TESIS PUCP

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

UNIVERSITAT DE BARCELONA

Comunismo, poder político y libertad personal en Marx

Tesis para optar el grado de Doctor en Filosofía

Asesores

Dra. Pepi Patrón Costa (PUCP)

Dr. José Manuel Bermudo Ávila (UB)

Jurados

Dr. Miguel Giusti

Dr. Ciro Alegría

Dr. Gonçal Mayos

Candidato: Levy del Aguila Marchena

(Cotutela PUCP-UB)

Enero de 2013

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

A mis padres por darme lo fundamental

cuerpo, alimento y, sobre todo, deseo

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

Agradecimientos

Esta tesis fue desarrollada en la modalidad de cotutela entre la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP) y la Universitat de Barcelona (UB). Quiero agradecer a ambos centros de estudios por el espacio y la oportunidad provista para el desarrollo de esta investigación que se ha nutrido de sus distintos perfiles y orientaciones académicas. A la PUCP, por haberme formado y hecho posible tantas discusiones con amigos, maestros y alumnos; a su Escuela de Graduados por el privilegio y la excepcional oportunidad de la beca de investigación Huiracocha, la cual me permitió la dedicación requerida para la culminación de este trabajo doctoral entre agosto de 2010 y julio de 2012; y muy especialmente a la Especialidad de Filosofía de la PUCP, espacio de diálogo donde cultivé –en su Bachillerato y luego en su Postgrado– mis intereses intelectuales, y en cuyos profesores encontré no pocas muestras de sincera vocación por la actividad de pensar: una orientación para seguirme a mí mismo. A la UB, por acoger este proyecto desde sus inicios en el Seminario de Filosofía Política del Departament de Filosofia Teorètica y Pràctica (SFPUB). El Programa de Becas del Grupo Coimbra para Profesores e Investigadores Jóvenes de Universidades Latinoamericanas, a quien también agradezco especialmente, me permitió entrar en contacto con el SFPUB para un primer semestre de estudios en el año 2006. Desde entonces esta investigación se ha desarrollado sobre la base de sucesivas estancias de trabajo entre Lima y Barcelona. A lo largo de este periodo, me fue posible establecer un lazo permanente con los investigadores y doctorandos del SFPUB hasta la formalización del proyecto en la modalidad de cotutela, la conclusión de esta tesis y la presentación para su sustentación. La experiencia de la diversidad que para mí significaron las estancias en Barcelona y la participación en las sesiones del SFPUB fueron un aliento y un reto constante de auto exigencia para con los distintos avances y borradores que allí pude ofrecer a la interpelación acuciosa del resto de los doctorandos UB y de los profesores del Departament de Filosofia Teorètica y Pràctica que también forman parte del Seminario. Afortunadamente, este lazo ha trascendido la presente investigación y ha permitido mayores intercambios entre colegas filósofos de ambas universidades.

Los años a lo largo de los cuales fue gestado el producto que hoy presento han sido de amplio florecimiento para la PUCP, así como de severas dificultades planteadas por poderes ajenos que han pretendido doblegar su autonomía y negar el sentido de la vida universitaria que ella ha cuidado por décadas. El respaldo institucional que en este contexto ha brindado mi alma

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

mater a esta y otras investigaciones doctorales y no doctorales merece una celebración y un reconocimiento especial. Este respaldo –algo así como el sucedáneo de las "condiciones materiales" para la realización del proyecto académico que a continuación expondremos– ha tomado diversas formas en el trayecto que me lleva a esta culminación. Empieza por los profesores filósofos que creyeron en mi potencial para emprender este doctorado. Por el Dr. Miguel Giusti, quien apoyó mi candidatura a la Beca Coimbra a fines de 2005 y me alentó a aprovecharla en su máxima extensión posible; y por la Dra. Rosemary Rizo-Patrón, quien a cargo de la Coordinación del Doctorado de Filosofía, me apoyó siempre en cada uno de los requerimientos exigidos por la PUCP y su Escuela de Graduados. Agradezco también a Rosa Ana Rojas de la Dirección Académica de Relaciones Internacionales por su apoyo para la viabilidad de cada una de mis estancias en la UB, así como a Luis Wong y a Néride Sotomarino, quienes se desempeñaron durante el periodo de esta investigación como Jefes del Departamento Académico de Ciencias de la Gestión, al cual me hallo adscrito como docente PUCP, y que apoyaron la tensa convivencia entre la docencia y la investigación que me tocó vivir durante la mayor parte de este proyecto. Quiero reconocer también la paciencia de la Escuela de Graduados de la PUCP, por los meses de retraso que me tomó completar la versión final de esta tesis una vez finalizada la Beca Huiracocha, y a Paul Barr de la Secretaría General de la PUCP por su aporte para la elaboración del convenio de cotutela. Sumo mi agradecimiento al personal de la Facultat de Filosofia y del Departament de Filosofia Teorètica y Pràctica de la UB, que me asistió en numerosas ocasiones durante el proceso de cotutela; especialmente a Immaculada Murcia, quien por vía presencial y a distancia me ayudó a satisfacer la mayor parte de los requerimientos administrativos que se presentaron en el camino de conciliar los formatos institucionales de una y otra universidad; así como a Isabel Huguet del Colegio Penyafort, quien me ofreció su orientación en los soleados inviernos catalanes.

En cuanto al contenido de la investigación, el primer agradecimiento es a mis asesores. He tenido el lujo de disponer de la confrontación y la crítica que me han ofrecido tanto la Dra. Pepi Patrón (PUCP) como el Dr. José Manuel Bermudo (UB). Mi trabajo ha tenido que hacer frente a las perspectivas dispares que definen sus trayectorias intelectuales, así como a su distinta recepción de la obra de Marx y a la plausibilidad que ante sus ojos pueda aún tener la imagen de una sociedad capaz de superar el horizonte del capital. Ha sido un trajín de oposición y aprendizaje en el que he virado, retrocedido y fortalecido posiciones. Pepi Patrón ha representado para mí la consistencia conceptual, la agudeza del matiz y la oportunidad de una interlocución permanente con la tradición filosófica en la que me he formado. Siempre

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

dispuesta a la confrontación de ideas y a la sospecha para con las pretensiones desmedidas que más de una vez me han dominado, a la vez que provisora de confianza y apoyo permanente. Su rigor sistemático en la revisión de los sucesivos borradores me ha permitido mejorar mi propia comprensión del conjunto a la vez que iba mejorando –hasta donde me fue posible– la consistencia de la exposición. Me permitió *dejar ir* lo que esta vez no podía ser formulado y así hizo posible que el producto se realice. José Manuel Bermudo no solo me ha aportado su excepcional conocimiento del pensamiento de Marx, de la consistencia de su obra y del alcance de sus apuestas, sino la dificultad que su ánimo indesmayablemente crítico y ajeno a la complacencia representó para mí desde que tuve ocasión de conocerlo en Barcelona hace ya siete años. Frente a mi intuición afanosa en pos de los mejores argumentos, su confrontación sin miramientos aparecía como la figura escéptica que fastidia y que no queda sino enfrentar fortaleciendo la mirada. Sé que no he podido salvar todos los retos que su crítica me ha planteado, pero ella ha robustecido mi trabajo y me ha hecho posible distinguir mejor su alcance y sus deficiencias.

Mi agradecimiento especial a ambos contiene un punto adicional al de su interpelación académica e intelectual: apostaron por respaldar un proyecto de investigación que se ha instalado en una preocupación y una reflexión no precisamente popular ni políticamente correcta. En ese sentido, fue también una apuesta personal por mis potencialidades como investigador. Por ello han tenido que sobrellevar mis laberintos conceptuales y expositivos, criticarlos y a la vez orientarlos para ver de encontrarles alguna salida plausible. Valoro mucho ese esfuerzo. Más aun, cuando la Dra. Pepi Patrón tuvo la generosidad de asesorar mi proyecto doctoral ante la PUCP en medio de sus ingentes responsabilidades en el Vicerrectorado de Investigación. La convicción de que la gestión universitaria no puede significar el descuido de la pertenencia académica desde la que, a fin de cuentas, se decide el sentido del gobierno de la universidad le ha llevado –para mi provecho y el de muchos más– a seguir apoyando la investigación filosófica y desarrollando su propia producción académica. No diré menos del Dr. José Manuel Bermudo, director del Seminario de Filosofía Política de la UB, y también de amplias responsabilidades administrativas como Director del Colegio Penyafort. A lo largo de estos años fue el respaldo sin el cual hubieran sido imposibles mis estancias de investigación en Barcelona, incluso antes de cualquier formalización institucional de esta cotutela. Asesorar la presente investigación ha sido otra ocasión de su apoyo permanente y desprendido a la investigación filosófico-política que por tantos años ofrece en y desde la UB, no solo para estudiantes catalanes y españoles, sino del resto de Europa y de América Latina.

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

Las discusiones que alimentaron esta investigación son incontables. No empezaron con esta empresa doctoral, sino mucho antes. A todos aquellos que tuvieron que sufrir mi necesidad de compartir mis avances (¡no podía evitarlo!) las gracias sinceras. Son de alguna manera autores involuntarios de este resultado. Me ayudaron a pensar y me obligaron a ser más esforzado en mi razonamiento para intentar pensar mejor. De entre las diversas presencias que decidieron mi formación académica, quiero distinguir a Guillermo Rochabrún por iniciarme hace ya veinte años en el estudio serio y dedicado de la obra de Marx, cuando cursé el Bachillerato de Sociología en la PUCP. Por la generosidad inagotable de maestro que ha mantenido conmigo por muchos años y a quien no le he conocido otro compromiso que no sea la discusión honesta y rigurosa. Una vez compartido y sin apenas solicitarlo, mi borrador final ha recibido los embates de esta generosidad y este compromiso. Como suele decir mi amigo Daniel, "está en *su naturaleza*".

En el esfuerzo de *pensar el comunismo* ocupan un lugar esencial mis amigos Ignacio Cancino, Julio César Postigo, Luis Dávalos, Igor Valderrama, Javier García Liendo y Mario Naranjo, con quienes por varios años formamos nuestro Taller de estudios sobre Epistemología, donde nos ocupáramos de Rorty y Hegel; de historia contemporánea, donde revisáramos parte de la obra fundamental de Eric Hobsbawm; y de Economía Política, para lidiar en franca camaradería intelectual, ética y política con las vastas dificultades de *El capital*. Juntos hemos compartido la convicción de que el pensamiento de Marx es una fuente excepcional de afirmaciones y argumentos para pensar la crítica de la sociedad capitalista, así como la posibilidad histórica de una vida humanamente emancipada. Junto a ellos, las gracias a mis entrañables interlocutores: a Javier Monroe, por su fe en la dialéctica y su vieja expectativa de que mis tempranas angustias intelectuales pudieran ser de provecho; a Janneth Leyva, por entregarme su inteligencia y su amor para alimentarme de ella cuando flaqueaba; a Adrián del Aguila, por compartir su fascinación por la reducción de la jornada de trabajo ("¡máximo dos horas al día!") en favor del "trabajo libre"; a Javier Morales, por su hermetismo; a Fabrizio Arenas, por su falta de miramientos liberales; y a mis jóvenes colegas y amigos José Carlos Loyola, Danilo Tapia y Daniel Luna, quienes me ayudaron a llevar la soledad de este proceso con variados recursos contra la seriedad desmedida de quien monologa más tiempo del debido. También a María Lourdes Cook por su palabra y el espacio sereno de realidad, a Lluís Pla por su hospitalidad y su diálogo inteligente, a Xabier Gracia por su ejemplo autodidacta y su militancia, a François Vallaeys por su peculiar kantismo progresista, y a Vanessa Leyva por ayudarme con alguna intrépida incursión en el vocabulario de las ciencias naturales. A todos, las gracias por su afecto. Asimismo, a Margarita Pons de la Biblioteca de Filosofia, Geografia i

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

Història de la Universitat de Barcelona, que me orientara con las pesquisas en la biblioteca que tanto conoce –desde los tiempos en que tenía forma de *ovni*–, y a Soledad Sevilla por su asistencia con la búsqueda bibliográfica y la discusión sobre el iusnaturalismo lockeano.

Por último, el agradecimiento principal debe ir dirigido a quienes me permitieron creer en una vida intelectual con sentido; esto es, comprometida con los intereses humanos. Y en este lugar, no solo figura Marx por su intelección del devenir histórico de las necesidades sociales, mi primer descubrimiento filosófico; sino también Hegel, con su ambición y su dialéctica irreductibles; y Nietzsche, siempre inmisericorde con la miseria moral de buena parte de nuestra cultura moderna. Lo que he podido estudiar y aprender de sus obras monumentales, de su disposición a lo concreto y de su radicalidad me ha nutrido de intuiciones, formas y cursos de razonamiento que sé habrán de seguir inspirando lo que me quede por pensar. La pulsión es la primera condición del pensamiento, pero resulta impotente, ciega y muda, mientras no sea capaz de conformar un cuerpo –dispuesto de una cierta sensoriedad y una cierta racionalidad– desde el que pueda unirse radicalmente con la realidad de su pertenencia mundana. Para el interés filosófico, el asombro ante los *héroes del pensamiento* es una mediación y una ilusión valiosa para formar un cuerpo propio desde el cual consumar dicha unidad hasta donde nos sea posible.

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

Comunismo, poder político y libertad personal en Marx

Tesis Doctoral

Esquema

Introducción……10

1. Sociedad capitalista y ciudadanía liberal……30
   1.1. Formas práctico-abstractas y crítica de la ciudadanía……33
      1.1.1. La abstracción en el dinero o la igualación mercantil……34
         1.1.1.0. Igualdad y libertad……42
      1.1.2. Igualdad universal para la irrealización de los particulares: la lógica del capital……47
         1.1.2.0. Igualdad y explotación capitalista……52
   1.2. Emancipación política y no realización de la libertad……60
      1.2.1. La emancipación política y su alcance……63
         1.2.1.0. Contra "La Sagrada Familia"……69
      1.2.2. Paradojas de la emancipación……75
      1.2.3. De la sujeción personal a la sujeción formal……80

2. El horizonte comunista: una comunidad de individuos libres y diferentes……89
   2.1. "Historia natural", crisis del capital y ruptura emancipatoria……89
      2.1.1. El curso de la "historia natural"……90
      2.1.2. Contradicciones inmanentes y crisis: la finitud histórica del capital……104
      2.1.3. El sujeto revolucionario o el papel del proletariado……123
         2.1.3.1. El proceso político de la revolución……130
         2.1.3.2. Hacia el comunismo……138
   2.2. El comunismo o la reconciliación de la praxis consigo misma……142
      2.2.1. Las condiciones históricas de partida……147
      2.2.2. La afirmación de la diferencia……165
      2.2.3. El comunismo y sus negaciones……182

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

3. El liberalismo de Marx: abandono del poder político para la gestión de la vida en común.....196
3.1. Desustancialización o artificialidad del poder político.....207
3.1.0. Contra el "Estado libre".....215
3.2. Espontaneidad de lo social y presunción de armonía.....219
3.2.1. Estado y sociedad civil: inmanencia y exterioridad.....221
3.2.2. Rechazo del "panteísmo lógico" y de las mediaciones dialécticas.....226
3.2.3. Democracia y redención.....232
3.3. Reducción de la política a técnica administrativa.....237
3.4. Convergencias marxianas contra el poder político.....251

4. Comunismo y necesidad de la dimensión política de la actividad humana.....259
4.1. Contra el "dualismo de los reinos".....268
4.2. La gestión de lo común.....293
4.3. Esbozos marxianos para una politicidad comunista.....319
4.4. Por una relectura de la obra de Marx.....333

Conclusiones.....347

Bibliografía.....360

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

La presente es una investigación sobre el comunismo; en particular, sobre el comunismo de Marx, el alcance y la plausibilidad de su pretensión, tanto como sobre su utopismo y las perplejidades que comporta su formulación. Por ello mismo, lo es sobre la dimensión política de la actividad humana, sobre la necesidad histórica de que las sociedades complejas que surgen en la Modernidad demanden una gestión de la vida en común a propósito de lo que le concierne de manera ineludible a cada uno de sus miembros, una dimensión que habría de hacer frente a la conflictividad social que emana espontáneamente de sus dinámicas de estructuración. Esta tesis intenta iluminar la necesidad y la posibilidad históricas de un pensamiento emancipatorio radical que asuma positivamente el papel de las determinaciones políticas para la causa de la libertad. Frente a los elementos utopistas de la reflexión marxiana sobre el comunismo, emblemáticamente expresadas en la idea de una *sociedad sin Estado, sin esfera pública, sin política*, proponemos que la dimensión política de la praxis es ineludible para una sociedad humanamente emancipada como la que permite avizorar la obra de Marx. Ha de serlo en tanto el comunismo constituiría una vida en común que surge de la sociedad capitalista y de los entramados relacionales basados en la individuación que esta sociedad ha producido. Lo sería, asimismo, dada la totalidad que aquella sociedad constituiría, tanto en lo que toca a sus interrelaciones societales, como a propósito de la relación entre la humanidad y la Naturaleza a la que pertenece nuestra especie, y con la que constituye una unidad cada vez más patente en el mundo contemporáneo.

Nuestro planteamiento de la cuestión asume que el pensamiento de Marx es un pensamiento emancipatorio y que el sentido del conjunto de su obra no es sino la apuesta por una *sociedad organizada* de forma tal que las personas puedan desplegar sus capacidades y satisfacer sus necesidades libremente; esto es, realizarse en la riqueza de su actividad de acuerdo con las disposiciones de su propia personalidad. Situamos a Marx como un *pensador de la libertad*; de una libertad renovable, a ser realizada mediante una determinada articulación de los esfuerzos humanos que permitan a nuestra especie reconciliarse como tal desde la superación de sus estrecheces locales. El horizonte en juego es la perspectiva de una historia universal y una vida en común donde los particulares puedan encontrar la condición de su realización, al tiempo que sea su propio despliegue individual y colectivo la fuente viva del dinamismo y el enriquecimiento de la comunidad.

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

La historia de la recepción de la obra de Marx en el ámbito académico ha conocido las más diversas vicisitudes. Convertida en doctrina oficial de los regímenes que resultaron de las revoluciones sociales de orientación leninista y maoísta, así como inspiradora de los ímpetus progresistas de Occidente y de los afanes desarrollistas del así llamado "Tercer Mundo", la obra marxiana conoció un descrédito masivo y global una vez que, hacia fines del siglo XX, colapsó la bipolaridad de la Segunda Posguerra y el capitalismo pudo plantarse en la escena mundial como el "modelo triunfante de sociedad". Décadas atrás, la alternativa fascista había sucumbido ante la alianza de las democracias occidentales con la Unión Soviética. Ahora el capitalismo despachaba a su coyuntural aliado y satélites, cuya competencia fue finalmente batida. La década de 1990 resultó así el escenario para los discursos acerca del "fin de las ideologías" y, más aun, del "fin de la historia". Marx devino "perro muerto" y términos como "clases sociales", "revolución" o "comunismo" se volvieron algo más que malas palabras. Pasaron raudamente al ostracismo académico y a ser parte del silencio que campeaba allí donde las preguntas acerca de la emancipación humana o de una justicia formulada más allá de la mera formalidad carecían de lugar en la escena política de las naciones y en el concierto internacional. No era mera cuestión de no responder tales preguntas, sino de ni siquiera planteárselas, en medio de los consensos uniformizadores de la nueva variedad de la cultura liberal: el neoliberalismo.

El silencio ni fue definitivo –jamás absoluto– ni duró tanto. Pronto los consensos en torno del "mejor modo de vivir" y el "mejor modo de organizar la economía" tuvieron que enfrentar inquietudes que tornaron en preocupación en medio de sucesivas crisis financieras (1998, 2008). A ello se vienen sumando las amenazas de insolvencia por parte de diversos Estados parte del viejo "Primer Mundo", incluyendo a los Estados Unidos de América, para afrontar su deuda pública. En el marco de un mercado mundial que ya empieza a operar como una totalidad orgánica y desconcentrada, donde rige la simultaneidad, donde el instante para cualquiera de sus componentes es el instante del conjunto, se plantean dinamismos a través de los cuales las debilidades o incapacidades del así llamado "capitalismo global" se hacen palpables "en tiempo real" para todos los miembros de las comunidades sociales y políticas que forman parte del mundo contemporáneo. Por supuesto, la escena se complejiza si entramos en las consideraciones geopolíticas de los últimos lustros, tales como el debilitamiento de la hegemonía norteamericana, la diletancia y fragilidad de la Unión Europea, el fortalecimiento de China, el terrorismo internacional, la evolución de las luchas interétnicas, etc. En todo caso, la inmediata constatación de la actual crisis económica, en toda su vasta fenomenalidad e inmediata comunicabilidad de bolsas locales interconectadas y de

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

"espectadores" del otro lado de la pantalla, empieza a movilizar a diversos sectores de la opinión pública, la Academia, los movimientos sociales e incluso políticos hacia las preguntas hace poco silenciadas, preguntas que pasan a ser precisadas, sea en términos de la irracionalidad de nuestra forma de organización social y nuestra distribución de recursos para la inversión y el consumo, sea en términos del alcance de las decisiones que nos es factible tomar como miembros de la tan mentada "comunidad global" a la que pertenecemos. En el ámbito latinoamericano, todo ello repercute en términos del movimiento pendular entre la derecha y la izquierda –esta última, en buena cuenta populista–, así como sobre los conflictos, al mismo tiempo globales y locales, que se vienen desarrollando en nuestros países entre el capital trasnacional extractivo y las comunidades originarias, esto es, a nivel de las renovadas formas de acumulación originaria versión siglo XXI; y en general, a propósito de los procesos de modernización y centralización de capitales, con todo lo que ello supone en materia de la contradicción campo-ciudad, el desarrollo del mercado interno, la integración en el mercado global y sus variadas formas de exclusión social.

