerza política; sólo entonces se habrá cumplido la emancipación humana. (CJ, pág. 201)

Así como Marx quiere abolir el intercambio de mercancías en la esfera económica, para que la producción esté más al servicio del uso que de la ganancia, también desea “desmercantilizar” la personalidad humana, emancipando la riqueza del desarrollo sensible del individuo de la lógica abstracta, utilitaria, en la que comúnmente se halla prisionero. Bajo el capitalismo, incluso nuestros sentidos se transforman en mercancía, de tal manera, que sólo con la abolición de la propiedad privada el cuerpo humano se liberaría y la sensibilidad humana llegaría a ser lo que es:

La abolición de la propiedad privada es, por tanto, la total emancipación de todos los sentidos y atributos humanos; pero es esta emancipación por el hecho de que estos sentidos y atributos se han hecho *humanos*, tanto subjetiva como objetivamente. El ojo se ha convertido en

ojo humano, del mismo modo que su objeto se ha convertido en un objeto social, humano, procedente del hombre y para el hombre. Por lo tanto, los sentidos se han convertido directamente, en su práctica, en *teóricos*. Se relacionan con la cosa por la cosa misma, pero la cosa misma es un comportamiento *humano objetivo* hacia sí mismo, y hacia el hombre, y viceversa. La necesidad o el goce han perdido, por tanto, su naturaleza egoísta y la naturaleza su mera *utilidad*, al convertirse esta en utilidad *humana*. (MEF, pág. 86)

La antropología política de Marx tiene su raíz en una concepción del trabajo muy amplia, es decir, en la noción de cuerpo humano como fuente de vida social. A medida que la vida social se hace más compleja, el trabajo, inevitablemente, se vuelve más especializado, con diversas formas de división entre distintos productores; esto es lo que Marx llama la división del trabajo. Es una manera necesaria de desarrollar y retinar las fuerzas productivas; pero implica también, para Marx, un tipo de alienación en la cual las fuerzas humanas se realizan de manera unilateral y debilitada, en contra de su ideal de individuo “versátil”, que despliega una generosa riqueza de talento. La división del trabajo es, entonces, otra instancia del divorcio entre lo individual y lo universal en la sociedad de clases, porque toda la potencia de nuestro ser genérico se reduce a una sola función, similar al trabajo mecánico del obrero industrial:

...la división del trabajo nos brinda ya el primer ejemplo de cómo, mientras los hombres viven en una sociedad natural, mientras se da, por tanto, una separación

entre el interés particular y el interés común, mientras las actividades, por consiguiente, no aparecen divididas voluntariamente, sino por modo natural, los actos propios del hombre se erigen ante él en un poder ajeno y hostil, que lo sojuzga, en vez de ser él quien lo domine. En efecto, a partir del momento en que comienza a dividirse el trabajo, cada cual se mueve en un determinado círculo exclusivo de actividades, que le es impuesto y del cual no puede salirse; el hombre es cazador, pescador, pastor o crítico, y no tiene más remedio que seguir siéndolo, si no quiere verse privado de los medios de vida: al paso que en la sociedad comunista, donde nadie tiene acotado un círculo exclusivo de actividades, sino que puede desarrollar sus aptitudes en la rama que mejor le parezca, la sociedad se encarga de regular la producción general, con lo que hace cabalmente posible que yo pueda dedicarme hoy a esto y mañana a aquello, que pueda por la mañana cazar, por la tarde pescar, y por la noche apacentar el ganado, y después de comer, si me place, dedicarme a criticar, sin necesidad de ser exclusivamente cazador, pescador, pastor o crítico, según los casos. (IA, pág. 34)

Esta es, de manera famosa o notable, una de las pocas especulaciones francamente utópicas de Marx.

En efecto, hay muchos problemas con la ética política de Marx, así como los hay con cualquier otra clase de ética. ¿Es esta noción, la del sujeto humano que se construye a sí mismo libremente, sólo una versión más generosa del modelo de hombre burgués, patriarcal, como dinámico autoproducción? ¿Es el ser humano ideal de Marx un propietario prometeico? ¿Hasta dónde es esta una versión de

izquierda del ideal de la clase media acerca de una realización ilimitada y fáustica de riqueza, que trata al yo como una posesión del individuo? Se podría encontrar un activismo implacable en la doctrina, que desvaloriza lo que Wordsworth llamó “pasividad sabia” o Keats denominó “capacidad negativa”. ¿Tenemos que realizar *todas* nuestras fuerzas y capacidades? ¿Qué pasa con aquellas que parecen morbosas o destructivas? Quizás Marx considera que nuestros poderes se tornan destructivos sólo cuando son constreñidos, apreciación ciertamente errada. ¿Cómo podemos discriminar entre nuestras capacidades positivas y negativas si, más allá del proceso histórico relativo, carecemos de criterios para hacerlo? El desarrollo “versátil” puede parecer a algunos inferior al cultivo de un solo talento creativo, de la misma manera que la negación de sí puede parecer, a otros, más recomendable que la expresión de sí. Algunas de estas críticas pueden ser rebatidas. Marx, como buen materialista, no creía, ciertamente, que el desarrollo humano pudiese ser ilimitado; estaba alerta ante las limitaciones de nuestra condición, tanto como ante sus potencialidades:

El *hombre* es directamente un ser *natural*. Como ser natural y como ser natural vivo se halla dotado, por una parte, *de fuerzas naturales, de fuerzas vivas*, es un ser natural *activo*... y, por otra parte es, en cuanto ser natural, corpóreo, dotado de sentidos, objetivo, un ser que *padece*, un ser condicionado y limitado, como lo son también el animal y la planta; es decir, los *objetos* de sus instintos existen fuera de él, como *objetos* independientes de él, pero estos objetos son objetos de sus *necesidades*, objetos esenciales, indispensables para el ejercicio y la afirmación de las fuerzas de su ser. (MEE pág. 116)

Marx pudo haber sobreestimado la producción, pero ciertamente no redujo el término a su sentido económico. Al contrario, pensó que tal reducción era un factor de empobrecimiento espiritual propio del capitalismo. “Producción”, para él, es un concepto de una riqueza enorme, equivalente a “autorrealización”; y en este sentido, saborear un durazno o disfrutar de un cuarteto de cuerdas son aspectos de nuestra realización tanto como lo son construir embalses o producir perchas en cantidades:

...cuando la limitada forma burguesa es desgarrada, ¿qué es la riqueza sino la universalidad de las necesidades, capacidades, placeres, fuerzas productivas individuales, creadas por medio del intercambio universal? ¿Qué sino el pleno desarrollo del dominio del hombre sobre las fuerzas de la naturaleza, las llamadas naturales, lo mismo que las de la propia naturaleza humana? ¿Qué, sino el absoluto despliegue de las potencialidades creativas [del ser humano], sin ninguna otra presuposición que el desarrollo histórico previo, es decir, el desarrollo de todos los poderes humanos como fin en sí mismo, no medidos de acuerdo a un patrón *predeterminado*? ¿Qué, sino el ámbito en el que no se reproduce a sí mismo en una de sus especificidades, sino que produce su totalidad? ¿Qué, sino aquella condición en la que dirige su esfuerzo no a conservar lo que ha llegado a ser, sino a mantenerse en el movimiento absoluto de llegar a ser?