Pues bien, la obra de Karl Marx constituye un extenso y espinoso lugar por visitar para retomar las cuestiones que hoy definen nuestra actual circunstancia de crisis. Desde la perspectiva de la historia de las ideas, la lógica del capital, esta peculiar forma de organización social sobre cuya base se gestan las crisis contemporáneas, no ha conocido –a nuestro modo de ver– una obra teórica que haya sido capaz de mayor interpelación discursiva y práctica que la obra marxiana. Y ello no solo por su *crítica de la economía política*, sino por el *horizonte de humanidad* que dicha obra porta consigo, por la centralidad que allí adquiere una noción de praxis anclada en el punto de vista de las necesidades sociales que le dan sentido y de las capacidades desde las que satisfacerlas; una noción dispuesta hacia la libertad a la que aspirarían los individuos humanos capaces de disponerse en una perspectiva que trascienda la *miseria del tener* y el *egoísmo universal* que rige la cultura del capital. Pero la obra de Marx también hace valer su actualidad por su pretensión de confrontar la existencia del Estado moderno y los parámetros liberales bajo los cuales la ciudadanía ha sido concebida, así como los discursos ideológicos desde los que se asocia su legitimidad a la suerte de la acumulación de capital. Los aspectos de la obra de Marx que pueden sernos de utilidad para situarnos en el mundo contemporáneo y sus crisis son aun más extensos; así, la relación hombre-naturaleza, la cuestión de la tecnología, entre otros. A nosotros nos interesa investigar su peculiar concepción del poder político, la medida en que, siendo un filósofo moderno, su *compromiso con la libertad individual* le lleva a ir más allá del *horizonte liberal de la ciudadanía*, a la vez que algunos de sus supuestos teóricos fundamentales –no siempre manifiestos o explícitos– le impiden tramontar

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

dicho horizonte a la hora de pensar una sociedad emancipada que trascienda el marco de la libertad negativa bajo el que se sostiene el liberalismo. Marx propone que esta formación social, el comunismo, sería capaz de prescindir de la vida política, perfilándose una vida social que se supondría *libre de* o emancipada de esta dimensión de la praxis.

En términos generales, podemos formular nuestro problema filosófico-político en el marco de la relación entre libertad personal y poder político en la obra de Marx: ¿la libertad personal encuentra mejores condiciones para su realización en la medida en que los individuos se independizan del poder político y este se halla estrictamente restringido y delimitado, o, por el contrario, el afianzamiento positivo de la dimensión política de la praxis es mediación ineludible para los intereses de la libertad? O mejor, de cara al interés último de la obra que nos convoca, el comunismo, y a su formulación en términos históricos: ¿qué eficacia o papel corresponde asignar a la dimensión política de la actividad humana para el cultivo de la autorrealización personal de individuos voluntariamente asociados en una comunidad capaz de haber superado la propiedad privada de los medios de producción –y su gestión igualmente privada– distintiva de esa forma social, el capitalismo, donde habrían quedado establecidas las determinaciones históricas de una sociedad humanamente emancipada?

Nuestra tesis propone una interpretación del comunismo de Marx como la apuesta por una sociedad de *individuos libres y diferentes* cuya autorrealización personal solo puede darse desde la plena co-pertenencia con la suerte de lo común, entendido como una comunidad no sustantiva donde el interés del particular y la satisfacción de las necesidades universales de carácter social y global responden a una visión moderna y progresista de la historia. Sostenemos que esta apuesta comunista adolece en Marx de una deficiencia fundamental que la condena al utopismo y que consiste en un rasgo liberal clásico: el *rechazo del poder político*.

Podría estimarse que el tiempo para formularse este tipo de preguntas e indagaciones ha pasado, que estas serían más propias de coyunturas revolucionarias asociadas a momentos en los cuales –más allá de la actual crisis financiera mundial– la lógica del capital, su institucionalidad jurídico-política, así como sus soportes ideológicos, conocieran una alternativa positiva capaz de confrontarlos. En efecto, tal alternativa simplemente no existe en la escena global de nuestro tiempo –y es necesario que las eventuales contraposiciones efectivas del presente tengan alcance global para que de veras puedan ser estimadas como tales, más allá de los sentimientos y las ilusiones locales. No obstante, es también cierto que las crisis recientes de baja y mediana intensidad de los ciclos –ahora globales– de reproducción del capital empiezan a quebrar la monolítica confianza ideológica –sea política, académica o

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

del sentido común– acerca de las pautas que *debieran* definir los términos de nuestra organización social, y además bajo un creciente sentido de pertenencia a una sola humanidad y un destino común. Más allá de su vivo entusiasmo ante las perspectivas de éxito de diversos sucesos revolucionarios de su tiempo, para Marx siempre fue una convicción fundamental que la revolución contra el capital solo puede ser mundial para ser propiamente tal y no un perverso giro de tuerca que redunde sobre "toda la inmundicia anterior"[1]. Quizás este sea incluso un mejor momento que el conocido por nuestro autor para instalarnos en esta convicción.

Aunque es manifiesto que el capitalismo triunfante que se impone tras la Segunda Guerra Fría y el descrédito ideológico de la obra de Marx –al menos desde los años ochenta del siglo pasado– han significado una ostensible disminución de su tratamiento académico, la producción en torno suyo no ha cesado en las últimas décadas. En la mayoría de los casos, revisitarla ha tenido por propósito declararla liquidada, además –de manera regular– mediante los cómodos recursos de la simplificación y la vulgarización de sus planteamientos. La escena ya ofrece signos de cambio y así encontramos nuevas publicaciones en la academia norteamericana en torno de su economía política (Harvey) y en la academia inglesa a propósito de su crítica ideológica (Eagleton), o bien por parte de ciertos sectores de la academia europea continental, donde peculiares nuevas combinaciones de la dialéctica de Marx y el psicoanálisis lacaniano insisten en retomar la perspectiva del comunismo (Žižek, entre otros). Asimismo, desde Latinoamérica y su particular tradición de conflicto político se ha venido pensando ya largamente acerca de los antagonismos irreductibles de la vida política y la ciudadanía (Laclau, Dussel). La escena global de la recepción marxiana se amplía y conoce esfuerzos procedentes de Japón, como el de la "transcrítica", para subrayar el esfuerzo libertario de Marx (Karatani), a la vez que diversos desarrollos desde la teoría del derecho plantean vínculos entre la propuesta marxiana y los derechos humanos (Atienza). A nuestro modo de ver, en ningún caso se trata de obras canónicas, sino de líneas o hasta programas de investigación promisorios –a manera de "pistas"– para reemprender el estudio de la obra marxiana, lejos de su estrechamiento como discurso oficial de Estado y de su estigmatización más reciente. En esta línea, nada más alentador que el proyecto trunco de la década de los setenta del siglo pasado, retomado en los últimos años como una empresa académica colectiva de carácter global con la colaboración de estudiosos de diversos países, para la publicación de la MEGA[2] o una nueva *Marx-Engels Gesamtausgbe*, sucedánea y largamente

[1] Marx, Karl y Friedrich Engels, *La ideología alemana*, Montevideo / Barcelona: Pueblos Unidos / Grijalbo, 1970, p. 36.

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

más completa que la primera MEGA, iniciada y desarrollada por Rjazanov en el Marx-Engels Institut de Moscú antes de su purga estalinista. La nueva MEGA está diseñada en 114 volúmenes, donde además de las obras de Marx y Engels, y las versiones sucesivas de los manuscritos que llevaron a la conformación de *El capital*, contendrá su vasto itinerario epistolar y sus cuadernos de notas de lectura[2].

Puestos ante la obra de Marx en su conjunto, ofrecemos una discusión sostenida en base a textos fundamentales estudiados para esta exposición. Lo hacemos en base al proyecto incompleto de publicación de las *Obras de Marx y Engels* de la Editorial Grijalbo[3], a las *Obras escogidas en tres tomos* de la Editorial Progreso[4] y a la amplia bibliografía traducida al castellano a la fecha, que contiene la práctica totalidad de dichos textos. Para cotejar las fuentes originales hemos contado con acceso a las *Marx-Engels Werke* (MEW) de la editorial Dietz Verlag de Berlín en 41 tomos[5], y en ocasiones hemos cotejado versiones en inglés para esclarecer pasajes de los textos marxianos que hayan ofrecido especiales dificultades. De esta obra monumental, declaramos como lugares claves, aunque no exclusivos de nuestra lectura, a los *Manuscritos de Kreuznach*, los artículos de los *Anuarios Franco-alemanes*, los *Manuscritos de París*, *La ideología alemana*, *La lucha de clases en Francia*, *El dieciocho de Brumario de Luis Bonaparte*, los *Grundrisse*, el volumen primero de *El capital*, *La guerra civil en Francia* y la *Crítica del Programa de Gotha*. No hemos seguido la pauta de la exposición cronológica lineal, de acuerdo con la secuencia en que Marx fue escribiendo su obra. Hemos procurado, más bien, que cada uno de ellos *vaya dando de sí* según los intereses de la exposición. En ocasiones, alguno de ellos domina claramente la escena para luego ceder su voz a alguna de sus contrapartes, y hemos cuidado que la voz que les corresponde en su distinción singular no se pierda en medio del aprovechamiento parcialmente externo que necesariamente se ha llevado a cabo para formular nuestra interpretación del comunismo en Marx. Desde esta posición, pues, proponemos una lectura de autor, que procurará bajar a pie de página la discusión con la literatura secundaria, a fin de perfilar lo más nítidamente que nos ha sido posible la propuesta interpretativa que aquí ofrecemos de nuestro filósofo.

En este marco, ofrecemos un estudio de la concepción del poder político en Marx por medio de una interpelación de su representación del comunismo; más precisamente, propondremos

[2] Cf. Musto, Marcello, "La *Marx-Engels-Gesamtausgabe* (MEGA^2) y el redescubrimiento de Marx", en: Musto, Marcello (coord.), *Tras las huellas de un fantasma. La actualidad de Marx*, México D.F.: Siglo XXI, 2011, pp. 21-62.
[3] Cf. Marx, Karl y Friedrich Engels, *Obras de Marx y Engels (OME)*, Barcelona: Crítica, 1976 ss.
[4] Cf. Marx, Karl y Friedrich Engels, *Obras escogidas en tres tomos*, 3 vols., Moscú: Progreso, 1973-1974.
[5] Cf. Marx, Karl y Friedrich Engels, *Marx-Engels Werke (MEW)*, Berlin: Dietz Verlag, 1956-1968.

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

que, aunque el horizonte emancipatorio de la obra de Marx trasciende largamente los marcos de la ciudadanía liberal y sus disposiciones homogeneizadoras, no es capaz de afrontar los retos de la conformación de una sociedad emancipada –como la que se desprende de sus propios presupuestos antropológicos e histórico-filosóficos, así como de su crítica a la sociedad capitalista– debido a un *planteamiento fallido de la relación entre libertad personal y poder político*. Así, el comunismo marxiano resultaría parte de la larga secuencia de esfuerzos emancipatorios de perfil utopista que la sociedad mercantil-capitalista ha ido generando a lo largo de la historia moderna. No utopista desde el punto de vista del fracaso de quienes pretendieron arribar a él y formaron bajo su inspiración diversos regímenes políticos socialistas a lo largo del siglo XX, ni desde la mirada de un capitalismo triunfante que se regodea en la representación de que no hay de facto alternativa socialmente viable a su dominio. Utopista, más bien, en un sentido menos contingente. En nuestra hipótesis, el comunismo marxiano resultaría utópico merced a la propia caracterización que del mismo encontramos en la obra de Marx, esto es, debido a ciertas inconsistencias fundamentales que complotarían contra su propia expectativa.

En buena cuenta, el comunismo marxiano es la representación de una vida en común que avizora un horizonte de libertad para individuos que estarían en control de sus propias condiciones de vida. Una vez emancipados de la dominación capitalista, tales individuos habrían de poder ocuparse del cultivo y la promoción de su personalidad. Los *individuos libres y diferentes* del comunismo marxiano, en tanto sujetos de praxis que despliegan su personalidad, son herederos de la cultura de la individualidad que ya está en marcha bajo la socialidad del capital. Su interacción recíproca y los términos en que sea viable su reproducción conjunta habría de conocer el abismo inherente a la figura que pasaría a ser dominante bajo la configuración social comunista que tenemos entre manos: la "libre personalidad" o la "libertad real". No obstante, si de formular la viabilidad de esta figura se trata, la apuesta marxiana pareciera inclinarse por la idealización según la cual algún tipo de armonía espontánea podría librar a la individualidad, mediante la "abolición" (*Abschaffen*) o la "disolución" (*Auflösung*) de la política, de la *necesidad de regular* consciente y efectivamente sus intercambios vitales, sus convergencias y contradicciones internas; esto es, librarles de gestionar las condiciones finitas de su acción individual y colectiva, en tanto *totalidad orgánica* que concierne a todos y sobre la que el conjunto de los "productores asociados" habría de tomar decisiones. El momento de la *decisión*, pues, el momento en el cual la comunidad comunista tendría que optar por *un* curso de acción determinado no resulta atendido. La comunidad de individuos libremente asociados –delineada por Marx– no podrá optar por

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

todos los cursos de acción posibles, a la manera en que podríamos figurarnos el poder de los dioses. Superar la dominación del capital no trueca la condición humana en divina ni cancela las exigencias de la vida en común. Eso sí, puede permitir –sostenemos con Marx– que nuestra especie se haga cargo de sí misma, que la historia no siga aconteciendo "de espaldas a sus productores", sino al contrario que sean estos quienes decidan su curso desde las determinaciones de su condicionalidad natural y social.

Para ello, el comunismo marxiano tendría que abordar la gestión de las determinaciones finitas de su propia socialidad, y esto incluye el ámbito de las decisiones que conciernen a *lo común*. La radicalidad del horizonte vital propuesto (una sociedad emancipada de *individuos libres y diferentes*) no puede abandonarse a la hora de contemplar los términos de su realización y reproducción conjunta. Más allá de cualquier exigencia de detalle sobre el cómo de estos términos (el "diseño maestro" de los viejos utopistas) que al final redundaría en algún tipo de apriorismo gratuito, lo que nos interesa es pensar desde Marx –el filósofo de la praxis y sus condiciones históricas–, pero también a pesar suyo, los requerimientos para una humanidad socialmente emancipada en lo que toca a una de las determinaciones que le es ineludible e insustituible: la necesidad de la actividad política, concebida como acción y poder colectivo sobre lo común. La persistencia de lo político, a la hora de pensar las condiciones de una vida emancipada, respondería en nuestro análisis a una *finitud* que no sería meramente técnica, sino social; más aun, de raigambre antropológica, histórico-filosófica e incluso ontológica, al menos en cuanto al *modo de ser social* que surge de la sociedad capitalista reconvertida por una eventual revolución comunista: la facticidad de una praxis portadora de intereses humanamente diferenciados y por ello potencialmente antagónicos –aunque este antagonismo ya no responda a la lucha de clases conocida en la "prehistoria" de la humanidad. De esta determinación en la finitud que portan los seres humanos y los antagonismos sociales de quienes podrían ahora disponerse libremente al cultivo de su personalidad, no podrá escabullirse la sociedad comunista, salvo que el "reino de la libertad" que en ella habría de realizarse resulte, en realidad, un "reino en ningún lugar", al menos en ningún lugar que podamos reconocer bajo una fisonomía humana[6]. Por tratarse de una finitud y un antagonismo irreductibles que responden a la riqueza de los "intereses humanos" en una historia "propiamente humana", la socialidad comunista requeriría de alguna forma de

[6] Por ello no cabe que la necesidad instalada en la finitud pueda resolverse mediante algún *milagro técnico*, como tampoco ocurre en la circunstancia por la cual ningún milagro de la "mano invisible" del mercado (la *presunción liberal de armonía*) puede librar al capital de sus crisis inmanentes, pues no es asunto que quepa ser resuelto por el movimiento inmanente de las cosas (intercambio mercantil), sino por las *decisiones* de los sujetos y fuerzas sociales que lo ponen en marcha.

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

organicidad política que le permita lidiar con tremenda empresa. Esto es, argumentaremos –a partir de la impronta marxiana de concebir la acción humana desde sus condiciones históricas de realización y desde sus bases antropológicas– la necesidad de pensar una *politicidad comunista*, aunque esta haya sido originalmente descartada por Marx, para quien el comunismo sería por definición una *sociedad sin Estado, sin poder público ni político*, o bien una *sociedad que reduce lo político a asunto meramente técnico*.

La exposición que sigue está dividida en cuatro capítulos. La primera de ellas se enfoca en la confrontación de Marx con la ciudadanía liberal. Se trata de una disposición permanente en la obra de Marx, al menos desde sus publicaciones escritas a fines de 1843 para los *Anuarios Franco-Alemanes*. Su formulación directamente política e histórico-filosófica será expuesta según el tratamiento tradicional que suele recibir este aspecto de la crítica marxiana, pero llevaremos a cabo su fundamentación desde la presentación de las formas mercantil-capitalistas que rigen a la sociedad moderna y en cuya pauta de estructuración descansa esa ciudadanía meramente formal y pretendidamente universal que es la ciudadanía liberal. A dichas formas las determinaremos como "formas práctico-abstractas", en tanto suponen una universalidad vacía en la que se actúa la desatención por las determinaciones e intereses particulares. A través de esta propuesta de lectura del nexo entre la economía política de Marx y su crítica de la ciudadanía liberal, podremos formular la confrontación de nuestro autor con el principio de la igualdad ciudadana, precisando sus paradojas: se trata de una igualdad indiferente ante las desigualdades sociales de los individuos, a la vez que condición de reproducción de un orden de dominación que precisamente engendra tales desigualdades mediante la apropiación capitalista del trabajo impago. Pero sobre todo, este recurso nos permitirá perfilar el alcance de la empresa crítica que aquí nos habrá de ocupar: las relaciones sociales mercantil-capitalistas son la profunda negación de la personalidad de los productores que generan nada menos que: "La riqueza de las sociedades en las que domina el modo de producción capitalista…"[7].

A continuación presentaremos el horizonte comunista formulado por Marx. Se trataría de una consumación histórica que resulta de la superación de las restricciones que para la libertad personal proceden del modo de producción capitalista, modo de producción que habría dado realidad a las aperturas sociales y materiales desde las cuales dichas restricciones pudieron ser experimentadas como tales. Quedará así formulado que la sociedad comunista procede de la entraña del capital: no es ni una apuesta retardataria ni una confrontación externa que se

[7] Marx, Karl, *El capital. Crítica de la Economía Política. Libro Primero. El proceso de producción de capital*, en: *Obras de Marx y Engels (OME)*, op. cit., vol. 40, p. 43.

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

posicione “desde fuera” para negar las formas sociales que la habrían gestado y, llegado el momento, habrían de parirla. La conciencia de esta continuidad tiene para nuestra investigación una importancia decisiva: guía nuestra valoración y nuestra crítica de la representación propuesta por Marx sobre el comunismo. Para dar cuenta de esta continuidad, nos ocuparemos de los presupuestos histórico-filosóficos que orientan la lectura marxiana de la historia social, en tanto historia de la enajenación (“historia natural”) y en tanto historia que habría de superar su desarrollo ciego y de espaldas a la voluntad de los individuos (“historia humana”). El punto de quiebre entre uno y otro momento encuentra sus determinaciones concretas en la lógica del capital; en el arribo a la sociedad capitalista como último episodio de la auto negación de los productores. Sobre la base de las formas práctico-abstractas que dominan en el capitalismo, daremos cuenta de algunas de estas determinaciones por medio de la consideración de sus *crisis de reproducción*. Avanzaremos así hacia el *punto de partida* de la sociedad comunista. Ahora bien, lejos de una formulación economicista que juzgamos ajena al pensamiento de Marx, daremos cuenta de esta necesidad histórica de los procesos revolucionarios contra la lógica del capital, atendiendo a la constitución del proletariado, de los desposeídos frente al capital, en tanto sujeto revolucionario cuyo desempeño habría de decidir la suerte de cualquier proceso de transformación radical de las estructuras de la propiedad privada y la división del trabajo conocidas. Ningún progreso inmanente decide la suerte de la historia humana por fuera de la voluntad consciente de los individuos que se entregan a la redefinición de sus circunstancias históricas. Esta vieja máxima marxiana nos aleja –incluso dentro del ámbito de la “historia natural”– de cualquier pretensión de fatalidad asociada a los sistemas sociales y a los poderes materiales forjados por los individuos. Así producida, una sociedad comunista sería una sociedad de “individuos libres y diferentes” que harían de la libertad personal algo más que una declaración formal de derechos para definirse comprometida, más bien, con un designio consciente y una gestión comunitaria cuyo sentido sea la efectiva promoción de las realizaciones personales. Para Marx, esta sociedad haría posible *superar* la experiencia conocida en ciertos planos de la actividad y la existencia sociales, tales como las fuerzas productivas y la división del trabajo, o bien el arte y la ciencia, pero *aboliría* otros que habrían resultado fundamentales en el curso de la “historia natural” y que ya no habrían de serlo en el comunismo; en particular, las clases sociales, las ideologías asociadas a los recíprocos posicionamientos prácticos de estas clases, y –lo cual constituye nuestro problema de investigación– las mediaciones políticas y jurídicas desde las que la dominación social ha organizado y reproducido su interés.

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

En tercer lugar, nos ocuparemos de lo que hemos indicado constituiría el "utopismo de Marx". Para ello, problematizaremos la pretensión marxiana según la cual podría consumarse una sociedad comunista como una sociedad en la que sería posible un desenvolvimiento social global sin la presencia de la dimensión política de la praxis. Más allá de detenernos en los detalles argumentales de esta defenestración de lo político, nos interesa desentrañar sus presupuestos conceptuales. Esto supondrá, en primer término, dar cuenta de la concepción marxiana del poder político, entendido como una *realidad social contingente*. Su presencia habría sido necesaria en el ámbito de la "prehistoria" humana, allí donde las clases sociales campeaban y establecían la necesidad de formas de organización del poder que resultasen funcionales a sus estructuras socio-económicas de dominación. De acuerdo con esta concepción, una vez que colapse el que sería el último de los modos de producción basados en las clases sociales, el capitalismo, colapsaría también la necesidad de la dominación política que le era funcional y el Estado desaparecería junto con la dimensión pública desgarrada de la vida social a la manera de una "esfera celestial". Así, una vez situados en el comunismo, se terminaría por revelar la *artificialidad de la política*. Frente a esta contingencia finalmente liquidada, podrá conocerse una vida social provista de una nueva *naturalidad* y una nueva *espontaneidad*, una que no requerirá de las mediaciones políticas y donde lo social podrá resolverse en términos puramente sociales, en buena cuenta, *inmediatos*. El sostén de esta inmediatez y de esta *armonía espontánea* habrá de ser el recurso a la técnica, o bien la política quedaría reducida a *técnica administrativa*.

Nuestro siguiente paso, el punto culminante de esta investigación, es interpelar los presupuestos del rechazo marxiano de la dimensión política de la praxis para una sociedad humanamente emancipada. A partir de una crítica de lo que hemos venido a llamar el "dualismo de los reinos" en la obra de Marx, sostendremos, bajo una perspectiva contraria al liberalismo ("el poder como *mal* necesario"), que el comunismo marxiano queda fallidamente formulado y que, con vistas a su propia pretensión emancipatoria, requiere ser radicalizado, abandonar sus remanentes liberales, asumiendo que el poder político es una *mediación positiva ineludible para la causa de la libertad*: la condición para la autorrealización personal, en tanto despliegue de las particularidades individuales y colectivas que se desarrollan en trabazón dialéctica con la suerte de lo común. Nuestra argumentación –aunque no sus consecuencias– descansará sobre elementos que proceden de la propia obra de Marx, de las determinaciones históricas (sociales, económicas, políticas, técnicas) y antropológico-filosóficas que ella nos permite identificar en su tratamiento de la enajenación precedente a la emergencia de una eventual sociedad comunista. De modo especial, nos enfocaremos sobre la

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

interdependencia entre capacidades y necesidades humanas, que habría de requerir una *gestión políticamente dispuesta* de acuerdo con la diversidad de los intereses y la finitud fáctica que caracterizarían al comunismo como *resultado* de la actividad de seres humanos históricamente configurados por el capitalismo. Se trata de un resultado paradójico: el desdén que Marx tuvo respecto de los socialismos y los comunismos utópicos que confrontó no deja de ofrecernos a fin de cuentas un renovado utopismo, uno que deja de lado las afirmaciones insulsas para situarse en la negatividad del vacío, el que nos ofrece una comunidad emancipada abstracta, materia social sin forma política; esto es, sin una forma debidamente determinada, que gestione la totalidad de las relaciones sociales por medio de las cuales la emancipación humana se constituiría en una apuesta viable. La tarea crítica queda, pues, a medias. La dialéctica de las capacidades y las necesidades humanas requiere de mayores esfuerzos que los ofrecidos por la obra de Marx, esfuerzos que constituyen ya *tareas críticas del presente*.

En este punto final de nuestra exposición, dejaremos planteada la cuestión de lo que vendría a ser una *politicidad comunista*, en tanto *médium* necesario para el *despliegue sostenible* de una praxis humanamente emancipada; esto es, *libre de* la dominación social cifrada en torno de la propiedad privada de los medios de producción, a la vez que *libre para* la autorrealización de la personalidad de los productores asociados. Las crisis y las contradicciones del capital devuelven una y otra vez a la actualidad la cuestión del comunismo. Propondremos que si ha de ser abordada radicalmente, la exploración que corresponda habrá de situarse desde Marx y más allá de Marx. Para ello repasaremos los lugares de la obra marxiana en la que puede encontrarse lo más cercano a *esbozos* de lo que vendría a ser la gestión de lo común en términos políticos en una sociedad post capitalista. Son lugares escasos. Sin embargo, a nuestro modo de ver, la obra marxiana contiene *además* compromisos y líneas de reflexión que son acordes con nuestra pretensión –negada positivamente por Marx– de hacer de la consideración del poder político una necesidad de la vida en común. No simplemente a manera de tránsito hacia la emancipación humana –como en su estimación y caracterización ambivalente de la "dictadura del proletariado"– sino para la propia sociedad comunista. En este caso, se trata de lugares propicios para una relectura al interior de la obra de Marx. Con ello, no se procura "hacer decir a Marx lo que no dijo": las tesis marxianas sobre el poder político participan ampliamente de la tendencia a hacer de lo político contingencia que habrá de ser abandonada por el decurso histórico emancipatorio. No obstante, encontramos al menos dos planos de reflexión que indicaremos como valiosas fuentes para repensar con el propio Marx la relación entre libertad personal y poder político, habida cuenta del *sentido*

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

totalizante de raíz ontológica que las anima; estas son su antropología filosófica y su economía política. Estimamos que este señalamiento es en sí mismo consecuente con el punto de vista del conjunto de la obra de Marx y su finalidad: la fundamentación de la necesidad histórica de una sociedad comunista.

Si el capitalismo no constituye "el fin de la historia" y los intereses humanos no quedan satisfechos bajo sus pautas de homogenización, explotación y alienación, bajo su irracionalidad y sus contradicciones, pero tampoco bajo sus compromisos políticos dotados de su propia firmeza y coherencia, entonces la apuesta marxiana por una sociedad emancipada frente a este modo de producción, y en nombre de una *libertad personal* que pueda efectivamente realizarse, se encuentra plenamente vigente en la agenda de los asuntos con los que nos corresponde comprometernos actualmente en el ámbito de la filosofía política. Ya por fuera de esta tesis y más allá de las maneras en que Marx formuló la cuestión, así como de sus propias respuestas a las múltiples interrogantes que surjan legítimamente acerca de la plausibilidad de su singular apuesta por el comunismo, la pregunta por una sociedad que supere lo que la sociedad capitalista ha sido capaz de ofrecer a la humanidad tiene perfecto derecho. Las fuentes para repensarlas no pueden, por supuesto, ceñirse a la obra de Marx ni a la de ningún otro autor en particular. Empero, consideramos que en los escritos de Marx existen a nuestra disposición considerables y muy valiosos elementos –como los citados– para continuar la tarea de pensar una sociedad emancipada frente al capital, una donde la humanidad disponga de los mejores recursos, incluidos los políticos, para que –como dijera el viejo Marx– alguna vez pueda ondear en su bandera: "¡De cada cual, según su capacidad; a cada cual, según sus necesidades!"[8]. ¿De qué manera puede la vida política ser parte de un horizonte emancipatorio radical como el descrito? ¿Qué significaría, desde esta perspectiva, la "democracia", entendida como 'gobierno de la comunidad'? ¿Qué implica la apuesta comunista por la libertad, en términos de libertad personal y atención por las diferencias, a propósito de las pautas homogeneizadoras del derecho? Son algunas preguntas que entendemos quedan abiertas para el pensamiento crítico que no se limite a pensar las crisis del momento o a proceder negativamente frente a la lógica del capital, sino que se halle también dispuesto a pensar positivamente lineamientos alternativos y superiores de organización social.

[8] Cf. Marx, Karl, *Crítica del Programa de Gotha. Glosas Marginales al Programa del Partido Obrero Alemán*, en: Marx, Karl y Friedrich Engels, *Obras Escogidas*, vol. III, Moscú: Progreso 1974, p. 15.

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

* * *

Antes de proceder debemos por último indicar algunas acotaciones conceptuales y expositivas que rigen lo que sigue. A lo largo de nuestra argumentación habremos de referirnos al "liberalismo de Marx". Más allá de la identidad moderna entre Marx y la tradición liberal en torno de la libertad individual y el progreso –que permite afirmar bastante más que la mera convergencia entre ambos en cuanto a sus apuestas ético-antropológicas de partida–, por el "liberalismo de Marx" nos referimos a la presencia en su obra de valoraciones y apuestas semejantes a las del liberalismo en lo que toca a la necesidad histórica del poder político para apuntalar y viabilizar las causas emancipatorias. No se trata, pues, de una interlocución puntual a propósito de tal o cual autor liberal, aunque se hará manifiesto que tenemos como referente al liberalismo clásico desde sus raíces iusnaturalistas en Hobbes y Locke hasta el liberalismo decimonónico –contemporáneo a Marx– de John Mill y algunas de sus principales figuras contemporáneas. La nuestra será una referencia a las concepciones políticas que la sociedad mercantil-capitalista (a través de sus representantes políticos, sus académicos y su propio sentido común) tiene de sí, con todos los claroscuros que sea factible establecer. Perfilamos a un interlocutor moderno –mejor o peor expresado según los diversos autores que puedan eventualmente ser referidos– cuyos compromisos teórico-prácticos fundamentales constituyen el espíritu que se ha arrogado en Occidente la posición de ser la convicción dispuesta a la defensa de lo individual contra cualquier poder social y político que pueda limitar su apreciada –y hasta sacralizada– irrestricción originaria.

La resistencia o el abierto rechazo al poder político en nombre de la libertad individual es el punto clave del liberalismo de Marx. Argumentaremos que el planteamiento de una sociedad comunista sin la presencia de la política es el resultado de ciertos elementos reduccionistas y de un cierto fetichismo desde el cual se sostendría que una vez que la *base* que produjo la existencia de la política en la "historia natural" habría finalmente desaparecido, se extinguiría con ella la dimensión política de la actividad humana en tanto su consecuencia mecánicamente determinada. Siendo su existencia "algo otro" frente a lo esencial de la praxis, podría determinarse una forma de vida social capaz de pasar a *ser libre de* la dominación política que habría caracterizado la "prehistoria" humana bajo el imperio de la propiedad privada de los medios de producción y las clases sociales. En nuestra hipótesis, el planteamiento marxiano y marxista de esta cuestión procedería del liberalismo: para proteger la libertad de los individuos ante cualquier eventual opresión procedente de la dimensión política de la vida social, se plantea una figura de resistencia y/o rechazo inadvertido y –diríamos para el caso de Marx– indeseado frente a lo común, en tanto realidad inmediatamente identificada con su

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

falsificación política en las sociedades de clases. La política sería así sinónimo de *pérdida* para el individuo; por ello, al igual que para los liberales, para Marx solo puede ser "un mal necesario", tal cual podrá apreciarse en el planteamiento tiránico –pero sostenido como necesario, dados los remanentes de la lucha de clases– de una dictadura del proletariado que conduciría a la auto cancelación del poder político[9].

Bajo esta perspectiva, Marx terminaría, en último término, razonando en términos liberales. Abandona la posibilidad de pensar la positividad propia de lo político y, con ello, el papel de lo común en nuestra realización como los individuos sociales que somos[10]. El poder que lo común entraña desborda cualquier resistencia individual y sería siempre una amenaza. De allí que las formas políticas de lo común no debieran perdurar a la larga más allá de algún sistema técnico suficientemente sofisticado para remplazar a los seres humanos en la compleja tarea de decidir qué es lo necesario para cada quien y lo exigible a cada cual. Que esto se convierta en una decisión técnico-científica (como lo es la reingeniería de las burocracias del presente) terminaría siendo preferible –desde este planteamiento– a la posibilidad de que la política, en tanto actividad distintivamente humana, mantenga o, en todo caso, redefina su protagonismo. De este modo, las diversas particularidades carecerían de la posibilidad de participar de un espacio dispuesto para generar y formular sus apuestas comunes, así como para asumir sus recíprocas diferencias, lo cual resultaría crucial para la suerte –léase, para la reproducción y sostenibilidad– de una socialidad comunista, de una socialidad que precisamente estaría comprometida con el cuidado y la promoción de la libertad y las diferencias individuales.

Las concepciones de Marx y el liberalismo son producto de las orientaciones civilizatorias de la sociedad moderna. Expresan en formas distintas –y desde sus distintos puntos de surgimiento histórico– lo que esta civilización liquida de los órdenes sociales a partir de los cuales surge (sus negaciones históricas) y lo que ella reivindica como "el modo de vida propio de lo humano" (sus afirmaciones antropológicas). En tanto producto histórico de un mismo

[9] Podrá apreciarse que, como consecuencia de la aproximación crítica que aquí proponemos, el tratamiento de la temática de la transición al comunismo por medio de un periodo socialista que termine de despejar el terreno para la instauración del así llamado "reino de la libertad" será decididamente menor. En todo caso, no será una cuestión a ser tratada en sí misma, dado que su planteamiento remite a los presupuestos liberales regularmente callados por la tradición que procede de Marx y que hacen de tal periodo la expresión culminante de la reducción técnica de la política en el planteamiento emancipatorio, sea marxiano o marxista.

[10] Socialidad remarcada precisamente por Marx –y de manera emblemática para la historia de la filosofía moderna y la fundación de las distintas Ciencias Sociales– en la perfectamente antiliberal sexta de sus "Tesis sobre Feuerbach", donde por sobre cualquier esencialismo de la individualidad se subraya la determinación de su ser en términos de "el conjunto de las relaciones sociales" que le constituyen (cf. Marx, Karl, "Tesis sobre Feuerbach", en: Marx, Karl y Friedrich Engels, *La Ideología Alemana*, Montevideo / Barcelona: Pueblos Unidos / Grijalbo, 1970, p. 667).

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

horizonte civilizatorio, el pensamiento de Marx y la tradición liberal constituyen concepciones que parten de la valoración fundamental del individuo, entendido como *sujeto*; esto es, capaz de definir sentidos propios para su actividad, capaz de emanciparse de las trabas que frente a su voluntad se constituyan a la manera de un *designio externo*. En una palabra, de lo que se trata es de pensar, producir y ampliar las mejores condiciones posibles para la existencia de un *individuo libre*. El primado de la libertad hermana a Marx y el liberalismo, pero esta consideración antropológica de partida que comparten convive con diferencias fundamentales, por ejemplo, a propósito de la consideración de las determinaciones históricas de la individualidad o la cuestión de la igualdad universal que habrá de ocuparnos en esta tesis.

En esta investigación, que atañe a las perspectivas liberales presentes en las concepciones políticas de Marx, nos interesa determinar hasta qué punto la concepción marxiana de lo político –que se expresa negativamente en la aspiración comunista de una sociedad en la cual la desaparición de las clases supone la desaparición de la política– representa una ruptura frente a la filosofía política del liberalismo. Sostenemos que Marx da un "paso adelante" frente al liberalismo por medio de su concepción de una libertad desde y para individuos concretos y no concebidos iguales en la abstracción del derecho y la ciudadanía modernas; de esto se trataría la convivencia comunista: autorrealización de la personalidad de los particulares. El propósito en adelante será establecer si la concepción de la dimensión política de la actividad social en Marx asume, como es incapaz de hacerlo el liberalismo, que ser libre no significa serlo exclusivamente en términos negativos; es decir, *ser libre de* la dominación de clase, de las ideologías y del Estado; sino que implica ser positivamente libre, dar el salto a la consideración de *para qué ser libre*. Asumir esta positividad de la libertad humana significa encarar que la voluntad de los individuos, y, luego, de las articulaciones colectivas que estos pudieran forjar, buscará hacer *para sí* –diciéndolo con Hegel– los recursos sociales y naturales del mundo, de modo que este se convierta *realmente* –lo que aquí no puede sino significar *voluntaria y conscientemente*– en *su* mundo. De acuerdo con nuestro planteamiento, tal aspiración debiera terminar formulando la voluntad de hacerse cargo y dirimir sobre el plano político de la praxis (*lo común*) que, en la propuesta marxiana, habría de desaparecer junto con la dominación de clase en el comunismo. El liberalismo solo puede pensar la libertad como negatividad. Nos preguntamos qué tan decididamente el planteamiento marxiano se hace cargo de la libertad individual en términos positivos; es decir, qué tan radicalmente Marx y los liberales son diferentes en este punto y lo que esta diferencia supone en cuanto a sus horizontes éticos y políticos para la realización de la libertad en una sociedad humanamente emancipada.

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

En el proceso de esta interpelación nos ha resultado valioso distinguir entre la política y sus formas institucionales, como meros *medios técnicos* de la dominación socio-económica derivada de la estructura clasista de la sociedad, de ella misma concebida como *médium*, esto es, como dimensión en y desde la cual la vida en común se determina como tal, como algo más que la inmediata agregación de los particulares o la relación externa entre ellos, como aquella dimensión articuladora que constituye su condición práctica de posibilidad, a la vez que descansa en los intereses de los particulares, de quienes procede su sentido. La primera variedad define al liberalismo y a las formulaciones mecanicistas de Marx y el marxismo. La segunda está también presente en la obra de Marx; por ejemplo, en su economía política, donde apreciamos el amplio dominio de una perspectiva dialéctica de la totalidad social desde la que se formula una lógica capaz de articular los planos de la producción, la circulación, la distribución y el consumo para inteligir la estructura del modo de producción capitalista, sin que ello reporte ningún compromiso esencialista acerca de alguna forma social maldita o santificada de la actividad humana y donde, por consiguiente, la política puede ser perfectamente situada en su necesidad histórica. No obstante, a la hora de formular su representación del comunismo, Marx no persiste en esta mirada, del mismo modo que la mayor parte del marxismo –y no solo a propósito de la cuestión del comunismo– ha ignorado o vuelto la espalda a esta posibilidad teórica.

Desde la perspectiva de la política como *médium* para la gestión de la vida en común, sostenemos que lo común convoca ineludiblemente a todos los miembros de una sociedad, en tanto sujetos de sus propósitos y productores de sus estructuras, al tiempo que requieren de lo común, de la vida política, para hacer viable el interés de su particularidad. De ahí que no quepa indiferencia ni evasión ante esta dimensión de la actividad humana que es la política, pues todo lo que participe de lo común alcanza finalmente la suerte de los particulares. No expresamos con ello ninguna nostalgia por la sustantividad clásica de los griegos o por la de alguna otra matriz cultural pre moderna aún incapaz de reconocer en toda su extensión la presencia de la individualidad. No puede ser el caso al menos desde el interés que guía nuestra indagación: el comunismo es aquella comunidad que tiene por propósito la realización personal de sus *miembros* caracterizados como *individuos concretos*. Al mismo tiempo, tampoco puede ser un espacio discretamente instrumental como lo es en la modernidad liberal, donde prima la apetencia egoísta y el interés individual toma la forma de la particularidad desvinculada y la consecuente formalidad de la justicia. Será, pues, dimensión de la actividad humana donde se definan las apuestas y decisiones que conciernan a la

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

satisfacción de los requerimientos de las necesidades particulares, de individuos y colectivos, que desde allí gestionan el desarrollo conjunto de sus términos de existencia.

Por supuesto, la noción misma de "lo político", "lo público", "lo estatal", así como muchas otras nociones en la obra de Marx pueden portar una cierta indeterminación y hasta una ambigüedad de significados manifiestamente diversos. Asumimos la opción hermenéutica de distinguir entre la literalidad de los textos aislados y lo que llama Ágnes Heller "la tendencia principal" del pensamiento de Marx, atendiendo a la obra que produjo desde una lectura integral[11]. Por lo demás, no es esta una tesis con pretensión filológica sino temática, una que se relaciona con el conjunto de la obra de Marx según una perspectiva de autor que es consciente de las rutas de profundización que están para ser recorridas desde trabajos monográficos y textuales más detallados.