(G)

Nuestra especie, entonces, es naturalmente productiva en lo relacionado con el despliegue de sus fuerzas para transformar el mundo:

La creación práctica de un mundo *objetivo*, la *elaboración* de la naturaleza inorgánica, es obra del hombre como ser consciente de su especie, es decir, como un ser que se comporta hacia la especie como hacia su propio ser o hacia sí mismo como un ser de la especie. Ciertamente que también el animal produce... Pero sólo produce aquello que necesita directamente para sí o para su cría; produce de un modo unilateral, mientras que la producción del hombre es universal; sólo produce bajo el acicate de la necesidad física inmediata, mientras que el hombre produce también sin la coacción de la necesidad física, y cuando se halla libre de ella es cuando verdaderamente produce... (MEF, pág. 67–68)

Somos libres cuando, como artistas, producimos sin la obligación de la necesidad física; y es en esta naturaleza en la que, para Marx, está la esencia de todos los individuos. Al desarrollar mi propia personalidad individual mediante la conformación de un mundo, también estoy realizando aquello que más profundamente tengo en común con otros, de manera que el individuo y el ser genérico son finalmente uno solo. Mi producto es mi existencia para el otro y presupone la existencia del otro para mí. Esta es para Marx una verdad ontológica, que se desprende de la clase de criaturas que somos; pero, para ciertas formas de vida social, es posible poner una barrera entre estas dos dimensiones del yo, la individual y la comunitaria, y esto, en efecto, es lo que el joven Marx quiere decir con el término *alienación*. En un sentido, esa fisura siempre existe, dado que es de la esencia del ser humano su capacidad de “objetivar” su propio ser, manteniéndose a distancia de él, y eso está en las raíces de nuestra libertad.

Pero en la sociedad de clases, de los objetos producidos por la mayoría de los hombres y las mujeres se apropia la minoría que posee y controla los medios de producción; y eso significa que los productores ya no son capaces de reconocerse en el mundo que han creado. Su autorrealización deja de ser un fin en sí misma, para convertirse en un simple instrumento para el autodesarrollo de otros:

Lo que este hecho expresa es sencillamente lo siguiente: el objeto producido por el trabajo, su producto, se le enfrenta como *algo extraño*, como un poder *independiente* del productor. El producto del trabajo es el trabajo que se ha plasmado, materializado en un objeto, es la objetivación del trabajo... Esta realización del trabajo, como estado económico, se manifiesta como la *privación de realidad* del obrero, la objetivación como la *pérdida y esclavización del objeto*, la apropiación como extrañamiento, como enajenación... El trabajo enajenado no sólo 1) enajena al hombre de la naturaleza, y 2) al hombre de sí mismo, de su propia función activa, de su actividad vital: a causa de todo eso enajena al hombre de su *especie*; hace que su *vida genérica* se convierta en medio para la vida individual. (MEE pág. 63–67)

El obrero, como anota Marx, se siente cómodo sólo cuando no está trabajando, y extraño cuando está trabajando. Semejante alienación es un proceso múltiple, que divorcia al obrero no sólo de la naturaleza, de su producto y del proceso de producción mismo, de su propio cuerpo, sino también de la actividad vital comunitaria, que es la que lo convierte en un verdadero ser humano. “En general”, escribe Marx, “la tesis según la cual se enajena al hombre de su ser genérico significa que un hombre se

hace ajeno a los otros y que cada uno de ellos se hace ajeno a la esencia del hombre” (MEE pág. 68).

Al sufrir una “pérdida de realidad” los obreros, irónicamente, fortalecen con su trabajo el régimen que genera la alienación:

...Cuanto más se mata el obrero trabajando, más poderoso se torna el mundo material ajeno a él que él mismo crea contra sí, más pobres se vuelven él y su mundo interior, menos se pertenece el obrero a sí mismo. Lo mismo sucede en la religión. Cuanto más pone el hombre en Dios, menos retiene de sí mismo. El obrero deposita su vida en el objeto; pero, una vez creado este, el obrero ya no se pertenece a sí mismo, sino que pertenece al objeto. Por tanto, cuanto mayor sea esa actividad, más carente de objeto será el obrero. Lo que el producto de su trabajo es, no lo es él. Por consiguiente, cuanto mayor sea este producto menos será él mismo. La enajenación del obrero en su producto no solo significa que su trabajo se convierte en un objeto, en una existencia *externa*, sino que esta existencia se *halla fuera de él*, es independiente de él y ajena a él y representa frente a él un poder propio y sustantivo: que la vida que el obrero ha infundido al objeto se enfrenta a él como algo extraño y hostil. (MEE pág. 64)

Los productos del obrero escapan a su control, y asumen una autonomía propia, y vienen a ejercer sobre él ese poder cuasi mágico que Marx denominará más tarde el “fetichismo de la mercancía”. Una mercancía es, para Marx, un producto que puede intercambiarse en condiciones de igualdad con otro, pues incorpora la misma cantidad de trabajo. Como lo explica en *El Capital*:

Tomemos dos mercancías, por ejemplo, trigo y hierro. Su relación de cambio, cualquiera que ella sea, es siempre representable en una ecuación en la cual se iguala un determinado quantum de trigo con un cierto quantum de hierro, por ejemplo, 1 quarter (12,7 kg.) de trigo = x de quintal de hierro. ¿Qué dice esta ecuación? Que algo común de la misma magnitud existe en dos cosas diferentes, en 1 quarter de trigo y en x de quintal de hierro. Así pues, ambos son iguales a una tercera cosa que por sí misma no es ni lo uno ni lo otro. Cada uno de los dos primeros, en la medida en que es valor de cambio, tiene, pues, que ser reducible a esa tercera cosa... Este “algo” común no puede ser una propiedad geométrica, física, química, ni ninguna otra propiedad natural de las mercancías. Sus propiedades naturales no entran en consideración más que en la medida en que las hacen utilizables, las hacen valores de uso. Pero, por otra parte, lo que evidentemente caracteriza la relación de intercambio entre las mercancías es precisamente el abstraer totalmente sus valores de uso... En cuanto valores de uso, las mercancías son ante todo de cualidades diferentes; en cuanto valores de cambio, no pueden diferir más que en cantidad, por lo que no contienen ni un átomo de valor de uso. Entonces, si dejamos de lado el valor de uso de las mercancías, sólo les queda una propiedad: la de ser productos del trabajo. (C, vol. 1, pág. 45–46)