Finalmente, nuestra exposición ha terminado formulando –no necesariamente por un diseño preestablecido en estos términos– una suerte de articulación *en trenza* de acuerdo con la cual distintos tópicos y líneas de conceptualización en la obra de Marx han ido trabando un eslabonamiento progresivo entre sí con vistas a arribar a la formulación de la necesidad de la política para la gestión comunista de la vida en común. Así, comenzamos por considerar determinados elementos de la economía política marxiana para pasar a la crítica de la ciudadanía liberal como parte de su teoría política. Nos situamos luego en la filosofía de la historia de Marx, en tándem con algunas de sus presunciones antropológico-filosóficas, para volver sobre su economía política y su teoría de las crisis, de modo de enfocar la necesidad histórica de la revolución contra el capital. Desde esto no nos queda sino volver sobre la filosofía marxiana de la historia y las concepciones políticas de nuestro autor para dar cuenta del papel del proletariado en el proceso. El tratamiento del comunismo y nuestra crítica de su despolitización a manos de Marx procede análogamente: volvemos sobre las bases económicas de una hipotética sociedad comunista, dialogamos con sus presupuestos antropológicos y con la crítica política marxiana, etc. Cada enfoque remite a una línea en los desarrollos conceptuales de Marx, que hemos procurado no presentar como desarrollos paralelos recíprocamente indiferentes, sino bajo la apuesta de una obra conjunta inteligible a partir del interés que articula todos sus esfuerzos: la posibilidad y la necesidad histórica de una sociedad humanamente emancipada. Para el lector familiarizado con la cronología de la producción marxiana, esta opción expositiva puede traer consigo el inconveniente de tener que lidiar en una misma sección o acápite con fuentes textuales pertenecientes a diferentes

[11] Cf. Heller, Ágnes, *Teoría de las necesidades en Marx*, Barcelona: Península, 1998, p. 20.

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

momentos de la obra que estudiamos. A pesar de ello, nuestra opción se sostiene en la propuesta de una lectura de conjunto de los textos de Marx, que parte de la presunción de su profunda continuidad de cara al problema de la emancipación humana. Por supuesto, en cada caso, las articulaciones propuestas entre distintos momentos de la obra marxiana tendrán que hacerse valer y su plausibilidad podrá ser juzgada por el lector.

Nuestra propuesta de una *lectura propia* de la obra de Marx a partir de sus textos clásicos es llevada a cabo desde nuestra formación en la academia peruana y latinoamericana, y en diálogo con la producción global acerca de Marx a la que hemos podido tener acceso durante el curso de esta investigación. Nuestras deudas literarias son múltiples. Van desde la historiografía marxista inglesa y la obra de Eric Hobsbawm hasta la Escuela de Budapest, los herederos de Georg Lukács, donde destacamos a Heller, Mészáros y Markus con sus reflexiones sobre la alienación y la emancipación comunista, pasando por la tradición anglosajona del marxismo analítico (Cohen y sucesores) y sus sesudos estudios sobre temáticas como la justicia, la política y la ética en la obra de Marx, así como por diversas recepciones europeo-continentales (Rubel), iberoamericanas (Prior) y japonesas (Ito) en torno de tópicos como el de la libertad en Marx o las crisis capitalistas. Mención especial merece para nosotros el estudio de las notas etnológicas de Marx a cargo de John Maguire, su repaso de la teoría política de Marx y especialmente su propuesta para distinguir "política" y "gobierno" como clave de lectura de la emergencia de lo político en la historia de la división del trabajo. Todas estas deudas podrán ser apreciadas a lo largo de la exposición.

En cuanto al vasto derrotero de la historia política del marxismo, hemos tomado una distancia tajante frente al mismo, haciéndonos cargo de la obra de Marx mas no así de las distintas variantes, ortodoxas o heterodoxas, que luego se reclamaron sus herederas. En esta decisión incluimos la obra de Engels, en la medida en que no participe de escritos de autoría conjunta con Marx. Somos conscientes de que esto último es una difícil decisión hermenéutica que abre flancos que no nos queda sino asumir. El propósito es satisfacer la necesidad de distinguir entre "lo marxista" y "lo marxiano". Téngase por seguro que no nos anima ninguna variedad de la clásica *gigantomachía peri tes ousías*, sino el reconocimiento de que en nombre de Marx se ha sostenido y postulado demasiado, y demasiado que en muchas ocasiones poco tiene que ver con los planteamientos que podemos legítimamente discernir en su obra. Así, para citar ejemplos que nos resultan cruciales, tendremos ocasión de discutir desde Marx contra diversos igualitarismos marxistas que se reclaman sus herederos, al tiempo que otras tesis como la de la contingencia de lo político para una vida humanamente emancipada son tanto marxistas como perfectamente sostenibles desde la obra de Marx. Hay pues entre lo uno y lo

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

otro, entre “lo marxista” y “lo marxiano”, puntos de ruptura y continuidad que es menester identificar a favor de la precisión conceptual de la argumentación que habremos de0020desarrollar.

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

Capítulo 1

Sociedad capitalista y ciudadanía liberal

La pauta de estructuración social a través de la cual se hace valer la ciudadanía moderna establece la dicotomía fundamental entre el espacio de lo público y el espacio de lo privado. En virtud de esta distinción, en su versión liberal clásica, cuyos elementos quedan delineados desde el iusnaturalismo hobbesiano-lockeano, encontramos dos planos de actividad, no solo diferenciados sino contrapuestos, en las sociedades modernas. Bajo una formulación general, puede decirse que en el espacio privado dominan las disposiciones particulares con un sentido del *bien* acotado al interés de cada individualidad; en buena cuenta, en él se afirma la libertad de los individuos. A su turno, en el espacio público, vendría a dominar el horizonte común de la *justicia*, aquel que habría de hacer factible la convivencia entre la multiplicidad de los intereses privados, constituyéndose en mediación que no respondería ella misma a ninguno de dichos intereses.

En marcado contraste con los términos en que se constituyó la dicotomía entre lo público y lo privado en la Grecia Clásica, la contraposición moderna entre ambos planos supone una inversión de la prioridad que entre ellos se planteara en la *polis* antigua. Para los antiguos griegos, el espacio público constituiría la *plenitud de la vida*[12], donde los fines particulares verían colmados sus afanes de realización; donde estos *fines éticos*, definidos como modo de ser particular (*carácter*) en el ámbito de la costumbre, pueden definirse –siguiendo la clásica sentencia aristotélica– como una "especie de la política"[13]. Por el contrario, los fines que son ejercidos en el espacio de lo privado en las sociedades modernas remiten a un bien altamente venido a menos, reducido, acotado, discreto. La identificación clásica entre Bien y Justicia, donde el primero es fin último que concierne a lo común para la plenitud de los particulares (*felicidad*), cede paso en el mundo moderno a la figura de una multiplicidad de discretos bienes individuales que no esperan del ámbito de lo público ningún tipo de resolución o plenitud final, sino tan solo la garantía de que mediante su proceder, el proceder de la justicia, pueda hacerse factible que cada individuo dé satisfacción a sus propios afanes, en principio,

[12] Cf. Arendt, Hannah, *La condición humana*, Barcelona: Paidós, 1993, pp. 39 ss., donde esta plenitud se realizaría en tanto acción (*praxis*) y en tanto discurso (*lexis*).
[13] Aristóteles, *Ética nicomáquea*, 1094a 15 - 1094b 10.

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

desvinculados de los del resto de los miembros de la comunidad política a la que pueda pertenecer.

En nuestro modelo civilizatorio, bajo la concepción liberal de la ciudadanía, los intereses particulares pasan ahora a ocupar un lugar protagónico. La dimensión pública es un recurso estratégico para hacer viables sus intereses y, en ese sentido, como suelen rezar nuestras constituciones políticas, "el fin supremo de la sociedad y el Estado es la persona". Aquello que concierne a *lo común*, a la dimensión pública de la vida social moderna, ha dejado de ser el propósito hacia el que los particulares aspiran para consumar su propia realización, y ha pasado a ser el medio que provee de la *seguridad* que sea requerida para que el particular se realice en tanto particular. Bajo esta inversión, resulta que los fines son provistos, más bien, por la dimensión privada de esta polaridad y todo lo que podamos entender como *político* pierde sustantividad, la antigua capacidad de ser *fin en sí mismo*.

Pues bien, ¿qué estructuración social resulta de esta polaridad radicalmente redefinida? Para ponerlo en la formulación clásica para la segunda mitad del siglo pasado elaborada por Isaiah Berlin[14], una que permita a los particulares ser libres, en términos negativos, respecto de cualquier intromisión –de individuos, grupos o del poder político– que pueda impedir el despliegue positivo de sus apetitos. *Ser libre de* (libertad negativa) tiene por propósito *ser libre para* (libertad positiva), y para que este bifacetismo de la libertad opere acorde con el sentido de todo el modelo, que no es sino el despliegue de la individualidad, se requiere que la garantía de los sistemas públicos de administración de justicia y todo el sostén político de la misma, esto es, la dimensión pública de la vida moderna, esté en plena operación. De acuerdo con el modelo de la ciudadanía liberal, esto significa, a su turno, que el horizonte común de la justicia sea negativamente libre respecto de cualquier intromisión privada que pudiera significar el aprovechamiento de lo común con vistas al beneficio de un particular que viola las pautas de la ley civil y que, según el fraseo de los *campeones del liberalismo*, devendría así en *tirano*. Que el espacio público proceda *libre de* cualquier intromisión privada hará factible el ejercicio de la soberanía política y de su consumación en la racionalidad de la ley civil.

De acuerdo con la perspectiva de la tradición liberal, en la medida en que este modelo teórico y práctico funcione, tendremos un determinado ordenamiento jurídico-político que habrá de pautar negativamente la voluntad de los particulares. En términos de la condición originaria de esta voluntad, la voluntad de los particulares en el plano privado se presenta como una

[14] Cf. Berlin, Isaiah, "Dos conceptos de libertad", en: *Dos conceptos de libertad y otros escritos*, Madrid: Alianza Editorial, 2001, pp. 43-114.

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

voluntad libre que no hace sino expresar las disposiciones, creencias e intereses de una cierta constitución personal. Ahora bien, para que esa condición pueda desplegarse libremente, la *condición personal* tiene que constituirse en *condición ciudadana*. Por tal se entiende, en términos liberales, la circunstancia por la que se afirman al menos tres principios fundamentales que, en buena cuenta, han venido configurando los horizontes públicos de nuestra civilización, al menos desde el siglo XVIII en adelante. Se espera, en efecto, que la condición ciudadana afirme y promueva la *libertad*, la *igualdad* y el *progreso*.

Frente a este escenario, la perspectiva marxiana se presenta, en nuestra hipótesis, como un planteamiento emancipatorio comprometido abiertamente con la causa de la libertad individual, mas no así con la de la igualdad, que en el entendimiento liberal sería consustancial a la condición ciudadana[15]. De cara a una interrogación de conjunto acerca de la ciudadanía moderna que arraigue en la crítica marxiana de la sociedad capitalista, nos planteamos: ¿cumple la condición ciudadana con el propósito de servir a los intereses de los individuos particulares y sus afanes de realización? Es nuestra propuesta que, en tanto y en cuanto, la condición ciudadana moderna comporta el pilar de la igualación universal de los seres humanos, la respuesta que obtendríamos desde el planteamiento de Marx tendrá que ser negativa. Lejos de constituirse en un decurso emancipatorio radical, dicha igualación en el ámbito público, no solo sería la mediación encubridora de las reales desigualdades que dominan la vida de las sociedades modernas, sino la condición encubierta de dichas desigualdades, y, sobre todo, el compromiso mismo con la igualación en el ámbito público constituiría un decurso de alienación negador de la voluntad personal en tanto *voluntad libre*. Desde aquí arraiga la disposición del conjunto de la obra de Marx contra la dimensión política de la actividad social como resuelta negación de la libertad humana.

Vista a la luz del conjunto de la obra marxiana, la crítica de Marx a la ciudadanía política moderna hunde sus raíces más profundas en el aprovechamiento de la dialéctica hegeliana para identificar el extrañamiento humano, puesto en marcha en las variadas formas de articulación entre la sociedad civil y el Estado, lo privado y lo público, lo particular y lo universal, etc. El curso de su obra puede también ser interpretado como el proceso de dilucidación crítica de este extrañamiento. Progresivamente, el punto de vista de la Economía

[15] Esta tesis se enfocará en las relaciones entre libertad e igualdad para formular la relación entre la obra de Marx y los presupuestos del liberalismo. Las cuestiones concernientes al horizonte del *progreso* –a veces identificado, no sin dificultades, con el sentido moderno de *bien común*– recibirán una consideración menor. De todos modos, el asunto aparecerá en varios momentos de nuestra exposición desde el punto de vista de la perspectiva marxiana, sobre todo en el acápite 2.1 a propósito de la *ruptura emancipatoria*.

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

Política ocupó un lugar preponderante en el proceso de esta intelección y consumió los mayores esfuerzos de nuestro autor. Para dar cuenta de su crítica del igualitarismo liberal, empezaremos por lo segundo, por ofrecer algunos argumentos tomados de la economía política marxiana, para luego volver sobre los textos cruciales de la obra temprana de Marx, escritos en clave neohegeliana, contra la política caracterizada como "esfera celestial". Esperamos así comenzar situándonos en la perspectiva radicalmente social desde la que se define, en nuestro autor, la crítica de la igualdad universal distintiva de la ciudadanía liberal.

1.1. Formas práctico-abstractas y crítica de la ciudadanía

De acuerdo a lo indicado, pasamos a argumentar desde la economía política de Marx para confrontar la dimensión igualitaria de la ciudadanía liberal. A partir de ella sostendremos que la igualdad universal, estipulada como principio de la dimensión pública, significará por sí misma desinterés por las reales condiciones de la vida social. Su interés se centra en los individuos solo en tanto considerados bajo la abstracción que hace de ellos particulares que requieren de medios comunes de viabilización de sus apetitos y que encuentran en el funcionamiento del *dinero* la consumación de este desinterés frente a las circunstancias y necesidades *concretas* de sus fines particulares. Pero el ejercicio de la igualdad ciudadana no solo desdeña lo particular, estableciendo una tensa convivencia entre esta igualdad y la desigualdad dominante entre los ciudadanos en su faceta de personas con intereses particulares determinados, sino que es ella misma la consagración de una estructura de relaciones que, a la vez que homogeniza en el ámbito de lo público, establece en el ámbito de lo privado condiciones de dominación social que son, precisamente, fuente permanente de desigualdades sociales, tal cual resulta de la compra-venta de la *fuerza de trabajo*. Desde la crítica radical de las relaciones mercantiles y del modo de producción capitalista, la economía política marxiana nos dispone a considerar que los fraseos igualitarios del liberalismo clásico son frases embellecidas y falsificadoras de la experiencia social que acontece bajo la lógica mercantil-capitalista, a la vez que revelan la medida en que ellos mismos son, paradójicamente, la legitimación de la desigualdad social. Tales encubrimientos y contradicciones revelan que, lejos de ser una aspiración propiamente humana, la demanda abstracta de igualdad bajo la que se ha conformado la ciudadanía política moderna resulta más bien una *aspiración alienante* que forma parte de la estructura social de dominación establecida por el modo de producción capitalista.

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

Para abordar esta cuestión, procuraremos un tratamiento conjunto de algunos de los conceptos expuestos bajo la sistemática del volumen primero de *El capital* (1867)[16] de la mano con la perspectiva de los *Grundrisse* (1857-1858)[17]. Los *Grundrisse der Kritik del politischen Ökonomie (Rohentwurf)*, publicados largas décadas después de la muerte de Marx, a partir de 1939, son ampliamente reconocidos como los principales borradores preparatorios –al menos de entre los publicados– de la obra económica cumbre de Marx, *El capital*. Aportan al estudio de Marx la ocasión de "acompañar" el proceso de elaboración conceptual que luego habría de ser sistemáticamente expuesta en *El capital*. Este proceso da cuenta de la profunda integración entre teoría e historia desde la que serán luego clásicamente expuestas las categorías de la economía política marxiana. En *El capital*, las categorías económicas se nos presentan a la manera de una "historia condensada"[18]. Por su parte, en los *Grundrisse* encontramos que la reflexión marxiana sobre el modo de producción capitalista da cuenta de un sentido totalizante en el que, lejos de la figura de un conjunto teórico que se nos expone acabado, los conceptos marxianos se hilvanan progresivamente desde los procesos históricos de conformación de las sociedades modernas, así como –y esto es de peculiar valor para nuestra tesis y para este punto de nuestra exposición– desde los entramados transdisciplinarios en los que corresponde situarse –como a nuestro juicio fue capaz de hacerlo Marx– para pensar la complejidad del modo de producción capitalista. Una complejidad en la que se articulan planos interdependientes, como los de la política, el derecho, la historia, la cultura, la tecnología y, por supuesto, la economía.

1.1.1. La abstracción en el dinero o la igualación mercantil

En los *Grundrisse*, la investigación marxiana se topa de inmediato con la fenomenalidad del dinero[19]. Se aborda la creciente omnipotencia del dinero en las sociedades modernas, sus

[16] Cf. Marx, Karl, *El capital. Crítica de la Economía Política. Libro Primero. El proceso de producción de capital*, en: *Obras de Marx y Engels (OME)*, vols. 40-41, Barcelona: Grijalbo, 1976 (en adelante, *El capital I*, vols. 1-2).

[17] Cf. Marx, Karl, *Líneas Fundamentales de la Crítica de la Economía Política (Grundrisse)*, en: *Obras de Marx y Engels (OME)*, vols. 21-22, Barcelona: Crítica / Grijalbo, 1977 (en adelante, *Grundrisse*, Primera Mitad / Segunda Mitad).

[18] "Es decir, nunca nos encontramos con el problema de saber a qué fenómeno real corresponde tal o cual desarrollo teórico. Lo que guía a éste es el ir haciendo inteligibles los *fenómenos históricos.* La teoría es expresión abstracta de un proceso histórico, historia condensada." (Rochabrún, Guillermo, *Batallas por la Teoría*, Lima: IEP, 2007, p. 85)

[19] La edición clásica de este extenso manuscrito comprende, luego de la Introducción, dos capítulos, el primero de los cuales es denominado "El Capítulo del Dinero". En él, aunque también en el capítulo siguiente, "El Capítulo del Capital", diversos aspectos de la fenomenalidad del dinero aparecen de manera inmediata y hasta –diríamos– "atropellada". En *El capital*, más bien, esta situación es diferente,

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

repercusiones subjetivas y las consecuencias que de ello resultan para la forma de nuestras articulaciones sociales: la igualación como condición sine qua non de nuestra reproducción social. Desprenderemos de ello que el *horizonte del dinero* es la determinación propiamente *burguesa* desde la cual se celebran las demandas de igualdad características del *ámbito de lo común* o *lo público* en la modernidad liberal.

El factum de la circulación mercantil pone en evidencia la presencia de la mediación por excelencia que hace posible el movimiento conjunto de las mercancías, el dinero. De acuerdo con la versión marxiana de la teoría clásica del valor-trabajo, cada una de ellas dispone de un valor de uso, cifrado en torno de su capacidad para proveer alguna utilidad, y un valor, consistente en la cantidad de trabajo objetivado en su corporeidad. El valor de uso es un presupuesto del intercambio, allí donde, en principio, lo carente de utilidad no puede ser materia del mismo, mientras que aquello que hace factible que los útiles se intercambien consiste en la medida del valor de las mercancías intercambiadas. El valor de cambio expresa esta medida, o bien es la *forma de valor*. De acuerdo con el trayecto que expone Marx al inicio de *El capital*, la forma de valor recorre desde el intercambio más elemental entre dos mercancías hasta el equivalente general que, finalmente, adquiere la corporeidad del dinero. En esta mercancía el valor de uso de su corporeidad consiste en hacer posible la circulación mercantil: su valor de uso es ser valor de cambio[20]. A su turno, en los *Grundrisse*, la circunstancia mercantil no se nos presenta en sus formas abstractas, categoriales, descompuestas por el investigador, sino que el proceso de cambio aparece como estructuración viva que dimana de sí la conformación del mundo social moderno y la consiguiente apropiación y subyugación de las formas sociales que le precedieron históricamente y que no sean conformes a su pauta. En este proceso, el dinero tiene un papel medular; es la mediación que hace posible el movimiento del conjunto de las mercancías, y su progresión da cuenta de la ampliación de la producción y de la división del trabajo que

---

pues el dinero es tratado como parte de una primera sección más amplia en la que su estudio es precedido por el de la mercancía y el del intercambio mercantil antes de entrar a estudiar en detalle las propiedades del dinero. Esto remite a un cambio en la propuesta expositiva marxiana que arranca inmediatamente después de la elaboración de los *Grundrisse* en la *Contribución a la crítica de la Economía Política* de 1859 (cf. Marx, Karl, *Contribución a la crítica de la Economía Política*, México D.F.: Siglo XXI, 2003). Sobre el tratamiento del dinero en los *Grundrisse* y el cambio en su posición sistemática en la economía política de Marx, cf. la Segunda Parte, "Teoría del dinero", de: Dussel, Enrique, *La producción teórica de Marx. Un comentario a los Grundrisse*, México D.F.: Siglo XXI: 2004, así como su esquematización de la evolución de la articulación temática en el periodo que va entre los *Grundrisse* y *El capital*, en pp. 418-419.

[20] Cf. la complejidad de este trayecto –incluyendo la acuñación marxiana de nociones elementales de su economía política como valor de uso, valor, valor de cambio, trabajo socialmente necesario, trabajo concreto, trabajo abstracto, etc.– al inicio del capítulo primero de Marx, Karl, *El capital I*, vol. 1, op. cit., pp. 43-56.

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

establecen su necesidad, la necesidad del dinero, en una sociedad donde domina el trabajo privado de productores recíprocamente independientes:

> "La necesidad del cambio y la transformación del producto en mero valor de cambio avanza en la misma medida en que lo hace la división del trabajo, es decir, avanza con el carácter social de la producción. Pero en la misma medida en que dicho carácter aumenta, aumenta el poder del *dinero*, es decir, se fija la relación de cambio como un poder frente a los productores, extraño e independiente a ellos mismos."[21]

El poder del dinero, pues, no es un poder restringido al decurso de las mercancías o que resulte inocuo para la suerte de sus productores. Por el contrario, en su peculiar forma, la de ser una mercancía cuyo valor de uso ha dejado de ser la satisfacción inmediata de alguna necesidad humana, el dinero encuentra la determinación que le permite pasar de la condición de *mero medio*, para vincular a los productores que producen para el mercado, a la de *necesidad externa* que tiene que ser socialmente cubierta y a la que dichos productores terminan sometidos:

> "Lo que originariamente apareció como un medio para la promoción de la producción, se convierte en una relación extraña a los productores. En la misma medida en la que los productores devienen dependientes del cambio, el cambio parece convertirse en independiente de ellos mismos, y parece crecer el foso entre el producto como producto y el producto como valor de cambio."[22]

La condición originaria de los productores privados independientes es la que determina la dependencia del cambio o bien una determinada forma de circulación[23]. Por ello, aunque para la economía política marxiana: "El dinero no produce esta antítesis y contradicciones, sino que el desarrollo de estas antítesis y contradicciones produce el poder aparentemente trascendental del dinero."[24], el punto que aquí nos interesa establecer es que, lejos de constituirse en una mediación que pueda ser remplazada, la mensuración de los valores en la forma dineraria del valor de cambio termina siendo ineludible y con ello el dinero "…es el verdugo de todas las cosas, el Moloch al que tiene que ser sacrificado todo, el déspota de las mercancías… De un siervo del comercio… el dinero se ha convertido en un déspota… y esto consiste en que no es ya el dinero el que representa a la mercancía, sino la mercancía la que representa al dinero."[25] La mercancía se presenta como una *entidad particular* cuya

[21] Marx, Karl, *Grundrisse*, Primera Mitad, op. cit., p. 72.
[22] Ibid., p. 72.
[23] Cf. el capítulo segundo de *El capital I* sobre el proceso del intercambio mercantil, Marx, Karl, vol. 1, op. cit., especialmente pp. 95-99. El concepto de "productores privados independientes" resulta, en buena cuenta, una suerte de "tipo teórico" formulado por Marx para establecer los elementos conceptuales que luego le permitirán dar cuenta de la sociedad capitalista.
[24] Marx, Karl, *Grundrisse*, Primera Mitad, loc. cit.
[25] Ibid., pp. 131-132. Sobre el carácter imperecedero del dinero, cf. pp. 165-166; así: "Si el dinero se presenta como la mercancía en todos los lugares, es decir, según una determinación espacial, así ocurre

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

especificidad es la de ser portadora de un valor de uso que habrá de ser puesto en la circulación para obtener la satisfacción de una necesidad concreta. A esta especificidad cualitativa se añade su determinación cuantitativa, aquella por la cual se hace conmensurable con otras mercancías según la cantidad de trabajo objetivado en su corporeidad. A su turno, frente a la particularidad del resto de las mercancías, el dinero se presenta como una *entidad universal*. Su universalidad consiste en que representa lo que todas las mercancías traen consigo cuando concursan en el mercado: contienen en su corporeidad física –dirá Marx– una cantidad de trabajo socialmente necesario. El dinero contendría y representaría esa cantidad. Por tal distinción, en tanto entidad que resulta de una abstracción práctica, de la abstracción por la cual ha perdido su distinción particular, el dinero se presenta como "representante general" de la riqueza:

> "El concepto de riqueza, por así decirlo, ha sido realizado, *individualizado* en un objeto particular… El dinero es, por lo tanto, la forma encarnada de la riqueza frente a todas las sustancias particulares, de las que ella se compone. En consecuencia, si, por una parte, en el dinero, en la medida en que es considerado para sí mismo, se identifica la forma y el contenido de la riqueza, por otra parte, el dinero es por oposición a todas las demás mercancías la forma general de la riqueza, constituyendo su sustancia la totalidad de estas particularidades. Si el dinero, de acuerdo con la primera determinación, es la riqueza misma, de acuerdo con la segunda es el *representante general de la misma*. En el mismo dinero existe esta totalidad como síntesis ideal de las mercancías. La riqueza (valor de cambio en cuanto totalidad y en cuanto abstracción) sólo existe, por lo tanto, con exclusión de todas las demás mercancías… en cuanto objeto individual tangible. El dinero es, por lo tanto, el dios entre las mercancías."[26]

La cuestión de la omnipotencia del dinero en medio de las mercancías particulares es un motivo constante desde la más temprana investigación económica de Marx –desde los *Manuscritos de París* de 1844–, tanto como el estudio de sus repercusiones sobre la subjetividad de los productores y consumidores de mercancías[27]. Desde el punto de vista del posicionamiento de los individuos en el ámbito del intercambio, la representación fenoménica por la que el dinero aparece como *representante general de la riqueza* hace del dinero el objeto deseado por antonomasia: "El dinero no es, por lo tanto, *un* objeto del ansia de enriquecimiento, sino que es *el* objeto de la misma. Este ansia es esencialmente *auri sacra*

---

también según la determinación temporal. Él se conserva como riqueza en todos los tiempos… Él es el tesoro que no es devorado por la polilla ni por el orín [Mt. 6, 19-20]. Todas las mercancías son dinero efímero; el dinero es la mercancía imperecedera." (ibid., p. 166)

[26] Ibid., p. 155. Sobre esta doble determinación del dinero, cf. también ibid., pp. 148-149. Para la casualidad y accidentalidad que termina asociada a esta omnipotencia del dinero frente al resto de las mercancías y, por tanto, para su posición de "dominio general sobre la sociedad" desde su *carácter cósico* en el marco de los intereses humanos mediados por el mercado, cf. ibid., pp. 155-156.

[27] "Por tanto el *dinero*, en cuanto posee la *propiedad* de comprarlo todo, de apropiarse todos los objetos, es el *objeto* por excelencia. La universalidad de esa *propiedad* es la omnipotencia de su ser; por eso se le tiene por omnipotente… El dinero es el *alcahuete* entre la necesidad y el objeto, entre la vida humana y sus medios de vida." (Marx, Karl, *Manuscritos de París*, en: *Obras de Marx y Engels (OME)*, vol. 5, Barcelona: Crítica / Grijalbo, 1978, p. 406)

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

fames."[28] Puesto que la universalidad del dinero puede transmutarse en cualquier particularidad mercantil, lo específico de cualquier deseo en pos de algún útil que ha tomado la forma de mercancía se convierte en una *forma especial del deseo*, el deseo por ninguna particularidad, sino por la condición de acceso a cualquiera de ellas:

> "El ansia de enriquecimiento, en cuanto tal, como una forma especial del deseo, es decir, como forma diferente del ansia por la riqueza particular, es decir, del ansia, por ejemplo, por trajes, armas, joyas, mujeres, vinos, etc., solo es posible en la medida en que la riqueza general, la riqueza en cuanto tal, está individualizada en una cosa particular... El dinero, por lo tanto, no es sólo el objeto, sino la fuente al mismo tiempo del ansia de enriquecimiento."[29]

La abstracción puesta en acto en la corporeidad del dinero para la viabilidad del intercambio mercantil, dadas las relaciones sociales en las que este se funda, las relaciones entre productores privados independientes, genera, pues, una peculiar lascivia: el particular sabe que cualquiera de sus carencias puede ser resuelta, según su posesión, por la universalidad que porta consigo el dinero. Los deseos humanos devienen deseos de dinero allí donde sus objetos toman forma mercantil, reduciendo en el proceso toda particularidad del deseo y de su objetualidad a su dependencia frente al dinero. Esta pérdida de la sustantividad de los deseos y de los productos de la actividad por medio de la abstracción práctica que se pone de manifiesto en la búsqueda del *representante general de la riqueza* tiene, por supuesto, repercusiones morales inmediatas para la vida mercantil que aquí no nos toca recorrer. Anotemos al menos –con Marx– que se establece un decurso de "corrupción general"[30] que quedara anunciado tempranamente en el siguiente fragmento de los *Manuscritos de París*, inspirado en Goethe:

> "*Yo*, el dueño del dinero, no *soy* sino lo que *él* me pone a mi alcance, lo que puedo pagar, o sea lo que él puede comprar. Su fuerza es la medida exacta de la mía y, aunque soy su dueño, no tengo más facultades ni propiedades que las suyas. Por tanto no es mi individualidad quien determina lo que *soy* y *puedo*… Mientras el dinero me dé *todo* lo que un corazón humano puede desear, ¿no dispongo de todas las cualidades humanas?"[31]

---

[28] Marx, Karl, *Grundrisse*, Primera Mitad, op. cit., p. 156.

[29] Ibid., p. 156. Marx vuelve sobre el endiosamiento del dinero en ibid., p. 167, donde se asoma la intuición weberiana acerca del vínculo entre el puritanismo inglés y la abstinencia asociada a la moderna cultura del dinero y su acumulación (Cf. Weber, Max, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2003). Las convergencias y divergencias entre Marx y Weber acerca de la caracterización del liberalismo como la ideología de la sociedad burguesa cuyas determinaciones económicas aquí nos ocupan fue motivo de amplia reflexión en los años sesenta y setenta del siglo pasado. Cf., por ejemplo, Richard Ashcraft, "Marx and Weber on Liberalism as Bourgeois Ideology", en: *Comparative Studies in Society and History*, vol. 14, No. 2 (1972), pp. 130-168.

[30] Cf. Marx, Karl, *Grundrisse*, Primera Mitad, op. cit., p. 91.

[31] Marx, Karl, *Manuscritos de París*, op. cit., p. 407. Buena parte de la sección "Dinero" del tercero de los *Manuscritos de París* descansa en un fragmento del *Fausto* de Goethe y de *Timón el Ateniense* de Shakespeare. El texto citado corresponde al primer fragmento.

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

Esta consumación cósica de las relaciones sociales entre productores privados independientes repercute sobre ellos, no solo en términos de sus disposiciones subjetivas, sino de la recíproca disposición práctica hacia las múltiples contrapartes con las que interactúan en el mercado. Así, cada individuo, en tanto poseedor de dinero, se vincula con ellas en el modo de la *equivalencia general* –la igual cantidad de dinero a su disposición– y la *mutua indiferencia* –se desvanece la diferencia de cada particular puesta en las mercancías que porta–. Por medio de la generalización del dinero, pues, "…la igualdad se pone a sí misma objetivamente…"[32] Con ello, las prerrogativas de lo particular características de formas sociales pre capitalistas –donde la mercancía no es la forma social dominante– son abandonadas para establecer un escenario más bien propicio para la igualación ciudadana moderna: "Un trabajador que compra mercancías por valor de tres chelines se presenta para el vendedor en la misma función de igualdad –en la forma de tres chelines– que el rey que hace lo mismo. Toda diferencia entre ellos ha desaparecido."[33] Las diferencias sustantivas se revelan sin propósito allí donde el sentido del movimiento conjunto supone la capacidad del particular para disponerse de acuerdo con la pauta homogeneizadora del dinero[34] y su capacidad para consumar la abstracción práctica de la diversidad particular[35].

No ser capaz de colocarse en esta perspectiva impide al particular, sea rey o un trabajador cualquiera, ser parte de este dinamismo hacia el que concurren todos los afanes conocidos y por conocerse en una sociedad que ofrece la promesa de que un objeto, el dinero, será la mediación para acceder a cualquier objeto y/o a cualquier satisfacción. A su turno, el proceder de la ciudadanía moderna responde a una lógica convergente con la del funcionamiento del

[32] Marx, Karl, *Grundrisse*, Primera Mitad, op. cit., p. 185.
[33] Loc. cit.
[34] "En realidad, en la medida en que la mercancía o el trabajo están determinados exclusivamente como valores de cambio y en la medida en que la relación mediante la cual las distintas mercancías se relacionan entre sí se presenta como cambio recíproco de estos valores de cambio, como equiparación de los mismos, en la medida en que esto ocurre, los individuos, los sujetos entre los que tiene lugar este proceso, son determinados simplemente como individuos que cambian. No existe en absoluto ninguna diferencia entre ellos, si se toma en consideración la determinación formal, que es la determinación económica en la que los individuos están recíprocamente ligados en la relación de tráfico; el índice de su función social o de su relación social recíproca. Cada uno de los sujetos es un individuo que cambia; es decir, cada individuo tiene la misma relación social con el otro, que el otro tiene con él. En cuanto sujetos del cambio su relación es una relación de *igualdad*. Es imposible rastrear cualquier diferencia u oposición entre ellos; ni siquiera un contraste." (ibid., p. 179)
[35] "Los sujetos son sujetos los unos para los otros en el cambio sólo mediante los equivalentes, como individuos que valen lo mismo, y se confirman en cuanto tales mediante el cambio de la objetividad, en la cual los unos existen para los otros. Puesto que ellos solamente existen los unos para los otros en el cambio como individuos que valen lo mismo, como poseedores de equivalentes, que además acreditan esta equivalencia, ellos al mismo tiempo en cuanto individuos equivalentes son indiferentes los unos para los otros; sus demás diferencias individuales no les interesan; ellos son completamente indiferentes a todas sus demás particularidades individuales." (ibid., p. 180)

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

dinero y la generalización de la forma mercancía: también el derecho moderno, en tanto generalidad abstracta, que hace equivalentes a todos los seres humanos de una cierta comunidad política y los dispone en términos recíprocamente indiferentes a propósito de su particular sentido del bien, se presenta como la mediación a la que cada particular tiene que acceder para participar del sistema de interdependencias jurídico-políticas requeridas para el ejercicio de la ciudadanía.

Marx atiende a esta relación entre diferencia del particular e igualdad universal en diversos lugares de sus *Grundrisse* a propósito del intercambio. Establece a la igualdad como una mediación social para el eslabonamiento de los particulares, cuya condición originaria sería una diferencia meramente natural, "…la particularidad natural de la mercancía que es cambiada…" y "…la necesidad natural particular de los individuos que cambian…", esto es, el valor de uso de las mercancías[36]. En la sociedad mercantil, la igualdad universal que finalmente cristaliza en el horizonte de la ciudadanía se gesta sobre la diferencia natural entre las mercancías y, aunque el brillo cósico del dinero lo encubra, esa igualdad jamás es un asunto meramente dado que exista por fuera de las necesidades sociales, sino que responde a los requerimientos particulares (valores de uso) por medio de los cuales ellas encuentran su satisfacción[37]. De donde la diferencia natural, en el marco de una sociedad de productores privados independientes desarrollada, es por sí sola recíproca ajenidad que no tiene cómo resolverse hasta que encuentra en el dinero la salida de su encierro que *une socialmente a través del intercambio*[38].

[36] Loc. cit.

[37] Sobre esta *superación* de lo meramente natural (la corporeidad de la mercancía en cuanto valor de uso) que nos lleva a la consideración de la igualdad en el dinero como relación social, se amplía Marx en términos de la vinculación originaria entre *diferencia* y *personalidad*: "Si el individuo A tuviera la misma necesidad que el individuo B y hubiera realizado su trabajo en el mismo objeto, no existiría ninguna relación entre ellos; ellos no serían individuos diferentes desde el punto de vista de su producción. Ambos tienen la necesidad de respirar; para ambos existe el aire en la atmósfera; esto no los pone en ningún contacto social; en cuanto individuos que respiran están en relación mutua como cuerpos naturales, no como personas. La diferenciación de su necesidad y de su producción es la causa del cambio y de su equiparación social en el mismo; esta diferencia natural es, por lo tanto, el presupuesto de su igualdad social en el acto del cambio y de esta relación general, en la que los individuos aparecen recíprocamente como entes productivos... los individuos no están sólo en una relación de igualdad, sino en una relación social." (ibid., pp. 180-181)

[38] En la segunda parte del siguiente capítulo (cf. infra 2.2), habremos de ver que la vuelta sobre lo particular, ya no como *diferencia natural*, sino entendido como *personalidad*, será clave para avizorar la radical apertura a la diferencia que constituiría la ruptura emancipatoria conducente al comunismo en la perspectiva de Marx. Al mismo tiempo, esta circunstancia mercantil establece que no quepan retraimientos entre los individuos particulares, sino que el multifacético inter relacionamiento que se plantea entre ellos define un horizonte humano, aunque sea en la variedad abstracta descrita, la variedad del dinero, desde donde no cabrá "vuelta atrás" hacia la disociación de sus esfuerzos. Por el contrario, ya desde el mercado comienza a abrirse paso el mutuo reconocimiento de la "esencia

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

El dinero, pues, nos dispone hacia la consideración de lo común en términos abstractos. Del mismo modo procede su contraparte, la ciudadanía liberal. En efecto, ella opera desatendiendo lo particular y disponiéndose hacia lo universal, pero se trata de una universalidad abstracta que, al igual que ocurre con la pauta del dinero, se define en sí misma desinteresada por las necesidades de los particulares. El dinero se presenta como equivalente general, aquel que no se identifica con ninguna mercancía en particular, con ninguna de las satisfacciones que alguna de ellas sea capaz de proveer. La ciudadanía liberal procede también desinteresada por la satisfacción concreta del particular frente al funcionamiento de alguna de sus pautas jurídico-políticas. Esta pretendida *neutralidad* es su bandera[39]. Ahora bien, no proponemos una explicación del tipo: "puesto que el dinero opera de este modo, la ciudadanía es su expresión o consecuencia política"; más bien, lo uno no puede proceder sin lo otro, y así recíprocamente a la manera de un "conjunto orgánico"[40]. El radical sentido de totalidad de la exposición marxiana permite situarnos en la circunstancia histórica en la cual el dinero solo puede fluir y consumar su sentido en la circulación, allí donde lo público sea capaz de garantizar ese desenvolvimiento; del mismo modo que solo una cultura y un conjunto de relaciones sociales determinadas, tales como las que proceden de la organización de los productores privados independientes y que se cristalizan en *formas práctico-abstractas* como las del dinero, permiten que las formas de lo público modernamente constituido puedan consumarse como las pautas de organización que atañen a lo común en estas sociedades[41].

Al igual que el dinero, la ciudadanía también predica que su interés no está puesto en el interés del particular. Se constituye, a su turno, en una forma práctico-abstracta situada en el punto de vista de *lo general*. Ocurre, sin embargo, que esta generalidad es la que caracteriza a un tipo determinado de sociedad, a un contenido positivo y a una cierta forma de

---

genérica" de los hombres: "Que esta necesidad de un individuo puede ser satisfecha mediante el producto del otro y viceversa, y que el uno es capaz de producir el objeto para satisfacer la necesidad del otro, así como el que cada uno se enfrente al otro como propietario del objeto que satisface la necesidad del otro, demuestra que cada uno en cuanto ser humano trasciende su propia necesidad particular, etc., y que se relacionan entre sí en cuanto hombres; que su esencia genérica común es conocida por todos." (Marx, Karl, *Grundrisse*, Primera Mitad, op. cit., p. 181)

[39] En un momento (cf. infra 1.2) discutiremos esta pretensión en tanto *emancipación política*.

[40] Cf. la formulación no determinista de la relación entre la producción, la distribución, la circulación y el consumo, en tanto momentos de la economía política del capital, en la Introducción a los *Grundrisse* (Marx, Karl, Primera Mitad, op. cit.; la referencia específica a los "conjuntos orgánicos" aparece precisamente en el análisis de la dialéctica entre circulación y producción, p. 23).

[41] Ya fuera de la Economía Política, pueden considerarse otros procesos sociales constitutivos de la vida social moderna, tales como la secularización, el avance de las visiones matematizadoras del mundo o el desarrollo de la racionalidad técnica, todas ellas tendencias en la misma dirección convergente y situadas en el modo de la recíproca determinación con la emergencia moderna de una dimensión pública dispuesta según la generalidad y la abstracción propias de la ciudadanía liberal y sus determinaciones asentadas en el ámbito de la circulación mercantil.

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

organización, la de los productores privados independientes. Desde el recuento marxiano que proponemos, en su raíz la neutralidad de la ciudadanía moderna vendría a ser la neutralidad *al interior de* ese orden histórico que hizo colapsar las pertenencias y limitaciones sustantivas de los señoríos feudales en Europa y que fue haciendo lo propio –y sigue haciéndolo– con todas las formas sustantivas que ha ido encontrando en el curso reciente de la historia mundial en los últimos siglos.