Las mercancías son así, para Marx, entidades duplicadas que viven una doble vida, pues lo que las hace mercancías es algo curiosamente independiente de sus propiedades materiales. Sólo existen para intercambiarse; y una mercancía, a pesar de todas las apariencias sensi-

bles, es exactamente igual a cualquier otra mercancía que incorpore la misma cantidad de fuerza de trabajo. Pero una mercancía es, por ello, un fenómeno enteramente abstracto, que establece relaciones con otras mercancías, con independencia de la vida concreta de sus productores:

Lo enigmático de la forma mercancía consiste, pues, simplemente en que devuelve a los hombres la imagen de los caracteres sociales de su propio trabajo deformados como caracteres materiales de los productos mismos del trabajo; y por lo tanto, refleja también deformadamente la relación social de los productores con el trabajo total en forma de una relación social entre objetos que existiera fuera de ellos (...) la forma mercancía y la relación de valor de los productos del trabajo en la que aquella se expresa no tiene nada que ver con su naturaleza física ni con las relaciones materiales que brotan de ella. Lo que para los hombres asume aquí la forma fantasmagórica de una relación entre cosas es estrictamente la relación social determinada entre los hombres mismos. Por eso, si se quiere encontrar una analogía adecuada hay que recurrir a la región nebulosa del mundo religioso. En este, los productos de la mente humana aparecen como figuras autónomas, dotadas de vida propia, con relaciones entre ellos y con los hombres. Así les ocurre en el mundo de las mercancías a los productos de la mano humana. Digo que esto es el fetichismo que se les pega a los productos del trabajo en cuanto se producen como mercancías y que, por tanto, es inseparable de la producción mercantil. (C, Vol. 1, pág. 82–83)

El capitalismo, en resumen, es un mundo en el que se

invertieron sujeto y objeto –un reino en el cual uno es sometido a la propia producción y es determinado por ella, que retorna en forma opaca e imperiosa para doblegar la existencia–. El sujeto humano crea un objeto, que luego se convierte en pseudo–objeto capaz de convertir a su propio creador en una cosa manipulable. Cuando el capital emplea al trabajo y no viceversa, la muerte asume poder de vampiro sobre la vida, ya que el capital mismo es simplemente trabajo “muerto” o almacenado:

Cuanto menos comas y bebas, cuanto menos libros leas, menos vayas al teatro, al baile y a la taberna, menos pienses, ames, teorices, cantes, pintes, hagas versos, etc., más ahorrarás, mayor será tu tesoro, que no comerán la polilla ni el polvo, mayor será tu *capital*. Cuanto menos seas tú, cuanto menos exteriorices tu vida, más tendrás, mayor será tu vida *enajenada*, más esencia enajenada acumularás... y cuanto no puedes tú lo puede tu dinero... (MEF.pág. 93)

Este proceso de cosificación, en el cual se invierten lo animado y lo inanimado y la muerte tiraniza a la vida, es particularmente evidente en la “mercancía universal”, el dinero:

Mi fuerza llega hasta donde llega la fuerza del dinero. Las cualidades del dinero son mis propias cualidades y fuerzas esenciales, las de su poseedor. Por tanto no es en modo alguno mi individualidad la que determina lo que yo *soy* y *puedo*. Yo *soy* feo, pero con dinero puedo comprarme la mujer *más hermosa*. Eso quiere decir que no *soy feo*, pues el dinero se encarga de destruir los efectos de la *fealdad*, su fuerza repelente. No importa que sea –en mi individualidad– un hombre *tullido*, pues el dinero se en-

carga de procurarme veinticuatro piernas; eso quiere decir que no soy tullido. No importa que yo sea un individuo vil, innoble, infame y necio pues el dinero es noble y ennoblece a quien lo posee. El dinero es el supremo bien y hace, por tanto, *bueno* a su poseedor. (MEE pág. 106)

El dinero, anota Marx, es la “ramera universal, el proxeneta universal de los hombres y de los pueblos”, una especie de lenguaje pervertido en el cual todas las cualidades humanas y naturales son revueltas e invertidas y cualquier cosa puede transformarse mágicamente en cualquier otra.

La recuperación, para hombres y mujeres, de su mundo, su cuerpo sensible, su actividad vital, y su ser-en-común, es lo que, para Marx, significa comunismo. El comunismo es tan solo el tipo de escenario político que nos permitirá reappropriarnos de nuestro ser confiscado, de aquellos poderes que nos ha enajenado la sociedad de clases. Si los medios de producción se poseyeran comunitariamente y se controlaran democráticamente, el mundo que creamos juntos nos pertenecería en común y la auto-producción de cada uno podría llegar a ser parte de la autorrealización de todos.

• HISTORIA •

Si Marx es un filósofo, ¿de qué es filósofo? Ciertamente, de nada tan grandioso como la “existencia humana”, pero tampoco de nada tan estrecho como la economía política. Su pensamiento no se propone como una especie de teoría cósmica que, como la religión, pretenda responder a todos los aspectos de la vida humana. Es cierto que su compañero, Frederick Engels, elaboró una teoría vasta y ambiciosa, conocida como materialismo dialéctico, que busca entrelazar conjuntamente desde la física y la biología hasta la historia y la sociedad. Pero los escritos de Marx representan una empresa bastante más modesta y restringida, cuyo propósito es identificar y tratar de demantelar las contradicciones sociales que en el presente nos impiden vivir lo que él llamaría una vida verdaderamente humana, con toda la riqueza de nuestras fuerzas corporales y espirituales. Tiene muy poco que decir acerca de lo que podría pasar entonces, dado que para él este proceso sería el comienzo de la historia propiamente humana, que se encuentra más allá de nuestro lenguaje actual. Todo lo que ha sucedido hasta ahora es, para él, mera “prehistoria” –la sucesión de varias formas de sociedad de clases–. Y puesto que su propio trabajo pertenece a esta época y depende inevitablemente de sus formas de pensamiento y de sus modelos de vida, no puede pretender, dentro de su lógica historicista, saltar sobre ellos para imaginar una utopía. Marx es resueltamente hostil al pensamiento utópico, y mira su tarea no como el delinea-

miento de esquemas ideales para el futuro, sino como el análisis y desbloqueo de las contradicciones reales del presente. No busca un estado perfecto, expresión que para él sería una contradicción en los términos. No obstante, esto no significa aseverar que Marx es solamente un teórico político del presente. Las contradicciones que ve como obstáculos que nos impiden avanzar hacia una historia verdadera, en toda su riqueza, goce y variedad individual, son para él parte de una narrativa mucho más larga. Por lo tanto, no es prioritariamente economista político ni sociólogo, ni, como hemos visto, filósofo. Más bien, nos ofrece una teoría de la historia, o, para decirlo con mayor precisión, una teoría sobre la dinámica de los grandes cambios históricos. Es esta filosofía la que se conoce como materialismo histórico. ¿De qué manera, entonces, analiza Marx la historia como desarrollo? Algunas veces se ha pensado que lo central de su perspectiva es la noción de clase social. Pero Marx no descubrió esta idea, y no es su concepto más vital. Sería más acertado sostener que la idea de *lucha* de clases está más cerca del corazón de su trabajo: la doctrina de la existencia de diferentes clases sociales en un estado de mutuo antagonismo, a causa de sus intereses materiales en conflicto. Como lo escribe en el *Manifiesto Comunista*: “La historia de todas las sociedades existentes hasta el presente es la historia de las luchas de clases” (MC, pág. 136). Pero ni siquiera este pronunciamiento arrasador nos conduce a la esencia de su pensamiento, ya que siempre podremos preguntar *por qué* las clases sociales tienen que vivir en ese estado permanente *de* lucha; y la respuesta, para Marx, tiene que ver con la historia de la producción material. Su concepto clave aquí es el de “modo de producción”,