1.1.1.0. Igualdad y libertad

La disposición práctico-abstracta presente en la circulación mercantil y su consumación en el dinero supone la disociación a la vez que la interdependencia entre lo universal y lo particular. Supone así un cierto modo de inter relacionamiento entre los individuos, uno que se constituye sobre la base de que cada uno de ellos pueda satisfacer su particularidad vía mediaciones universales de carácter general en las que tal particularidad pueda abandonarse; supone en buena cuenta la *libertad* del productor privado independiente que se dispone a intercambiar sus productos en el mercado. La igualdad en el dinero es de suyo el *ser libre de* la propia particularidad (el portador de mercancías en tanto vendedor) y el *ser libre para* el intercambio de lo propio en lo ajeno (el portador de mercancías en tanto comprador). Así, la igualdad que resulta de la abstracción en el dinero reclama a su par por excelencia dentro de los marcos del horizonte mercantil: "…la determinación de la *libertad* se añade a la determinación de igualdad…"[42]. Por medio de esta libertad, los individuos son presupuestos y confirmados como iguales[43].

Nuevamente, esta libertad es una forma práctico-abstracta característica de la ciudadanía liberal. La libertad de los individuos para el intercambio supone, para comenzar, la no coacción; esto es, y más allá de los contenidos positivos en juego, el *ser libre de* la particularidad originaria comporta el *ser libre de* cualquier otra particularidad que pueda oponérsele como *constricción*: "Aunque el individuo A siente la necesidad de la mercancía del individuo B, él no se apodera de ella por la fuerza, ni a la inversa, sino que ellos se reconocen mutuamente como propietarios, como personas, cuya voluntad penetra sus mercancías."[44] La

[42] Ibid., p. 182.
[43] Cf. ibid., p. 181.
[44] Ibid., p. 182. Sobre el planteamiento clásico de la concepción liberal de la libertad, en tanto libertad negativa o *ser libre de* oposición, recuérdese las líneas iniciales del capítulo XXI del *Leviathan* de Hobbes acerca de la libertad de los súbditos: "LIBERTAD significa, propiamente hablando, la ausencia de oposición (por oposición significo impedimentos externos al movimiento)… Cualquier cosa que esté

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

interpenetración en juego no es simplemente entre voluntades subjetivas que deciden el destino de las mercancías que están bajo su control. Más bien, alcanza la relación de conjunto entre la circulación mercantil y la *faceta pública* de los individuos que intercambian; una garantía jurídica se erige, y tiene que erigirse, para la viabilidad del proceso: "Aquí entra en juego ante todo el *momento jurídico* de la *persona* y de la *libertad*, en la medida en que está contenida en ella. Nadie se apodera de la propiedad del otro por la fuerza. Cada individuo se desprende de ella voluntariamente."[45]

Ahora bien, la cuestión de la negatividad de la libertad individual para el intercambio, así como las determinaciones positivas de cada individuo, perfilan una particularidad que está lejos de ser una pura espontaneidad. La participación de cada individuo en el intercambio supone: a) la condición que procede de la estructura mercantil cifrada en torno de la recíproca indiferencia entre los particulares ("…la indiferencia del otro individuo ante mi necesidad en cuanto tal, la indiferencia ante mi natural individualidad, es decir, su igualdad conmigo y su libertad, que es al mismo tiempo el presupuesto de la mía…"[46]); así como, b) la determinación positiva que procede de las necesidades e impulsos del individuo ("…en la medida en que yo estoy determinado, forzado por mis necesidades, es solamente mi propia naturaleza, que es un todo de necesidades e impulsos, la que ejerce violencia sobre mí, pero no algo extraño a mí (o mi interés puesto en forma general, refleja)."[47]) Esta doble determinación no es, pues, el escenario para una acción espontánea sino el decurso de la necesidad social puesta en el intercambio, bajo una determinación interna y otra externa, que recorre la acción de los individuos que intercambian según sus disposiciones subjetivas (satisfacerse en la compra-venta de mercancías) y la estructura formal-negativa a la que tienen que incorporarse para lograr su satisfacción.

Es un lugar común ampliamente recorrido el señalamiento según el cual lo propio de las relaciones mercantiles modernas es que los individuos no participan en ellas sometidos a coacción extraeconómica, allí donde las formas personales de dominio político van cediendo paso a las formas impersonales propias de la ciudadanía moderna. Empero, de ello no debiera

---

ligada o envuelta de tal modo que no pueda moverse sino dentro de un cierto espacio, determinado por la oposición de algún cuerpo externo, decimos que no tiene libertad para ir más lejos… De acuerdo con esta genuina y común significación de la palabra, es un HOMBRE LIBRE *quien en aquellas cosas de que es capaz por su fuerza y por su ingenio, no está obstaculizado para hacer lo que desea.*" (Hobbes, Thomas, *Leviatán o la materia, forma y poder de una República eclesiástica y civil*, México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1980, cap. XIII, p. 171)

[45] Marx, Karl, *Grundrisse*, Primera Mitad, op. cit., p. 182, cursivas mías.

[46] Ibid., p. 184.

[47] Loc. cit.

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

desprenderse la consecuencia de que los individuos proceden en su participación en el mercado moderno libres de toda sujeción. Más bien, su circunstancia conoce las formas de sujeción propias de la circulación mercantil; responde a la doble exigencia práctica por la cual cada particular: a) se hace valer como un sujeto dispuesto a vincularse con los demás de acuerdo con la necesidad externa que resulta de los apetitos y deseos de sus contrapartes en el intercambio; y b) asume el sistema de cambio que regula el metabolismo (trasmutación de los trabajos particulares por medio de la compra-venta) de los esfuerzos sociales. Más allá de la apologética liberal sobre las bondades del librecambio, para Marx queda establecido que esta estructura formal-negativa en la que habita la libertad individual moderna constituye *un punto de vista* provisto de su propia positividad, una positividad regularmente encubierta y que se presenta "como el punto de vista de nadie", el "punto de vista de lo general". "Pero es precisamente desde este último punto de vista desde el que yo ejerzo violencia sobre el otro, introduciéndolo en el sistema de cambio."[48], constituyéndose lo que puede denominarse la *coacción –no necesariamente violenta– del mercado*.

Por fuera de lo acontecido con la llamada "acumulación originaria" del capital[49] y su carácter abiertamente coactivo, esta peculiar circunstancia formal-negativa de la libertad individual moderna es fundamental para pensar luego los procesos regulares de proletarización o bien de pérdida de la condición de propietarios por parte de los productores privados independientes. También aquí la pérdida de la propiedad privada como resultado de los intercambios mercantiles se presentará finalmente como resultado del "punto de vista de lo general"; esto es, de la neutralidad pretendidamente impersonal y no comprometida con lo particular que regiría al mercado moderno y sus leyes. Puesto en términos de lo que ocurre con la competencia:

> "La competencia se presenta dentro de un país como disolución de las obligaciones corporativas, de las reglamentaciones gubernativas, de las aduanas internas y cosas por el estilo, y en el mercado mundial como supresión de barreras, prohibiciones o protecciones; en suma, se presenta históricamente como negación de los límites y obstáculos propios al estadio de producción que precede al capital; en la medida en que ha sido históricamente descrita y apostillada muy correctamente por los fisiócratas como *laissez faire*, *laissez passer*; como consecuencia de esto, la competencia ha sido considerada desde esta perspectiva puramente negativa… y su estudio ha conducido por otra parte a la estupidez todavía mayor de considerarla como la colisión de individuos liberados y determinados exclusivamente por sus intereses, es decir, como atracción y repulsión de los individuos libres en relación mutua, y así

[48] Loc. cit.
[49] Cf. su exposición emblemática en el capítulo vigésimo cuarto de Marx, Karl, *El capital I*, vol. 2, op. cit.

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

> ha sido considerada como la forma de existencia absoluta de la individualidad libre en la esfera de la producción y del cambio."[50]

Esta libertad en el mercado, este ser libre de la coacción externa para participar de la circulación mercantil y ver satisfecha en ella los respectivos apetitos particulares, porta un interés muy determinado que se expresa como sentido de todo el proceso de cambio; se trata de la libertad dispuesta para la *recíproca instrumentalización*:

> "Cada uno sirve al otro para servirse a sí mismo; cada uno se sirve del otro recíprocamente como si fuera un instrumento. En la conciencia de ambos individuos está ahora presente… que la reciprocidad según la cual cada individuo se convierte al mismo tiempo en medio y fin, y sólo alcanza su fin en la medida en que se convierte en medio, y sólo se convierte en medio, en la medida en que se coloca a sí mismo como fin, que cada individuo, por lo tanto, se coloca como ser para el otro, en la medida en que es ser para sí, y el otro se coloca como ser para el primero, en la medida en que es ser para sí mismo…"[51]

Que cada particular constituya una condición recíproca para sus contrapartes bajo la lógica del intercambio –cuestión ya establecida en la exposición de los fundamentos de la sociedad civil por Hegel[52]– establece un "reino de la necesidad" particular, el de los productores privados independientes cuya red de interdependencias gesta un mercado. A su vez, nos plantea la cuestión de un algo "más allá" de la inmediata y recíproca instrumentalización del otro. En tanto perfecta antípoda del kantiano "reino de los fines", la reciprocidad y la consideración de lo general aparecen en escena sujetos al interés del particular. Así, la reciprocidad: "…es un hecho necesario, presupuesto como condición natural del cambio, pero en cuanto tal es indiferente para cada uno de los sujetos del cambio; esta reciprocidad sólo tiene interés para él en la medida en que satisface su interés, excluyendo el del otro, sin relación con él."[53] En virtud de tal indiferencia, lo común puede llegar a ser reconocido, pero jamás *querido por sí mismo*:

> "Esto quiere decir, [sic] que el interés común que se presenta como motivo del acto en su conjunto es ciertamente reconocido por ambas partes como un hecho, pero que en cuanto tal no es motivo [del acto], sino que procede, por así decirlo, sólo a espaldas de los intereses particulares que se reflejan en sí mismos, a espaldas del interés de un individuo en oposición con el interés del otro. Desde este último punto de vista, el individuo puede a lo sumo tener la consciencia desoladora de que la satisfacción de su interés individual opuesto [al del otro] es precisamente la realización de la antítesis superada, del interés general social…"[54]

Aquello que responde a lo común, para el caso de la sociedad mercantil en cuestión, al *interés general social*, es una especie de resultado no buscado o, al menos, inesperado de la acción

[50] Marx, Karl, *Grundrisse*, Segunda Mitad, op. cit., p. 34. Retomaremos este asunto de la "individualidad libre" en el contexto de la lógica de la acumulación capitalista.
[51] Ibid., p. 182.
[52] Así, en el § 182 de Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Principios de la Filosofía del Derecho,* Barcelona: Edhasa, 1988.
[53] Marx, Karl, *Grundrisse*, Primera Mitad, op. cit., pp. 182-183.
[54] Ibid., p. 183.

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

individual. El particular no espera que de su quehacer instrumental se desprenda un resultado que, por sí mismo, constituya y decida la suerte de todos aquellos que forman parte del sistema mercantil. Si esto ocurre, acontece "a espaldas de" sus propios designios e intereses[55]. Lo común en la forma de la generalidad que aquí se presenta es un "más allá" ajeno que ni inquieta al particular ni le suscita el menor entusiasmo. Tan solo es una cierta "consciencia desoladora", por la cual todos los particulares "…saben que el interés común consiste precisamente en la bilateralidad, multilateralidad e independización de todas las partes, es decir, en el cambio de los intereses egoístas."[56] El interés general es un momento práctico-abstracto en el que los particulares establecen que las reglas viabilizadoras del *egoísmo universal* son una contraparte no sustantiva puesta a su servicio. Sentencia Marx: "*El interés general es precisamente la generalidad de los intereses egoístas*."[57]

De esta manera, la igualdad fundada en el dinero como equivalente general y la libertad propia del egoísmo universal son las determinaciones que, tanto se desprenden del intercambio, como permiten su reproducción; son, pues, la forma abstracta que adopta lo común en una sociedad estructurada según relaciones propias de productores privados independientes:

> "Si, por lo tanto, la forma económica, el cambio, desde todos los puntos de vista establece la igualdad de los sujetos, así también es el contenido, la materia, tanto individual como objetiva, que impulsa el cambio, la que establece su libertad. Igualdad y libertad son por lo tanto, no solamente respetados en el cambio que se basa en valores de cambio, sino que el cambio de valores de cambio es la base productiva, real, de toda *igualdad* y *libertad.* Como ideas puras son meras expresiones idealizadas del mismo; en cuanto desarrolladas en relaciones jurídicas, políticas y sociales son solamente esta base en otra potencia."[58]

Las configuraciones más acabadas de esta sociedad hacen de la igualdad y la libertad determinaciones jurídicas y políticas propias del ámbito de lo público modernamente concebido. Mas nuevamente, debe insistirse sobre la determinación social de la libertad e igualdad de los intercambiantes, en tanto sujetos concretos que ingresan a la circulación, pues, por sobre su inicial determinación y caracterización abstracta, esta igualdad y libertad revelan ser aparentes desde una perspectiva más determinada. Así, por ejemplo, a propósito de la fijación de los precios: "En la sociedad burguesa ya existente tomada en su totalidad, esta fijación de precios y su circulación, etc., aparece como el proceso superficial, bajo el cual, sin embargo, se realizan otros procesos completamente distintos, en los cuales desaparece esta

[55] Veremos luego (cf. infra 2.1.1) que –de acuerdo con las formulaciones de *La ideología alemana*– este devenir "a espaldas de" los sujetos sociales es rasgo distintivo de la historia de la dominación social o –dirá Marx en el Prólogo a la *Contribución a la crítica de la Economía Política*– de nuestra "prehistoria" (Marx, Karl, *Contribución a la crítica de la Economía Política*, op. cit., p. 6).
[56] Marx, Karl, *Grundrisse*, Primera Mitad, loc. cit.
[57] Loc. cit., cursivas mías.
[58] Loc. cit.

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

aparente igualdad y libertad de los individuos."[59] Las condiciones concretas del intercambio suponen que el individuo debe producir según la pauta de que "…su producto inmediato no es ningún producto para él, sino que sólo *se convierte* en producto en el proceso social, y tiene que adoptar esta forma general y, sin embargo, extrínseca…"[60]. Por ello mismo, el individuo ha de perder su condición particular originaria, pues "…el individuo sólo tiene existencia en cuanto individuo productor de valor de cambio, y por lo tanto, ya en ella está incluida la total negación de su existencia natural…"[61]. La circunstancia mercantil no está, pues, amparada por una libertad e igualdad universales que desplieguen una cierta naturaleza espontáneamente dispuesta y promovida. Sus presupuestos históricos son, por el contrario, la negación de tal libertad e igualdad.

Las determinaciones así formuladas para quienes participan de la circulación mercantil establecen la igualación recíproca en el dinero como la figura por la cual el individuo tiene que perder su particularidad para ser parte de lo común, puesto como forma abstracta y, en tanto tal, *irreal*, si atendemos al punto de vista de las necesidades concretas de cada individuo. Pero esta irrealidad en la igualación universal puede todavía ser tomada como un recurso o una mediación para que el particular logre consumar sus fines, i.e. obtener las mercancías que le hagan factible satisfacer las necesidades que desde un inicio le llevaron a ingresar en la esfera de la circulación. Tendremos que considerar, a continuación, lo que ocurre en la esfera de la producción capitalista de mercancías para dar cabal cuenta de la irrealidad de dicha igualación. En el proceso, la igualación misma se presentará no solo como *mediación de su contraria*, la desigualdad, sino como *condición universal de irrealización*.

1.1.2. Igualdad universal para la irrealización de los particulares: la lógica del capital

En *El capital*, la progresión expositiva que nos lleva *de lo simple a lo complejo* y *de lo abstracto a lo concreto*[62] consiste en un decurso que eslabona sucesivos planos de actividad. El ingreso en un plano distinto resulta necesario ante la incapacidad del momento precedente para dar plena cuenta de la configuración del modo capitalista de producción, y así sucesivamente. Su inicio se remonta a la "forma elemental" de la riqueza en las sociedades capitalistas[63] y

[59] Ibid., p. 186.
[60] Loc. cit.
[61] Ibid., pp. 186-187.
[62] Cf. la siempre recurrida sección sobre el método de la Economía Política en la Introducción a Marx, Karl, *Grundrisse*, Primera Mitad, op. cit., especialmente pp. 24-26.
[63] Marx, Karl, *El capital I*, vol. 1, op. cit., p. 43.

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

constituye un tratamiento de dicha configuración desde el ámbito de la *circulación* o el intercambio de mercancías. Una vez que este plano de la actividad social no puede seguir ofreciendo respuestas a las necesidades explicativas que se requiere satisfacer para avanzar en el tratamiento del objeto de la investigación marxiana, se pasa a la consideración de nuevas determinaciones, las cuales nos llevan a una dimensión social diferente, la de la *producción* de las mercancías que son materia de intercambio en la circulación[64].

Hemos establecido que la igualación universal define, bajo una recíproca determinación, tanto al ámbito de la circulación como al de la ciudadanía. Pues bien, en este punto de nuestra investigación sobre la relación entre crítica de la economía política y crítica de la ciudadanía liberal en la obra de Marx, este tránsito nos permitirá situarnos en la lógica donde la igualación burguesa encuentra el sentido de su realización, a la vez que revela sus paradojas inmanentes y el conflicto que ella supone para los intereses de la libertad de los particulares. Esta lógica es la *lógica del capital*. Se trata del paso de la escena de una sociedad mercantil a la escena de una sociedad capitalista. Procuraremos caracterizar la lógica del capital en sus términos fundamentales para avanzar en la *crítica de la igualación universal*, cuya realidad efectiva se revelará más ampliamente por medio de las relaciones sociales y las condiciones personales que ella produce en el capitalismo, la forma de sociedad en la que tal igualación pudo florecer históricamente como disposición práctico-abstracta[65]. Lejos de responder a una causa emancipatoria radical, *humana* –diríamos con Marx[66]–, la igualdad es el *lenguaje del capital*, aquel a través del cual este hace valer su explotación y su dominación sociales, presentadas como decursos de libertad; un lenguaje que se desdice a sí mismo y contiene su propia perversión, su propia auto contradicción, en la forma de un despliegue continuo, creciente.

No podemos aquí exponer el vasto aparato categorial del ingreso marxiano en el terreno de la producción, terreno conformado desde la sección tercera hasta la sexta del primer volumen de

[64] No procedemos a enfocar nuestra exposición en este acápite sobre la base de las formulaciones de *El capital* por considerar que en los *Grundrisse* la distinción entre los planos de la circulación y la producción, o entre las formas de la circulación mercantil simple y la circulación capitalista –de las que habremos de ocuparnos– no aparezcan en estos borradores, sino solo para facilitar nuestro trayecto aprovechando el –ampliamente reconocido– mayor acabamiento sistemático de la obra cumbre de Marx respecto de las cuestiones que en este punto nos convocan.

[65] La igualación también ha florecido, por supuesto que en otros términos, en las sociedades socialistas del siglo XX al empuje de distintas variantes del marxismo y sus propios compromisos igualitaristas. En este caso, regularmente bajo un esquema totalitario de negación de buena parte de las libertades individuales ganadas por la cultura moderna y liberal en sintonía con el progreso de las sociedades capitalistas, y donde a la igualdad universal declarada y eventualmente practicada se oponía el privilegio de la casta burocrática, partidaria o militar en el poder.

[66] Como puede apreciarse en diversos lugares de la obra de Marx, sobre todo –de manera explícita– en la más temprana, como por ejemplo en "Sobre la Cuestión Judía", en: *OME* 5, op. cit., p. 187 passim; asunto que será motivo articulador de la exposición que tenemos por delante.

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

El capital, donde nuestro autor se ocupa de la *plusvalía absoluta* y la *plusvalía relativa* hasta llegar a la categoría del *salario*. Nos enfocaremos, en cambio, en el planteamiento de la cuestión expuesto en la sección segunda del mismo volumen acerca de "La conversión de dinero en capital"[67]. En ella nos topamos con la contraposición entre los dinamismos de la circulación propios de una *lógica mercantil simple* frente a los que caracterizarían a una *lógica capitalista*. El presupuesto de ambas es la conformación social que responde a una red de productores privados independientes entrelazados por la satisfacción de sus necesidades mediante el intercambio de valores de uso de los que carecen, bajo una determinada división social del trabajo, y que se disponen a obtener por medio del equivalente general, el dinero. En lo que sigue, exponemos cómo se formulan tales dinamismos.

En primer término, contamos con la estructura del eslabonamiento mercantil que se inicia en el punto en el cual un productor se desprende del producto de su trabajo que no posee la utilidad deseada para satisfacer cierta necesidad específica. Al no ser un productor que se baste a sí mismo o que sea capaz de satisfacer por medio de su trabajo el conjunto de sus necesidades, su recurso es convertir aquel producto en mercancía de modo que al venderla obtenga dinero que luego podrá ser empleado para adquirir el valor de uso que es de su interés y que constituye la corporeidad de otra mercancía. La viabilidad de este intercambio supone la plena operación del dinero como equivalente general, pero queda establecido que el dinero es solo *tránsito*, o bien es la forma de valor requerida para dar con lo que interesa al sujeto que así ingresa en el intercambio. Si atendemos al bifacetismo presente en la mercancía entre valor de uso y valor de cambio, encontramos que cada una de las mercancías que cambia de manos dispone de un valor de cambio recíprocamente igual que hace factible la consumación del proceso, pero no encontramos en esta igualdad la finalidad del mismo. Más bien, se procede al intercambio por la diferencia o el *valor de uso concreto* que se espera obtener. El intercambio mercantil pre capitalista o *intercambio mercantil simple* se establece, pues, desde la prioridad de los valores de uso; esto es, bajo la *prioridad de las necesidades humanas* que dan sentido al movimiento e interacción entre los particulares[68]. Aunque sea a través de un rodeo, aquí los particulares se afirman como particulares desde el punto de vista

[67] Cf. Marx, Karl, *El capital I*, vol. 1, op. cit., pp. 161-192.

[68] Cf. la apuesta de Bolívar Echeverría (*Las ilusiones de la Modernidad*, México D.F.: UNAM / El Equilibrista, 1995, y *Valor de uso y utopía*, México D.F.: Siglo XXI, 1998) por una modernidad no capitalista que descanse sobre un entramado de productores privados independientes capaces de regular su producción conjunta desde la prioridad de los valores de uso dispuestos para el intercambio. Un amplio estudio sobre la obra de Echeverría a propósito de esta cuestión se encuentra en: Gandler, Stefan, *Marxismo crítico en México: Adolfo Sánchez Vásquez y Bolívar Echevarría*, México D.F.: Fondo de Cultura Económica, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras y Universidad Autónoma de Querétaro, 2007.

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

de la finalidad del proceso o del sentido de su inmersión en el mundo de la circulación: satisfacerse en el ámbito del consumo.

La forma de este proceso es Mercancía - Dinero - Mercancía (M - D - M), o bien Mercancía 1 - Dinero - Mercancía 2 (M1 - D - M2), si queremos poner de manifiesto que el proceso establece su sentido en la diferencia entre el punto de inicio (M1) y el punto final (M2), la diferencia entre los valores de uso que pueden ser intercambiados gracias al momento homogeneizador (D) que permite su enlace o trabazón puntual. Decimos que el encuentro entre las mercancías en cuestión es puntual, pues luego pasa a disolverse, una vez que cada particular deja la esfera compartida de la circulación y retorna sobre su espacio privado. Cierto que el acicate de las necesidades de los particulares, según la división social del trabajo entre productores privados independientes, hará que ellos retornen una y otra vez a la esfera mercantil. No obstante, este retorno significará la mera *sucesión* de estos encuentros puntuales donde cada particular queda satisfecho y retorna sobre sí. El interés es, pues, el de saciar necesidades humanas y estas corresponden a un conjunto más o menos finito de posibilidades y disposiciones personales.

Pero la satisfacción concreta de las necesidades humanas no es el interés que distingue a la estructura de una *sociedad capitalista*. Su pauta es diferente. El valor de uso no está más al inicio y al final del proceso, sino que la mediación con la que veníamos tratando, el dinero, deviene ahora *fin en sí mismo*. Habíamos establecido al dinero como una forma de valor, como la mercancía peculiar cuya corporeidad no es sino la del ser puro valor de cambio, o mejor, cuyo valor de uso es ser valor de cambio. Pues bien ahora este dinero asume el protagonismo de acuerdo con la secuencia Dinero - Mercancía - Dinero (D - M - D). Que el dinero sea inicio y fin del proceso nos lleva a preguntarnos por el sentido del mismo una vez que no lo es más la necesidad humana. Ahora, en el punto de partida del proceso, no encontramos a un vendedor de mercancías, sino a un comprador de las mismas. El particular ingresa a la esfera compartida de la circulación para obtener mercancías que luego habrán de permitirle pasar al rol de vendedor, entregando él sus mercancías a la circulación. ¿Para qué habría de querer participar de tal proceso si el mismo no concluye en una satisfacción personal desde el punto de vista del valor de uso? Al final, nuestro particular que ingresa al proceso D - M - D se desprende de mercancías, el valor de uso del que disponga sale de su dominio y se entrega a la esfera común de la circulación.

En el caso de la circulación mercantil pre capitalista, el sentido del proceso quedaba establecido en términos de la diferencia entre los útiles que constituían el punto de inicio (M1)

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

y de término del proceso (M2). En cambio, en el proceso D - M - D se establece más bien la indiferencia frente a la particularidad de la mercancía, habida cuenta que lo que tenemos entre manos en uno y otro punto es dinero, es decir, *masa de valor indiferenciada* según su utilidad[69]. Las diferenciaciones cualitativas de la utilidad ceden paso a la diferenciación estrictamente cuantitativa. El sentido del proceso no podrá, así, establecerse apelando a las *cualidades* de las mercancías en movimiento, sino que tendrá que sujetarse a los términos que vienen dados por la naturaleza del equivalente general (D). No podrá, pues, reposar en cualidad alguna, sino en la condición práctico-abstracta del dinero, en *su ser meramente cuantitativo*[70]. El dinero que ingresa a la circulación no podrá, en consecuencia, ser igual al dinero que al final es retirado de ella. Tendrá que ser una *magnitud desigual*. No podrá ser menor por la insostenibilidad que ello significaría para el decurso del proceso. Tendrá que ser necesariamente mayor. El sentido del proceso será, en efecto, obtener mayor valor que el inicialmente dispuesto al ingresar a él, o bien –señala Marx– tendrá que disponerse de un determinado *plusvalor* al final del proceso. De aquí emerge la fórmula general del capital: D - M - D', quedando establecida la necesidad de una mayor obtención de valor en el plus (') hacia el que tiende el dinero puesto bajo este dinamismo.

El encuentro puntual entre los individuos que intercambian propio de la estructura mercantil, o bien la mera sucesión de dichos encuentros, cede así paso a un dinamismo distinto. El individuo no retorna sereno a su espacio privado, retraído –al menos por un cierto período de tiempo– frente a la esfera común de la circulación. De hecho, no se puede retornar sino como mediación para volver a salir de ese retraimiento. En los términos usados por Marx, esto tiene que ver con el *reflujo del dinero* que acontece en las dos formas de circulación que nos ocupan; o bien el reflujo es mera renovación o repetición de un proceso anterior distinto bajo M - D - M, o bien el reflujo de dinero tiene que darse necesariamente en D - M - D dado que el dinero inicial está "adelantado" y tiene que ver consumado su retorno[71]. Para el individuo, la finalidad pasa a estar *fuera de sí*, por fuera de su particularidad, y se sitúa en el movimiento del dinero. De ahí que el *atesoramiento* presentado por Marx como una de las funciones del dinero[72]

[69] Marx distingue entre la circulación del *dinero en cuanto dinero* y la circulación del mismo *en cuanto capital* (cf. Marx, Karl, *El capital I*, vol. 1, op. cit., p. 161).

[70] "El resultado en el que se apaga todo el proceso es el cambio de dinero por dinero, D-D." (ibid., p. 162). En la traducción de Pedro Scaron, tenemos "se consuma" por "se apaga" para el verbo alemán *erlöschen* (Marx, Karl, *El capital*, tomo I, vol. 1, México D.F.: Siglo XXI, 1990, p. 180) que quizás resulte más acorde –que la traducción que venimos usando de la edición Grijalbo a cargo de Manuel Sacristán– con el *dinamismo creciente* de acabamientos solo parciales en el proceso de acumulación propio de la lógica capitalista.

[71] Cf. Marx, Karl, *El capital I*, vol. 1, op. cit., p. 164

[72] Cf. ibid., pp. 142-147.

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

expresa la posibilidad del retraimiento para el uso del dinero solo en tanto *no actúa como capital*. Por este retraimiento nos referimos, en términos generales, a la circunstancia por la cual el productor privado independiente aún detenta cierto control sobre sus vinculaciones mercantiles, al menos en la forma en que la culminación de las mismas sea la satisfacción mediata de una necesidad concreta, necesidad que una vez satisfecha permite el abandono –aunque sea momentáneo– de la circulación. Bajo esta sujeción de los particulares al movimiento del dinero, la figura misma del retraimiento no tiene lugar, y más bien se inaugura un ansia inédita en la historia de la humanidad: la *acumulación de capital*.

En virtud de la voracidad de este apetito, los intereses particulares y sustantivos conocidos experimentan una suerte de licuefacción que los homogeniza disponiéndolos hacia la obtención de plusvalor, a la vez que languidece el contenido diferenciado de sus aspiraciones –todas las cuales pasan a convertirse más que nunca en *auri sacra fames*–. El deseo calmo del particular, que eventualmente participa del mercado y se vincula por medio de sus productos para satisfacer determinada necesidad concreta, se trueca ahora en el *deseo incesante de desear*[73], sin importar la concreción de lo deseado, mientras esto se constituya en mercancías que una vez adquiridas puedan luego ser generadoras de plusvalor, a la manera de una "incubadora de dinero"[74].

1.1.2.0. Igualdad y explotación capitalista

Bajo la lógica del capital, la potencia del dinero para regir los intereses de los individuos y su libertad conoce un nuevo alcance. La consideración de las mercancías que son obtenidas por aquel individuo que quiere convertir su dinero en capital, en *valor que se autovaloriza*, termina de dibujar el escenario de este nuevo poder.

> "El valor pasa constantemente de una forma a otra sin perderse en ese movimiento, y se transforma así en un sujeto automático… se hace aquí sujeto de un proceso en el cual, sometido al cambio constante de las formas de dinero y mercancía, altera su propia magnitud, se desprende, como plusvalía, de sí mismo como valor inicial, se valoriza a sí mismo. Pues el

[73] La antropología hobbesiana expresa mejor que nosotros la naturaleza abstracta de este deseo: "…la felicidad en esta vida no consiste en la serenidad de una vida satisfecha… La felicidad es un continuo progreso de los deseos, de un objeto a otro, ya que la consecución del primero no es otra cosa sino un camino para realizar otro ulterior. La causa de ello es que el objeto de los deseos humanos no es gozar una vez solamente, y por un instante, sino asegurar para siempre la vía del deseo futuro." (Thomas Hobbes, op. cit., p. 79)

[74] Dirá Marx para referirse, ya en el Libro Segundo de *El capital*, al capital dinerario como forma cíclica específica de las metamorfosis del capital industrial (cf. Marx, Karl, *El capital*. *Libro Segundo. El proceso de circulación del capital*, vol. 4, México D.F.: Siglo XXI, 2006, p. 65; en adelante, *El capital II*).

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

> movimiento en el cual echa plusvalía es movimiento propio suyo, y valorización es, por lo tanto, autovalorización."[75]

Tales mercancías son sacadas de la circulación y puestas en el espacio privado de la producción. Si en el ámbito de la circulación las mercancías son intercambiadas bajo la ley del valor, según la cual se intercambian trabajos abstractamente iguales que se hallan objetivados en la corporeidad de las mercancías, no pareciera ser posible que desde dicho ámbito pueda obtenerse plusvalor alguno. Debido a ello es que la mirada de Marx pasa a enfocarse en el ámbito privado de la producción adonde son llevadas las mercancías obtenidas en la circulación. Situados en ese ámbito, el examen de las mercancías obtenidas –cuya elaboración permitirá retornar a la circulación para consumar D'– encuentra que lo que pueda ocurrir con el objeto y el medio de trabajo[76] no será a la larga sino una *transmisión de valor* de unas manos a otras, de los vendedores de materias primas y tecnología –para su transformación por medio de determinado proceso productivo– a los compradores de las productos acabados que retoman la forma de mercancía al ser puestos en la circulación bajo su renovada corporeidad. El plusvalor, que a fin de cuentas decide la marcha de todo proceso de producción capitalista, no resultaría del movimiento propio de la circulación mercantil[77].

Lo distintivo del modo de producción capitalista y lo que –a saber de Marx– constituye el pilar de su estructura es que *el trabajo mismo* opera sus medios para transformar sus objetos luego de haber pasado por la forma-mercancía; esto es, luego de que también en el ámbito de la circulación estaba a disposición del dinero –puesto para convertirse en capital– la capacidad de trabajar, de realizar la actividad transformadora que distingue al trabajo como metabolismo entre los seres humanos y la Naturaleza.

La peculiar mercancía que aquí se presenta es denominada por Marx *fuerza de trabajo*. De hecho, para Marx, la viabilidad de D - M - D', esto es, de un mercado capitalista, supone la generalización de la forma-mercancía al punto de que la capacidad humana de trabajo haya devenido ella misma mercancía. Este es el punto culminante de la circulación mercantil y de la sociedad burguesa. Volviendo sobre las formulaciones de los *Grundrisse*:

> "El cambio, por lo tanto, que tiene lugar entre el capitalista y el trabajador, corresponde plenamente a las leyes del cambio; pero no sólo corresponde, sino que es su último perfeccionamiento. Pues en tanto no se cambia la misma capacidad de trabajo, el fundamento de la producción no descansa todavía en el cambio, sino que el cambio es una esfera reducida,

[75] Marx, Karl, *El capital I*, vol. 1, op. cit., p. 169.
[76] Cf. el capítulo quinto de *El capital I* sobre el *proceso de trabajo* y el *proceso de valorización* para la caracterización marxiana de estas nociones; en especial, ibid., pp. 193-201.
[77] Cf. ibid., pp. 171-181, sobre las contradicciones de la fórmula general del capital, donde se examina la imposibilidad de que el plusvalor resulte de la esfera del intercambio.

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

> que tiene el no-cambio como fundamento, como ocurre en todos los estadios que preceden a la producción burguesa."[78]

La peculiaridad de la mercancía fuerza de trabajo radica en la capacidad singular que la distingue, la de ser capaz, por contraposición a todas las demás mercancías, de *producir valor*, dado que este no es sino una cierta cantidad de trabajo incorporado en los objetos transformados en el ámbito de la producción en una sociedad mercantil. El análisis de esta mercancía generadora de valor permite a Marx resolver la cuestión del surgimiento del plusvalor. Como toda mercancía, la mercancía fuerza de trabajo está constituida bifacéticamente por un valor de uso y un valor de cambio que traban una relación indisociable y componen su unidad orgánica[79]. En virtud de lo primero es una actividad humana transformadora capaz de producir, en cierto lapso de tiempo socialmente necesario, una determinada cantidad de mercancías. En virtud de lo segundo, se trataría de una mercancía cuyo valor de cambio –según ocurre con el resto de las mercancías– debiera remitir a cierta cantidad de trabajo objetivado en su corporeidad. Ahora bien, no es posible que una capacidad humana sea inmediatamente producida por el trabajo, por lo que no se puede determinar inmediatamente –como ocurre con el resto de las mercancías– el valor de la fuerza de trabajo[80]. La mediación que salva la cuestión y resuelve el secreto del plusvalor apela al momento del consumo: el conjunto de mercancías que son requeridas para la reproducción de la fuerza de trabajo sí puede ser medido de acuerdo con la ley del valor y sus equivalencias abstractas. De ahí que la fuerza de trabajo pueda disponer de un valor de cambio que sea equiparable con el conjunto de las mercancías requeridas para su reproducción por determinado lapso de tiempo. El salario vendría a ser este valor de cambio o *precio* al que se adquiere la fuerza de trabajo por determinado lapso de tiempo y según distintas modalidades[81].

Puestas las cosas en torno de la mercancía fuerza de trabajo, encontramos que, a diferencia de lo que ocurre con el resto de las mercancías que intervienen en el proceso productivo, el bifacetismo por el cual ella produce determinado valor de uso (trabajo concreto) y determinado valor (trabajo abstracto) se resuelve según las disposiciones práctico-abstractas

[78] Marx, Karl, *Grundrisse*, Segunda Mitad, *op. cit.*, p. 60.

[79] Este bifacetismo de la fuerza de trabajo remite a la distinción más temprana en la exposición de *El capital* entre el trabajo concreto generador de valores de uso y el trabajo abstracto generador de valor (cf. Marx, Karl, *El capital I*, vol. 1, op. cit., pp. 49-54).

[80] En este sentido, la fuerza de trabajo no tendría *propiamente* valor (cf. Marx, Karl, *Grundrisse*, Primera Mitad, op. cit., p. 231).

[81] Cf. su estudio por Marx en la Sección Sexta del Libro Primero de *El capital*, "El salario del trabajo" (*El capital I*, vol. 2, op. cit.). Cabe anotar que al presentarse como el pago por toda la jornada de trabajo, cuando es solo pago por el *trabajo necesario* (cf. infra 2.1.2, pp. 107-108), el salario termina invisibilizando el plusvalor.

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

propias de la igualación mercantil en el dinero. Mientras para el resto de las mercancías lo particular (la necesidad concreta) aún se nos presenta en tensión con lo universal (la abstracción en el dinero como forma de lo común), en la compra-venta de la fuerza de trabajo la particularidad se invisibiliza y su abstracción se hace aún más dominante: el valor de cambio de los productos entregados a la circulación, luego de que la fuerza de trabajo se ha puesto en actividad y se ha objetivado en ellos, puede ser comparado cuantitativamente con el valor de cambio que inicialmente costó al productor obtener todos los "factores de producción", incluyendo el costo dee dicha capacidad humana transformadora. Aquella tensión entre lo universal y lo particular cede ahora paso al mero cálculo cuantitativo. Si el proceso ha de ver consumado su sentido, i.e. la generación de plusvalor, ha de establecerse un diferencial entre una y otra medida cuantitativa verificable en los valores de cambio sujetos a comparación. Este diferencial solo podrá proceder de la desigualdad de signo positivo –para el originario poseedor de dinero, el capitalista– entre el costo de la fuerza de trabajo (el costo del conjunto de mercancías que permiten su reproducción) y lo que ella es capaz de producir, en términos de trabajo objetivado, en el mismo tiempo por el cual fue inicialmente adquirida. La lógica del capital supone que tal desigualdad, que junto a Marx entendemos como *explotación de la fuerza de trabajo*, pueda ser consumada exitosamente.

El decurso de esta suerte de *sistema de abstracciones* y de este fetichismo por el que lo cósico ocupa el lugar de lo personal significa que las necesidades y capacidades concretas de los seres humanos que venden su fuerza de trabajo no sean *presentadas* prima facie en las sociedades capitalistas. Se establece, más bien, una configuración objetiva en medio de la cual domina el número y no hay cómo confrontar la pérdida que supone la abstracción que lo define –la igualación universal que establece– para los intereses humanos que salgan mal librados al participar en esta proceso sistémico y poner ahí en juego sus disposiciones concretas –capacidades y necesidades particulares–. En el proceso mismo de esta *imbricación* entre circulación y producción capitalista se pierde la visibilidad de las disposiciones de los particulares. Lo visible es que al proletario, al desposeído –de medios y objeto de trabajo– frente al capital, a quien tiene que vender su fuerza de trabajo para sobrevivir, se le paga de acuerdo con lo que cuesta que reproduzca su capacidad de trabajo una y otra vez, según los términos temporales de la compra-venta en cuestión. Al mismo tiempo, estos términos nada dicen sobre lo que ocurre con la capacidad vendida una vez consumada la transacción, pues esto ocurre en una esfera particular que "cierra sus puertas" a la perspectiva pública, la esfera privada de la producción. La "esfera ruidosa" de la circulación mercantil, donde se compra y

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

vende la fuerza de trabajo, se contrasta –fuera de la luz pública– con la "sede oculta" de la producción[82].

Al portador de la fuerza de trabajo no le quedará sino conformarse con su propia reproducción. El propietario de capital, en cambio, no se conformará con ello y –por lo demás– no podrá hacerlo, pues su propia voluntad se halla regida por la pauta D - M - D'. Para Marx, la disposición subjetiva del capitalista en favor de la acumulación no es la mera decisión de una voluntad y una conciencia indeterminadas. Responde, más bien, a una estructura de necesidad que determina la condición objetiva del capitalista y que hace de su disposición personal para *actuar el capital* una *personificación* altamente determinada[83]. Este proceso tiene que satisfacer la necesidad objetiva de obtener de la venta de las mercancías producidas más de lo que se gastó en la compra de los insumos que hicieron posible su producción, siendo en esto decisiva la suerte de la fuerza de trabajo, la cual debe ser puesta a trabajar bajo una productividad tal que sea factible obtener D'. Para ello, la estructura de civilización aquí perfilada le resulta harto propicia: puede respetar la igualdad de los intercambios en el ámbito de lo común –léase, la circulación– a la vez que puede proceder según el libre arbitrio de su particularidad y su diferencia –esa diferencia que la igualación universal abandona– en el ámbito de lo particular –léase, la producción–, de modo de hacer realidad la diferencia cuantitativa perseguida, la desigualdad propicia frente al dinero inicialmente puesto en la circulación, la obtención de plusvalor.

Recuérdese que la consideración de la producción remite a la insuficiencia de la esfera de la circulación para dar cuenta del objeto marxiano de investigación: la estructura del modo de producción capitalista. Esto no significa que las determinaciones de la circulación sean abandonadas; son más bien integradas en las nuevas determinaciones que ahora se estudian, las de la producción:

> "…el capital no puede brotar de la circulación ni tampoco puede no brotar de ella. Tiene que brotar y no brotar al mismo tiempo en ella… La conversión de dinero en capital se tiene que desarrollar sobre la base de leyes inmanentes al intercambio de mercancías, de tal modo que el punto de partida sea el intercambio de equivalentes. Nuestro poseedor de dinero, existente aún sólo como oruga de capitalista, tiene que comprar las mercancías por su valor, venderlas por su valor y, sin embargo, sacar al final del proceso más valor del que metió en él. Su despliegue en forma de mariposa tiene que ocurrir en la esfera de la circulación y no ocurrir en la esfera de la circulación."[84]

[82] Cf. Marx, Karl, *El capital I*, vol. 1, op. cit., p. 191.
[83] Sobre el capitalista como "personificación", cf. por ejemplo ibid., p. 168.
[84] Ibid., pp. 180-181.