que significa una combinación histórica específica de determinadas *fuerzas* productivas con determinadas *relaciones* sociales de producción. Por “fuerzas”, él quiere dar a entender los diversos medios de producción disponibles en una sociedad, junto con el poder laboral humano. Un telar o un computador son fuerzas productivas capaces de producir valor; pero tales fuerzas materiales sólo pueden inventarse, desarrollarse y desplegarse en el marco de unas particulares relaciones sociales de producción, concepto con el que Marx se refiere, principalmente, a las relaciones entre aquellos que poseen y controlan los medios de producción y aquellos desposeídos cuya fuerza de trabajo se pone a disposición de los primeros. En una lectura de Marx, la historia progresa por la contradicción entre fuerzas y relaciones de producción:

En un estadio determinado de su desarrollo, las fuerzas productivas materiales de la sociedad entran en contradicción con las relaciones de producción existentes o, para decirlo con una expresión jurídica, con las relaciones de producción dentro de las cuales se habían estado moviendo hasta ese momento. Esas relaciones se transforman de formas de desarrollo de las fuerzas productivas en ataduras de las mismas. Se inicia entonces una época de revolución social. (CCEP, Prólogo, pág. 5)

Es por este mecanismo como un modo de producción da acceso a otro. El primero de ellos, para Marx, es el “tribal”:

Esta forma de propiedad corresponde a la fase incipiente de la producción en que un pueblo se nutre de la caza y la pesca, de la ganadería o, a lo sumo, de la agricultura. En este último caso, la propiedad tribal presupo-

ne la existencia de una gran masa de tierras sin cultivar. En esta fase, la división del trabajo se halla todavía muy poco desarrollada y no es más que la extensión de la división natural del trabajo existente en el seno de la familia. La organización social, en esta etapa, se reduce también, por tanto, a una ampliación de la organización familiar: a la cabeza de la tribu se hallan los patriarcas, por debajo de ellos los miembros de la tribu, y en el lugar más bajo de todos, los esclavos. (IA, pág. 21)

A partir de este, evoluciona gradualmente el modo de producción “antiguo”,

...que brota como resultado de la fusión de diversas tribus para formar una *ciudad*, mediante acuerdo voluntario o por conquista, y en la que sigue existiendo la esclavitud. Junto a la propiedad comunal, va desarrollándose ya, ahora, la propiedad privada mobiliaria, y más tarde la inmobiliaria, pero como forma anormal, supeditada a aquella (...) toda la organización de la sociedad asentada sobre esta propiedad comunal, y con ella el poder del pueblo, decaen a medida que va desarrollándose la propiedad privada inmobiliaria. (IA, pág. 21)

A este sucede, eventualmente, el modo de producción feudal:

También esta [la propiedad feudal] se basa, como la propiedad de la tribu y la comunal, en una comunidad, pero a esta no se le enfrentan ahora, en cuanto clase directamente productora, los esclavos, como ocurría en la sociedad antigua, sino los pequeños campesinos siervos de la gleba. Y, a la par con el desarrollo completo del feudalismo, aparece la contraposición del campo con res-

pecto a la ciudad. La organización jerárquica de la propiedad territorial y, en relación con ello, las mesnadas armadas, daban a la nobleza el poder sobre los siervos. Esta organización feudal era, lo mismo que lo había sido la propiedad comunal antigua, una asociación frente a la clase productora dominada; lo que variaba era la forma de la asociación y la relación con los productores directos, ya que las condiciones de producción habían cambiado. (IA, pág. 23–24)

Junto a los estados territoriales feudales, crecieron los gremios de comerciantes en los pueblos, con una producción en pequeña escala y una limitada división del trabajo. Pero las relaciones sociales del feudalismo, con su restringido sistema de agremiación, terminó por frenar el desarrollo de la clase media de los pueblos, que finalmente rompió con estas ataduras por medio de una revolución política y de la liberación de las fuerzas productivas en una escala épica. Más tarde, sin embargo, como una clase capitalista industrial experimentada, la misma burguesía se encuentra impotente para desarrollar tales fuerzas sin generar desigualdades extremas, colapsos económicos, desempleo, acaparamiento y la destrucción del capital. De esa manera, pondrá el fundamento para su propia supresión por la clase trabajadora, cuya tarea es asumir el control de los medios de producción y manejarlos en provecho de todos:

En cuanto que este proceso [de surgimiento del capitalismo] de transformación ha descompuesto suficientemente la vieja sociedad en profundidad y amplitud, en cuanto que los trabajadores se han convertido en proletarios y sus condiciones de trabajo en capital, en cuanto

que el modo de producción capitalista se yergue ya sobre sus propios pies, la ulterior socialización del trabajo y la ulterior conversión de la tierra y de otros modos de producción en medios de producción socialmente explotados, o sea, en medios de producción comunitarios, cobra una nueva forma y, por lo tanto, la cobra también la ulterior expropiación de los propietarios privados. Lo que ahora hay que expropiar no es ya al trabajador económicamente autónomo, sino al capitalista que explota a muchos trabajadores.

Esta expropiación se consume mediante el funcionamiento de las leyes inmanentes de la producción capitalista misma, mediante la centralización de los capitales. Cada capitalista mata a muchos otros. (C, vol. 1, cap. XXIV, 7: “Tendencia histórica de la acumulación capitalista”, pág. 408–409)

En otras palabras, el capitalismo prepara el camino para su propia negación, al socializar el trabajo y centralizar el capital:

Junto con esa centralización, o expropiación de muchos capitalistas por pocos, se desarrolla la forma cooperativa del proceso de trabajo a escala constantemente creciente, la consciente aplicación técnica de la ciencia, la explotación planificada de la tierra, la conversión de los medios de trabajo en medios de trabajo sólo utilizables conjuntamente, la economización de todos los medios de producción mediante su uso como medios de producción de un trabajo social combinado, el entrelazamiento de todos los pueblos en la red del mercado mundial, y, con ello, el carácter internacional del régimen capitalista. (ibid. pág. 409)

Es el capitalismo, entonces, el que trae a la existencia a su propio antagonista colectivo –los trabajadores–, dando a luz, en una perversa ironía, a sus propios enterradores:

Con la disminución constante del número de magnates del capital que usurpan todas las ventajas de ese proceso de transformación y las monopolizan, aumenta la masa de la miseria, de la opresión, de la servidumbre, de la degeneración, de la explotación, pero también la indignación de la clase obrera en constante crecimiento y educada, unificada y organizada por el mecanismo del proceso de producción capitalista. El monopolio del capital se convierte en traba del modo de producción que ha florecido con él y bajo él. La centralización de los medios de producción y la socialización del trabajo alcanzan un punto en el cual se hacen incompatibles con su cobertura capitalista. Suena la última hora de la propiedad privada capitalista. Los expropiadores son expropiados. (*ibid.* pág. 409)

Así planteado, todo el proceso de la revolución proletaria suena a un automatismo poco creíble. En esta versión del pensamiento de Marx, las clases dominantes ascienden y decaen según sus capacidades para desarrollar las fuerzas de producción y un modo de producción –comunismo primitivo, esclavitud, feudalismo, capitalismo– se transforma en otro, por su propia lógica inmanente. Tenemos aquí una versión historicista de la antropología de Marx: lo que es positivo es el desarrollo humano, y lo negativo, todo aquello que impide ese proceso. Pero no es del todo clara la forma de encajar este modelo con otros apartes de la obra de Marx, que sugieren

que lo central no son las fuerzas sino las *relaciones* de producción, puesto que las clases dominantes desarrollan las fuerzas de producción en su propio interés y al servicio de sus propósitos explotadores. Como esto implica el despojo de las clases subordinadas, la revolución política en este modelo surge directamente de la lucha de clases y no por obra de algún impulso trans-histórico que libere las fuerzas productivas de sus restricciones sociales. Es el conflicto de clases el que constituye la dinámica de la historia, pero un conflicto enraizado en la producción material.

La atención particular de Marx se dirige –no en menor grado en su obra cumbre, *El Capital*– al modo de producción de su tiempo. Bajo este sistema, el obrero, que sólo posee su capacidad de trabajo (o fuerza de trabajo), es impulsado a vender dicha capacidad al dueño del capital, quien luego la utiliza para su propio beneficio. Los seres humanos se convierten así en mercancías intercambiables en el mercado. La paga del capitalista por el arriendo de la fuerza de trabajo del obrero la conocemos como salario, que es el costo de lo que el obrero necesita para “reproducir” su fuerza de trabajo, es decir, los medios necesarios para mantenerse vivo y continuar trabajando. Pero la fuerza de trabajo, al no ser un objeto determinado, sino un asunto de energía y potencial humano, es un tipo peculiar de mercancía, ilimitada e indeterminada; por ello, al ponerla a trabajar, el capitalista puede obtener de ella un valor mayor, en forma de bienes producidos y vendidos, del que necesita para pagar al obrero. Este proceso, que Marx llamó extracción de “plusvalía” de la clase trabajadora, es la clave de la naturaleza explotadora de las relaciones sociales capitalistas; pero dado que el intercambio de salario por trabajo parece equitativo, la explo-

tación queda necesariamente oculta por las rutinas operativas del sistema mismo.

El sistema capitalista, sin embargo, es competitivo; en él cada industrial debe esforzarse por expandir su capital o sucumbe. Un resultado de esto, a juicio de Marx, es una tendencia a la caída de la tasa de ganancia, que conduce a las notorias recesiones que han caracterizado al sistema hasta el presente. Las contradicciones de este se agudizan entonces, y con ellas la lucha de clases misma, puesto que está dentro de los intereses del capitalista aprovecharse al máximo de los frutos del trabajo de sus obreros en forma de ganancia y, a su vez, el interés de los trabajadores es retener, cuanto más puedan, el producto de su trabajo. Para Marx, la única solución definitiva a esta encrucijada es la revolución socialista, en la cual la clase obrera expropia el capital, asegura su control colectivo y lo pone al servicio de los intereses de todos en lugar del beneficio de unos pocos. El marxismo no es una especie de moralismo que denuncia a los capitalistas como villanos e idealiza a los trabajadores. Apunta más bien a ser una teoría “científica” del cambio histórico, en la cual no puede afirmarse que la clase dominante sea, de manera inequívoca, positiva o negativa. Desde una lectura, una clase es “progresista” si todavía es capaz de desarrollar las fuerzas productivas –lo cual podría significar que el esclavismo fue, en su tiempo, un modo progresista–. Esto ofende claramente nuestro sentido de la justicia; pero el mismo Marx parecería haber mirado algunas veces conceptos como la justicia como mera ideología burguesa para enmascarar la explotación, aunque su propia obra esté impulsada, irónicamente, por el deseo apasionado de una sociedad justa. La burguesía puede ser un obstáculo para

la libertad, la justicia y el bienestar universal en la actualidad; pero en su tiempo, fue una fuerza revolucionaria que derrotó a sus antagonistas feudales, que legó las ideas de justicia y libertad a sus sucesores socialistas, y que desarrolló las fuerzas productivas a tal punto que el proyecto socialista se hace factible. En efecto, sin la riqueza material y espiritual que el capitalismo ha desarrollado, el socialismo sería imposible. Un socialismo que necesite desarrollar las fuerzas productivas desde la base, sin el beneficio de una clase capitalista que ha cumplido esa tarea, tenderá a convertirse en esa forma de poder estatal autoritario que conocemos como stalinismo. Así mismo, un socialismo que falle en heredar de la clase media el rico legado de las libertades liberales y las instituciones civiles, simplemente reforzará esa autocracia. La burguesía pudo haber hecho lo que hizo a partir del menos acreditado de los motivos, el del beneficio individual; pero, asumido colectivamente, demostró ser una manera notablemente efectiva de llevar las fuerzas productivas al nivel donde, lograda su reorganización socialista, podrían aportar los recursos necesarios para erradicar la pobreza y la privación del mundo entero.

Pero el desarrollo de la clase media revolucionaria no fue solo material. Al conducir al individuo a nuevas alturas de desarrollo complejo, también desplegó una riqueza humana con la que el socialismo siempre estará en deuda. El marxismo no es cuestión de meditar sobre nuevos y nobles ideales sociales, sino de preguntarse por qué los nobles ideales que ya tenemos han probado ser estructuralmente incapaces de realización universal. Se trata de crear las condiciones materiales en que esto sea posible; y tal condición es el hecho de que la burguesía es la primera

clase social genuinamente *universal*, que derrumba todas las barreras y genera un tipo de comunicación verdaderamente global que podría conformar la base de una comunidad socialista internacional. Una auténtica teoría dialéctica de la historia de clases, entonces, se esfuerza por agrupar sus aspectos emancipadores y opresivos, como elementos de una sola lógica. Marx resume esta visión en un pasaje típicamente elocuente:

En nuestros días todo parece lleno de contradicción. Se nos regaló la máquina con el poder maravilloso de acortar y fructificar el trabajo humano, y continuamos hambrientos y extenuados. Las novedosas fuentes de riqueza, por un extraño y horroroso hechizo, se convirtieron en fuentes de necesidades. Las victorias del arte parecieron cambiarse por las pérdidas del carácter. A la vez que el hombre domina la naturaleza, el hombre se hace esclavo de otros hombres o de su propia infamia. Incluso la luz pura de la ciencia parece incapaz de alumbrar el oscuro rincón de la ignorancia. Todos los progresos e invenciones parecen dotar a las fuerzas materiales de vida intelectual y embrutecer la vida humana dentro de una fuerza material. Este antagonismo entre la ciencia y la industria modernas por un lado, entre la miseria y la disolución por el otro; este antagonismo entre las fuerzas productivas y las relaciones sociales de nuestra época es un hecho palpable, abrumador e incontrovertible. (Artículo en *The People's Paper**, 1856)

* *People's Paper* es un periódico inglés en el cual Marx publica una serie de artículos a partir de 1853. No hay traducción de este artículo al castellano.

Ironía, inversión, encrucijada, contradicción están en el corazón de la concepción marxista de las cosas. La acumulación de la mayor riqueza de que la historia haya sido testigo la ha logrado la clase capitalista en el contexto de relaciones sociales que dejaron a sus subordinados hambrientos, miserables y oprimidos. También ha dado origen a un orden social en el cual, dentro de los antagonismos del mercado, cada individuo es enfrentado a otro –un orden en donde la agresión, dominación, rivalidad, guerra y explotación imperialista están a la orden del día, en lugar de la cooperación y la camaradería–. La historia del capitalismo es la historia del individualismo posesivo, en la cual cada poseedor está aislado de los otros en su espacio solipsista y ve a sus compañeros sólo como herramientas utilizables en la promoción de sus propios apetitos e intereses. Pero no es que Marx se oponga al individualismo y que desee hundirlo en una colectividad anónima. Al contrario, su meta es restablecer los vínculos comunitarios entre los hombres y las mujeres *en el nivel* de sus fuerzas individuales plenamente desarrolladas. Como lo indica en el *Manifiesto Comunista*, el libre desarrollo de cada uno debe convertirse en la condición para el libre desenvolvimiento de todos. Y esto sólo puede lograrse mediante la abolición de la propiedad privada.

Hay, inevitablemente, cantidad de problemas con esta teoría audaz e imaginativa. Primero, no es claro qué es lo que Marx quiere decir exactamente con clase social. Es un chiste perverso entre sus comentaristas decir que, precisamente cuando está a punto de examinar el concepto a cabalidad, su obra se desploma. Sin embargo, es claro que ve la clase social como una categoría primordialmente económica: denota, hablando de manera prosaica, aque-

llos que están en la misma relación con el modo de producción; de manera que, por ejemplo, los pequeños productores independientes tales como los campesinos y los artesanos, pueden ser agrupados en la “pequeña burguesía”, mientras los que tienen que vender su fuerza de trabajo a otro, son proletarios. ¿Hace esto, entonces, que una estrella de cine millonaria y un recolector de basura formen parte de la clase trabajadora? ¿O, debería permitirse que factores políticos, culturales e ideológicos hiciesen parte de lo que entendemos por tal categoría? ¿Cuáles son las relaciones, o no relaciones, entre las clases sociales y otras formas de agrupación humana, nacionales, étnicas o sexuales, a las que Marx prestó poca atención? ¿Debe una clase ser consciente de sí misma, para ser, propiamente hablando, una clase? Esta última es una cuestión que Marx aborda en su discusión acerca del campesino francés en *El Dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*:

Los campesinos parcelarios forman una gran masa inmensa, cuyos individuos viven en idéntica situación, pero sin que entre ellos existan muchas relaciones. Su modo de producción los aísla a unos de otros, en vez de establecer relaciones mutuas entre ellos (...) en la medida en que millones de familias viven bajo condiciones económicas de existencia que las distinguen, por su modo de vivir, por sus intereses y por su cultura, de otras clases y las oponen a estas de un modo hostil, aquellas forman una clase. Por cuanto existe entre los campesinos parcelarios una articulación puramente local y la identidad de sus intereses no engendra entre ellos ninguna comunidad, ninguna unión nacional y ninguna organización política, no forman una clase. (*El Dieciocho Brumario*, pág. 145)

Con respecto a la teoría de las transformaciones históricas: si Marx realmente sostiene que lo único que cuenta es desarrollar, siempre y en todas partes, las fuerzas productivas, entonces es vulnerable a la crítica ecológica. Podemos preguntar también si ve esta dialéctica histórica como inevitable. En el *Manifiesto Comunista* declara que la caída de la burguesía y la victoria del proletariado “son igualmente inevitables”; y en *El Capital* escribe acerca de las leyes del capitalismo, que “actúan y se imponen con una necesidad férrea” (Prólogo). De otra parte, sin embargo, Marx desdeña la idea de que haya una entidad llamada Historia que opere en sentido determinista a través de los seres humanos:

...*La historia nada hace*, ¡“no posee una inmensa riqueza”, “no lucha ninguna lucha”! Es, por el contrario, el hombre, el *hombre* vivo, real, el que hace todo eso, el que todo lo posee y libra de todas las luchas; no es la “historia”, por ventura, la que usa al hombre en cuanto medio para alcanzar laboriosamente sus objetivos, los de ella – como si fuera una persona aparte –, sino que ella no es ninguna otra cosa que no sea la actividad del hombre que persigue sus *propios* objetivos. (SF, pág. 105)

También rechaza la idea de que los diversos modos históricos de producción deban seguirse uno tras otro de manera rígidamente determinada. Tampoco parece pensar que las fuerzas productivas siempre se hallen en expansión. De todas maneras, si la derrota del capitalismo es inevitable, ¿por qué la clase trabajadora no se sienta a esperar que esto suceda, en vez de organizarse para producirlo políticamente? Se podría sostener, como Marx parece hacerlo, que es inevitable que la clase trabajadora

crezca en el conocimiento de su situación, y actúe para transformarla, de tal manera que su acción “libre” esté calculada dentro de la narrativa determinista más amplia. De forma similar, algunos cristianos han tratado de resolver la aparente discrepancia entre el libre albedrío y la divina providencia. Pero, en la práctica, cuando Marx analiza situaciones políticas particulares, parece creer que la revolución política depende de la lucha que sostienen las fuerzas sociales, y el resultado en ningún sentido está históricamente garantizado. Sin duda hay leyes históricas; pero estas son resultado de la acción humana concertada y no de un destino independiente de ella. Como lo expone en un famoso pasaje de *El Dieciocho Brumario*:

Los hombres hacen su propia historia, pero no la hacen a su libre arbitrio, bajo circunstancias elegidas por ellos mismos, sino bajo aquellas circunstancias con las que se encuentran directamente, que existen y les han sido legadas por el pasado. La tradición de todas las generaciones muertas oprime como una pesadilla el cerebro de los vivos... La revolución social del siglo diecinueve no puede sacar su poesía del pasado, sino solamente del porvenir. No puede comenzar su propia tarea antes de despojarse de toda veneración supersticiosa por el pasado. Las anteriores revoluciones necesitaban remontarse a los recuerdos de la historia universal para aturdirse acerca de su propio contenido. La revolución del siglo diecinueve debe dejar que los muertos entierren a sus muertos, para cobrar conciencia de su propio contenido, (pág. 17-21)

• POLÍTICA •

Si Marx es de veras en algún sentido filósofo, se distingue de la mayoría de los que lo son en que considera sus reflexiones, aunque abstrusas, como finalmente prácticas, enteramente al servicio de las actuales fuerzas políticas y, en efecto, como una fuerza política en sí misma. Esta es la famosa tesis marxista sobre la unidad de la teoría y la práctica, si bien se podría añadir que un objetivo de la teoría de Marx es llegar a la condición social en la cual el pensamiento no necesitaría ser simplemente instrumental, engranado a algún fin práctico, y podría disfrutarse como un placer en sí mismo.

La doctrina política de Marx es revolucionaria –definida la “revolución” menos por la velocidad o el carácter repentino y violento de un proceso de cambio social (aunque parece pensar que la fuerza insurrecta estará implicada en la construcción del socialismo), que por el hecho de desalojar a una clase poseedora y sustituirla por otra–. Este es un proceso cuyo cumplimiento puede tomarse un buen tiempo. Notamos aquí el rasgo peculiar del socialismo: involucra a la clase trabajadora que asciende al poder, pero, al hacerlo, crea las condiciones para que puedan abolirse todas las clases sociales. Una vez que los medios de producción pertenezcan a la comunidad y sean controlados por ella, las clases al fin desaparecerán:

Todas las clases anteriores que conquistaban la hegemonía trataban de asegurarse su posición existencial ya conquistada sometiendo a toda la sociedad a las condi-

ciones de su modo de apropiación. Los proletarios solo pueden conquistar las fuerzas productivas sociales aboliendo su propio modo de apropiación en vigencia hasta el presente, aboliendo con ello todo el modo de apropiación vigente hasta la fecha. Los proletarios no tienen nada propio que consolidar. Solo tienen que destruir todo cuanto, hasta el presente, ha asegurado y garantizado la propiedad privada. (MC, pág. 147)

O, como lo dice Marx en el lenguaje de sus primeros escritos:

Debe constituirse una clase que tenga *cadena radical*, una clase en la sociedad burguesa que no es una clase de la sociedad burguesa, un estamento que es la disolución de todos los estamentos, una esfera de la sociedad a la que su sufrimiento universal le confiere carácter universal: que no reclama un *derecho especial*, ya que no es una *injusticia especial* la que padece sino la *injusticia a secas*: que ya no puede invocar ningún título histórico sino su título humano... Esta disolución de la sociedad en la forma de un estamento especial es el *proletariado*. (CFDH, pág. 222–223)

Si el proletariado es la última clase histórica, es porque su acceso al poder, que Marx llama “dictadura del proletariado”, es el preludio para construir una sociedad en la cual todos estarán en la misma relación con los medios de producción, como sus propietarios colectivos. “Obrero” no designará más la pertenencia a una clase particular, sino simplemente todos los hombres y mujeres que contribuyen a producir y sostener la vida social. Esta primera fase de la revolución anti-capitalista es conocida

por Marx como socialismo y no implica la igualdad completa. En verdad, Marx ve la noción de “igualdad de derechos” como herencia de la época burguesa, como una especie de reflejo espiritual del intercambio de mercancías iguales en abstracto. Esto no quiere decir que para él el concepto carezca de valor, sino que, inevitablemente, reprime la particularidad de hombres y mujeres, sus dotes diferenciales únicas. Así, actúa, entre otras cosas, como una forma de mistificación, ocultando el verdadero contenido de las desigualdades sociales tras una mera forma legal. En últimas, Marx está más preocupado por la diferencia que por la igualdad. Bajo el socialismo, se mantiene vigente que

...unos individuos son superiores física o intelectualmente a otros y rinden pues, en el mismo tiempo, más trabajo, o pueden trabajar más tiempo; y el trabajo, para servir de medida, tiene que determinarse en cuanto a duración o intensidad; de otro modo, deja de ser una medida. Este derecho *igual* es un derecho desigual para trabajo desigual. No reconoce ninguna distinción de clase, porque aquí cada individuo no es más que un obrero como los demás; pero reconoce, tácitamente, como otros tantos privilegios naturales, las desiguales aptitudes de los individuos y, por consiguiente, la desigual capacidad de rendimiento. *En el fondo es, por tanto, como todo derecho, el Derecho de la desigualdad.* El derecho solo puede consistir, por naturaleza, en la aplicación de una medida igual; pero los individuos desiguales (y no serían distintos individuos si no fuesen desiguales) solo pueden medirse por la misma medida siempre y cuándo que se les enfoque desde un punto de vista igual, siempre y cuando se les mire solo desde un aspecto *determinado*; por ejem-

plo, en el caso concreto, *sólo* en cuanto *obreros*, y no se vea en ellos ninguna otra cosa, es decir, se prescinda de todo lo demás. Prosigamos: unos obreros están casados y otros no; unos tienen más hijos que otros, etc., etc. A igual rendimiento y, por consiguiente, a igual participación en el fondo social de consumo, unos obtienen de hecho más que otros, unos son más ricos que otros, etc. Para evitar todos estos inconvenientes, el derecho no tendría que ser igual, sino desigual. (*Crítica del Programa de Gotha*, pág. 334–335)

El socialismo no es, entonces, una simple nivelación de individuos, pues contempla un respeto hacia sus diferencias específicas, y permite que estas diferencias, por primera vez, se hagan valer. Es de esta manera como Marx resuelve la paradoja de lo individual y lo universal: este último término no significa para él algún estado supraindividual del ser, sino simplemente el imperativo de que todos deberían desarrollar libremente sus identidades personales. Pero en la medida en que hombres y mujeres necesiten aún ser recompensados según su trabajo, las desigualdades persistirán inevitablemente. El estadio más desarrollado de la sociedad, que Marx llama comunismo, desarrollará, sin embargo, las fuerzas productivas a tal punto de abundancia, que ni la igualdad ni la desigualdad constituirán un problema. En lugar de eso, hombres y mujeres tomarán del fondo común de recursos todo lo que necesiten:

En la fase superior de la sociedad comunista, cuando haya desaparecido la subordinación esclavizadora de los individuos a la división del trabajo, y con ella, la oposición entre el trabajo intelectual y el trabajo manual;

cuando el trabajo no sea solamente un medio de vida, sino la primera necesidad vital; cuando, con el desarrollo de los individuos en todos sus aspectos, crezcan también las fuerzas productivas y corran a chorro lleno los manantiales de la riqueza colectiva, sólo entonces podrá rebasarse totalmente el estrecho horizonte del derecho burgués, y la sociedad podrá escribir en su bandera: ¡De cada cual según su capacidad; a cada cual, según sus necesidades! (*Ibid.*, pág. 335)

En una sociedad socialista nos liberaremos de la inoportuna clase social, y tendríamos el tiempo disponible y la energía para cultivar nuestras personalidades en el campo de nuestra elección, asegurando que se respete el mandato de que a cualquier otro se le permita hacer lo mismo. Aquello en lo que este objetivo político se distingue más exactamente del liberalismo es el hecho de que, como para Marx, la expresión de nuestro ser individual es también la realización de nuestro ser genérico, este proceso de explorar e impulsar la vida individual se ha de llevar a cabo en reciprocidad, a través de vínculos mutuos, y no en el espléndido aislamiento. El otro es visto por Marx como el medio para mi autorrealización, antes que, en el mejor de los casos, como un simple co-empresario del proyecto, o en el peor, como obstáculo activo de la propia realización. La sociedad comunista también transformará las fuerzas productivas heredadas del capitalismo para abolir, tanto como sea posible, el trabajo degradante, liberar a hombres y mujeres de la tiranía del trabajo agotador y capacitarlos para comprometerse en el control democrático de la vida social como “individuos unidos”, recientemente encargados de sus propios destinos. Bajo el

comunismo, hombres y mujeres podrán recuperar sus fuerzas alienadas y reconocer como propio el mundo que han creado, purgándolo así, de su inmutabilidad espúrea.

Pero la revolución socialista requiere un agente, que Marx descubre en el proletariado. ¿Por qué el proletariado? No porque sea espiritualmente superior a las otras clases, y no necesariamente porque constituya el grupo social más oprimido. Si fuera por esto, los indigentes, vagos e inútiles, que Marx llama casi con vergüenza el “lumpen-proletariado”, serían un mejor candidato. Se podría replicar que es el propio capitalismo, no el socialismo, el que “selecciona” a la clase trabajadora como agente del cambio revolucionario. Es la clase que más se beneficiaría con la abolición del capitalismo, además de contar con la suficiente experiencia, organización y tener una ubicación central para llevar a cabo esa tarea. Pero la tarea de la clase trabajadora es conducir una revolución específica, contra el capitalismo; así, en ningún sentido compite necesariamente con otros grupos radicales –feministas, nacionalistas o activistas étnicos– que tienen que realizar sus transformaciones particulares, idealmente aliados con aquellos más explotados por el capitalismo.

¿Qué forma adquirirá la sociedad? Ciertamente, no la de un orden social bajo el poder del Estado. El estado político pertenece, a juicio de Marx, a la superestructura reguladora de la sociedad: es producto de la lucha de clases y no algo sublime más allá del conflicto, o una resolución ideal de este. El Estado es, en últimas, un instrumento de la clase gobernante, una forma de asegurar su hegemonía sobre las otras clases; y el Estado burgués, en particular, es el resultado de la alienación entre la vida individual y universal:

...por virtud de esta contradicción entre el interés particular y el interés común, cobra el interés común en cuanto *Estado*, una forma propia e independiente, separada de los reales intereses particulares y colectivos y, al mismo tiempo, como una comunidad ilusoria, pero siempre sobre la base real de los vínculos existentes, dentro de cada conglomerado familiar y tribal, tales como la carne y la sangre, la lengua, la división del trábalo en mayor escala y otros intereses y, sobre todo, como más tarde habremos de desarrollar, a base de las clases, ya condicionadas por la división del trabajo, que se forman y diferencian en cada uno de estos conglomerados humanos y entre las cuales hay una que domina sobre todas las demás.

De donde se desprende que todas las luchas que se libran dentro del Estado, la lucha entre la democracia, la aristocracia y la monarquía, la lucha por el derecho del sufragio, etc., no son sino las formas ilusorias bajo las que se ventilan las luchas reales entre las diversas clases... (LA, pág. 35)

No siempre sostuvo Marx una visión tan vivamente instrumentalista del Estado en sus análisis más detallados de los conflictos de clase; pero estaba convencido de que su verdad, por así decirlo, se halla fuera de él y lo veía como una forma de alienación en sí mismo. Cada ciudadano individual ha alienado al Estado parte de sus potencialidades individuales, que luego asumen un poder determinante sobre la existencia social y económica cotidiana, a la que Marx llamó “sociedad civil”*. La genuina

* Sobre las concepciones clásicas de la “sociedad civil”, ver, por

democracia socialista, en contraste, reuniría lo general y lo individual de nosotros, al permitirnos participar en los procesos políticos generales como individuos particulares concretos –en el lugar de trabajo o en la comunidad local, por ejemplo– en vez de hacerlo como ciudadanos puramente abstractos de una democracia liberal representativa. La visión final de Marx podría parecer algo anarquista: una república cooperativa constituida a partir de lo que denominó “asociaciones libres” de trabajadores, que proyectaría la democracia al ámbito económico mientras va haciéndola realidad en el ámbito político. Este fue el fin –después de todo, ni tan siniestro ni tan alarmante– al que dedicó no sólo sus escritos, sino buena parte de su vida activa.

ejemplo, Salvador Ginés, “Sociedad civil”, en *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*, vol. 10, Filosofía política II. *Teoría del Estado*, Madrid, Editorial Trotta, 1996, págs. 117–145 (N. del E.)

• SIGLAS Y OBRAS DE MARX CITADAS •

TF Tesis *sobre Feuerbach*, en K. Marx, E Engels, *La ideología alemana*, traducción de Wenceslao Roces, Buenos Aires, Pueblos unidos, 1975.

CFDH *Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel*, en *Obras de Marx y Engels* (OME), edición dirigida por Manuel Sacristán, traducción de León Mames, Vol. 5, Barcelona, Crítica, Grijalbo, 1978.

IA Marx, K., Engels, E, *La ideología alemana* (ver arriba).

MC Marx, K., Engels, E, *Manifiesto del Partido Comunista*, en OME, vol. 9.

ME *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, en K. Marx y E Engels, *Escritos económicos varios*, recopilación y traducción de Wenceslao Roces, México, Grijalbo, 1966.

C *El Capital Crítica de la economía política*, en OME, VI, 40-41.

CCEP *Contribución a la crítica de la economía política*, Madrid, Siglo XXI, 1980.

CJ *La cuestión judía*, en OME, vol. 5.

G *Grundrisse*, en OME, vol. 21-22.

SF *La sagrada familia*, en OME, vol. 6.

El Dieciocho Brumario de Luis Bonaparte, México, Grijalbo.

Crítica al Programa de Gotha, en K. Marx, E Engels, *Obras escogidas*, Moscú, Progreso.