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

La escisión entre los planos de la circulación y la producción se eslabona aquí nuevamente –de manera más patente que en nuestro análisis de la forma dineraria– con la estructura civilizatoria en la que está inscrita la ciudadanía moderna, la que establece la separación entre el ámbito de lo público y el ámbito de lo privado. Tenemos entre manos algo más que una convergencia: puede reconocerse una *doble identificación* que procede a propósito de dos registros o planos de actividad distintos, el de las relaciones socio-económicas y el de las relaciones jurídico-políticas; por un lado, la Economía Política y, por el otro, la Política y el Derecho. Identificamos el espacio de lo público con el de la circulación y el espacio de lo privado con el de la producción. Precisemos este punto.

De acuerdo con lo expuesto, la explotación capitalista procede en términos *perfectamente justos*, al menos en los términos en que nuestra cultura liberal moderna, la cultura de la igualdad, así lo ha establecido. Al proletario que vende su fuerza de trabajo –y no hablamos aquí de formas de "capitalismo salvaje" en las que esto tendría que ser revisado– se le ha de pagar lo que corresponde o *equivale* al conjunto de mercancías por medio de las cuales puede ver reproducida su capacidad para el trabajo. En el ámbito de la compra-venta de la fuerza de trabajo reina, pues, la igualdad universal propia del sentido de lo común que distingue al ámbito público de la vida social moderna. Al mismo tiempo, de acuerdo con las pautas de nuestra estructura civilizatoria, una vez que cada quien retorna de la esfera de la circulación a la de la producción dispone de las prerrogativas propias de la libertad en el ámbito privado. Aquí reina el particular *sentido del bien* de cada ciudadano; reina, pues, su diferencia en tanto particular. No hay nada más que pautar al respecto desde la perspectiva de lo público-igualador. Más allá de los *límites culturales y morales* que fuera el caso establecer[85], el análisis expuesto ofrece como resultado que el capitalista ha respetado la ley del valor y ha tratado a sus contrapartes como iguales. Una vez que cumplió la pauta de lo común puede retirarse con su compra a casa y disponer de sus semejantes –que pasan de ser valores de cambio a ser valores de uso– según los términos mutuamente convenidos en el ámbito de la circulación[86]. De este modo, y sin coacción extraeconómica de por medio, se ve consumada la producción de plusvalor en la esfera privada[87]. Para el capitalista, su particular sentido del bien significará, en este caso, su particular ingenio para lograr el empleo más eficiente de aquella singular

[85] Reconocidos por Marx (cf. ibid., pp. 185-186) y que pueden terminar –y suelen terminar– significando normativas legales para *regular* la actividad laboral en general.

[86] De ahí que –señala Marx– en el umbral de ingreso a la producción puede leerse: "*No admittance except on business*" (ibid., p. 191)

[87] Así, de manera libre: "El antiguo poseedor de dinero avanza ahora en cabeza como capitalista, el poseedor de fuerza de trabajo le sigue como trabajador suyo: el uno sonriendo significativamente y lleno de diligencia; el otro atemorizado, de mala gana, como uno que ha llevado al mercado su propio pellejo y ahora ya no puede esperar sino… que le curtan." (ibid., p. 192)

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

mercancía que, en tanto valor de uso, le permitirá consumar el proceso para la que fue obtenida. Este es el despliegue de su libertad que luego se verificará o no como exitoso una vez que retorne al plano de *lo común*, a la circulación, para vender los productos del trabajo así obtenido y objetivado en las nuevas mercancías[88]. En D - M - D', pues, se verifica que mientras la circulación mercantil-capitalista responde al criterio público de la igualación universal en los valores de cambio, la producción mercantil responde, más bien, a un criterio privado de aprovechamiento particular de los valores de uso; o bien, en la circulación la justicia se hace valer como igualdad, mientras que en la producción la libertad es la disposición a voluntad de los propios bienes, incluyendo entre ellos a otros seres humanos, a los seres humanos cuya fuerza de trabajo ha sido adquirida en el ámbito de la circulación.

Frente a la circunstancia del capitalista, para el proletario las pautas de esta estructura son las mismas aunque varían las consecuencias de participar de ella. Él se dispone como forma-mercancía de acuerdo con la condición de individualidad libre e igual, o bien como productor privado independiente cuya única propiedad es su fuerza de trabajo. Accede voluntariamente a vender dicha fuerza bajo las pautas igualitarias de la circulación mercantil y luego dispone libremente, según su propio albedrío, de los valores de uso que pueda obtener como resultado del intercambio de su propia capacidad de trabajo. Esta es la libertad y la igualdad que le toca al proletario en la escena de la circulación capitalista de la que forma parte en calidad de mercancía. No cabe idealizarlas: la totalidad del consumo por el cual repone su fuerza de trabajo responde a la lógica de la acumulación capitalista; se espera tal reposición para que su creciente dinamismo continúe. Pues bien, así se dispone el proletario, *libre* e *igual*, en pleno ejercicio de su ciudadanía, para satisfacer las necesidades de valorización del capital, que espera producir por medio del consumo de la fuerza de trabajo mayor valor del invertido en obtenerla. En el proceso, la particularidad de este sujeto proletario deviene indiferente pues lo que de él interesa es su ser homogeneizable como mera abstracción de su personalidad (trabajo abstracto), reducida a su capacidad de generar valor; esto es, al servicio del auto crecimiento del dinero como valor que produce valor. Al pasar por esta figura práctico-

[88] No es necesario insistir con que la esfera común de la circulación mercantil, aunque es ya una esfera de comunidad, lo es –para Marx– solo en términos alienados. De acuerdo con la exposición marxiana, la comunidad ha conocido diversas formas extrañadas de constituirse en la historia de la humanidad. Nos interesa subrayar por medio de esta expresión, "lo común", que aquí está en juego la salida del particular –privado– hacia lo universal –público–, aunque se trate de una universalidad alienada. Ya habíamos anotado con los *Grundrisse* –cf. supra 1.1.1, especialmente, pp. 39-40, n. 38– que la experiencia en el intercambio mercantil era condición para el mutuo reconocimiento de la esencia genérica de los hombres. La apelación a "lo social" es quizás más recurrente en Marx, pero no aporta el sentido de *interdependencia general* y no limitada a la sociedad mercantil que está presente en la apelación a "lo común", sobre todo de acuerdo con la línea expositiva de los *Grundrisse*.

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

abstracta del modo de producción capitalista, el proletario se hace socialmente viable en su estructura, no solo como sometido a un poder ajeno, sino como negación de sí mismo a través de las variedades formales e impersonales de una dominación que inscribe en la frente de todos el signo de la igualdad ciudadana, la señal para ser reconocidos *libres de* ataduras (poseedores de su propia fuerza de trabajo como mercancía[89]), lo cual constituye a comprador y vendedor como jurídicamente iguales, y *libres para* la entrega voluntaria al mercado de trabajo (carentes de otras mercancías para vender[90]), que a su vez constituye al trabajador en su diferencia concreta frente al capitalista[91]. De aquí resulta que *todos* aquellos carentes de propiedad sobre sus medios y objetos de trabajo se hallen igualmente desposeídos y desde esta condición común, la que los hace exclusivamente poseedores de su fuerza de trabajo, se disponen a participar del "lecho de Procusto" que el capital ha dispuesto para ellos.

La igualdad universal altamente encomiada por nuestra cultura liberal es, en efecto, la pauta del capitalista que actúa de acuerdo con el criterio público de comprar la fuerza de trabajo según la ley del valor; de donde la explotación capitalista no puede proceder en términos injustos[92]. La contracara de esa igualdad acontece en el ámbito privado, donde nuestro capitalista procede libremente por fuera de la igualdad en el cambio. Allí donde reina la diferencia, y lo hace legítimamente; esto es, por vía de validaciones jurídico-políticas, puede usar libremente la mercancía adquirida de modo que vea consumada la rentabilidad esperada. La *explotación* que distingue a la producción capitalista procede, en consecuencia, gracias a la *igualdad universal* que le es funcional en el ámbito de la circulación de mercancías y que los parámetros de la ciudadanía moderna liberal avalan en toda su extensión.

---

[89] Cf. Marx, Karl, *El capital I*, vol. 1, op. cit., pp. 182-183.

[90] Cf. ibid., pp. 183-184.

[91] Sobre esta igualdad y libertad en tanto variedades práctico-abstractas de la dominación capitalista, esto es, en tanto relaciones sociales formales e impersonales que suponen un correlato jurídico y se revelan como *apariencia*, señala Marx en los *Grundrisse*: "Ambas partes se enfrentan como personas. *Formalmente*, su relación es la relación, igual y libre, entre individuos que cambian en general. Que esta forma es una *apariencia* y una *apariencia engañosa* es un hecho que, en la medida en que se considera la relación jurídica, se presenta como algo que cae *fuera* de la misma. Lo que el trabajador libre vende es siempre una medida determinada y particular de exteriorización de su energía; por encima de toda exteriorización de su energía está la capacidad de trabajo como totalidad. Él vende la exteriorización de su energía particular a un capitalista particular, que se le enfrenta como *individuo* independiente… Solamente así le es dejada, por lo que se refiere a la persona real individual, amplio campo de elección, de decisión voluntaria y, en consecuencia, de libertad formal." (Marx, Karl, *Grundrisse*, Primera Mitad, op. cit., pp. 419-420)

[92] Presentado en términos de "la compra de la mercancía fuerza de trabajo por su valor", la cuestión puede rastrearse bajo una exposición más didáctica en Marx, Karl, *Salario, precio y ganancia*, Madrid: La Lucerna, 2007, especialmente los capítulos que van del 6 al 10, pp. 45-70. Para el planteamiento de la cuestión de la justicia en el capitalismo desde una perspectiva ajena a la teoría del valor-trabajo en la línea del así llamado "marxismo analítico", cf. la obra de Gerald A. Cohen a partir de su temprano "Freedom, Justice and Capitalism", en: *New Left Review*, No. 126 (1981), pp. 3-17.

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

Dicha igualdad, por último, no solo desatiende las diferencias reales que definen la particularidad de los sujetos sociales dispuestos para el intercambio, como se había advertido a propósito de la igualación en el dinero, sino que es condición de reproducción de estructuras sociales promotoras de la desigualdad en la forma del *trabajo impago* desde el que se obtiene el plusvalor[93]. Pero más aun, el culto políticamente correcto desde el que el buen liberal encomia la igualdad y la abolición de las diferencias sustantivas termina revelándose como una pauta civilizatoria que no hace sino condenar a los seres humanos productores de la riqueza social a la circunstancia de ver en su actividad a la negación de su personalidad e intereses particulares[94]. No podrán encontrar en dicha pauta su condición de realización sino la mediación por la que se realizará, más bien, la lógica social a la cual su existencia se halla inexorablemente ligada: la lógica del capital. La igualación universal es pues, como producto histórico y como determinación sistémica, el *lenguaje del capital*, el medio de expresión a través del cual el capital puede ver consumada incansablemente su sed de acumulación. Para el interés particular será, en cambio, *condición de irrealización*.

1.2. Emancipación política y no realización de la libertad

El planteamiento crítico que acabamos de exponer porta consigo una demanda de radicalización de los horizontes de la libertad liberal. Proponemos una lectura de la obra de Marx por la cual esta radicalización se pondrá de manifiesto en la crítica del igualitarismo

[93] "Igualmente, en la medida en que el trabajador obtiene el equivalente en la forma de dinero, en la forma de la riqueza general, él se enfrenta en este cambio al capitalista como un igual, como cualquier otro individuo que cambia; al menos *en apariencia*. En realidad, esta igualdad está ya alterada por el hecho de que su relación con el capitalista en cuanto trabajador, es decir, en cuanto valor de uso en forma específicamente diferente del valor de cambio, en oposición al valor puesto como valor, es ya un presupuesto para este cambio aparentemente simple; él está ya, por lo tanto, en una relación económica determinada de forma diferente, es decir, fuera del cambio… Esta apariencia [de igualdad] existe, sin embargo, como ilusión por su parte, y en cierta medida también por la otra parte, y modifica, por lo tanto, esencialmente su relación…" (Marx, Karl, *Grundrisse*, Primera Mitad, op. cit., p. 226)

[94] Aunque la cuestión de los orígenes del capitalismo escapa a lo propio de nuestro trayecto, anotemos que esta igualdad universal –que dispuesta por la lógica del capital constituye sujetos libres de restricciones sustantivas para la venta de su capacidad de trabajo– no debe tomarse como un presupuesto, sino como un *resultado histórico*. Su consumación en el mercado de trabajo moderno ha supuesto procesos como la llamada "acumulación originaria", donde por lo demás ya puede apreciarse la interacción entre el *ser libre de* y el *ser libre para* que corresponde a los desposeídos frente al capital: "Cuando, por ejemplo, los grandes propietarios de la tierra ingleses despedían a sus servidores, que consumían con ellos el producto excedente de la tierra; cuando sus arrendatarios además expulsaban a los pequeños labradores, etc., de esta forma era arrojada al *mercado de trabajo* una masa, que era libre en un doble sentido, libre primero de las relaciones de clientela y servidumbre y de las relaciones de servicios, y libre en segundo lugar de todo lo suyo, y de toda forma de existencia objetiva, material, *libre de toda propiedad*; destinada a vender su capacidad de trabajo o a pedir limosnas, vagabundear, robar como únicas fuentes de ingresos." (Marx, Karl, *Grundrisse*, Primera Mitad, op. cit., p. 461) *Todos* igualmente libres en *estos* términos, negativos y positivos, propicios para la acumulación de capital.

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

propio de la esfera pública moderna, al menos tal cual esta ha sido formulada y experimentada desde los cánones de la filosofía política y la cultura política del liberalismo clásico. Marx radicaliza a la vez que disiente del horizonte liberal de la ciudadanía al confrontar el *sentido ideológico* de las reivindicaciones igualitarias del liberalismo. Reivindicaciones que pretenden hacer pasar determinadas formas práctico-abstractas funcionales a las relaciones sociales de dominación distintivas del capitalismo como un modo de ser acorde con la libertad individual; esto es, en la acepción política originaria de "ideología" formulada en *La ideología alemana*, se trataría de reivindicaciones que proveen a ciertos intereses particulares de la forma de lo universal, de modo de no solo hacer efectivo su dominio sobre el tejido social en su conjunto, sino, a su vez, de hacerlo sin que ello sea siquiera visible, palpable, aparente[95].

Como hemos sugerido, esta convergencia recíproca entre el liberalismo clásico y la lógica del capital no es por cierto una mera identidad simple, ni es aquel mero epifenómeno de esta. El discurso que sobre la justicia se desprende del liberalismo clásico, y que encuentra su realización efectiva en las esferas públicas modernas cifradas en torno de la igualdad, se reproduce conjuntamente con una socialidad productiva que requiere de las formas práctico-abstractas –que acabamos de presentar– para viabilizar los términos de su dominación; que requiere, pues, del dinero y del mercado de la fuerza de trabajo para viabilizarse y que, viabilizándose de este modo, engendra a su turno y constantemente tales formas políticas e ideológicas de cuño liberal que le son harto convenientes –aunque no "evidentemente" convenientes– a sus intereses *en la sede de la producción*[96]. A su turno, la sede de la

[95] Cf. Marx, Karl y Friedrich Engels, *La ideología alemana*, Montevideo / Barcelona: Pueblos Unidos / Grijalbo, 1970, pp. 50-51 passim.

[96] En la filosofía política contemporánea, el liberalismo clásico se ha visto remozado en la obra de John Rawls. Bajo el reconocimiento de "los excesos" de la libertad individual o bien de sus consecuencias indeseadas, el liberalismo de Rawls formula la necesidad de que la justicia en tanto "primera virtud de las instituciones sociales" (Rawls, John, *Teoría de la justicia*, México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1995, p. 17) haga valer sus exigencias de *igualación universal*. Los "principios de justicia" formulados por Rawls se disponen así según este propósito: garantizar la igualdad en la "repartición de derechos y deberes básicos" (loc. cit.), así como –y esta es seguramente la novedad más destacada de este liberalismo contemporáneo– reconocer como justas solo aquellas desigualdades sociales y económicas, de riqueza y autoridad, que supongan "beneficios compensadores para todos y, en particular, para los miembros menos aventajados de la sociedad" (ibid., p. 27). Este liberalismo *progresista* aspira, pues, a que se realice la igualdad como principio de organización social. Ha advertido que la libertad formal de la ciudadanía moderna engendra desigualdades y quiere repararlas. Pues bien, enfrenta *la desigualdad producto de la libertad* (nótese que aquí la *diferencia* solo puede ser tomada como *desigualdad*, en tanto cantidad, en su modo cuantitativo, "burgués" –diríamos con Marx) y propone una salida a la aporía insoluble entre libertad e igualdad que acompaña siempre a la cultura liberal. La mala conciencia liberal de nuestro tiempo –como sostuviera Marx respecto de Proudhon y distintas variedades socialistas y anarquistas, de corte igualitarista, que le fueron contemporáneas– quiere pasar su "cepillo de igualación" (Marx, Karl, *Miseria de la Filosofía*, Madrid: Edaf, 2004, p. 125) sobre la sociedad del capital y hacer valer la igualdad sin comprender que "…este *ideal correctivo* que quisiera aplicarle al mundo, no es más que el reflejo del mundo actual y que, por tanto, es completamente imposible

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

producción no podrá consumar su finalidad mercantil (obtención de un determinado valor de uso para la satisfacción de una necesidad particular) o capitalista (realización del plusvalor por medio de la obtención de mayor dinero del originariamente invertido para satisfacer la lógica de la acumulación) a no ser que cuente con un espacio debidamente institucionalizado para la salida de sus productos. Tal espacio es la esfera de la circulación, donde reina la *justicia*, al menos tal cual ella viene dispuesta por la civilización liberal. A manera de una tendencia histórica progresiva en la historia de la Modernidad, la miseria y la dominación social que resultan del mercado y de la lógica del capital hacen posible la ciudadanía como contraparte que viabiliza su pleno desenvolvimiento y establece un cierto orden de derechos acordes con aquella estructura social; en esto consiste la necesidad histórica de la ciudadanía moderna que Marx confronta. Un terreno edénico a decir de Marx en *El capital*:

> "La esfera de la circulación o del intercambio de mercancías, dentro de cuyos límites se mueve la compraventa de la fuerza de trabajo, era en realidad un verdadero Edén de los derechos innatos del hombre. Lo único que impera allí es libertad, igualdad y propiedad… ¡Libertad! Pues el comprador y el vendedor de una mercancía, por ejemplo, la fuerza de trabajo, no están determinados más que por su libre voluntad. Contratan como personas libres, jurídicamente iguales. El contrato es el resultado final en el que sus voluntades se dan una expresión jurídica común. ¡Igualdad! Pues sólo se relacionan entre ellos como propietarios de mercancías, e intercambian equivalente por equivalente. ¡Propiedad! Pues cada cual dispone estrictamente de lo suyo."[97]

La asociación entre la esfera de la circulación y el ámbito público es aquí explícita, y *eleva* la mirada hacia la legalidad de conjunto que conforma la dicotomía entre lo público y lo privado en las sociedades modernas, allí donde el derecho ha de garantizar el desenvolvimiento de la

---

reconstruir la sociedad sobre una base que solo es una sombra embellecida. A medida que la sombra se transforma en un cuerpo, nos damos cuenta de que ese cuerpo, lejos de ser la transfiguración soñada, es el cuerpo actual de la sociedad." (ibid., pp. 159-160). El deseo de realizar la igualdad y pretender *instaurarla* bajo afanes progresistas significaría: "…acometer la empresa superflua de querer realizar la expresión ideal de la misma [de la sociedad burguesa]. Ya que esta expresión no es en la práctica más que el reflejo de esa realidad." (*Grundrisse*, Primera Mitad, op. cit., p. 188). Pero precisamente, como hemos expuesto, el punto de la crítica marxiana es que la igualdad universal es de suyo la entrega a los poderes alienantes de la dominación del capital y sus condiciones de reproducción.

Por supuesto, las demandas igualitaristas de Rawls han sido ampliamente discutidas en las últimas décadas. Podemos considerar las siguientes referencias: Hernández, Daniel Antonio, "John Rawls: de la teoría de la justicia al liberalismo político", en: *Revista de Filosofía*, No. 28 (1998), pp. 75-99, y "Los principios de la justicia de Rawls: un intento de legitimación ética de la desigualdad", en: *Cuadernos de Filosofía Política, Ética y Pensamiento Filosófico Latinoamericano*, N° 2 (1999), pp. 81-104; Kelly, Erin, "John Rawls, a Theory of Justice", en: *Philosophical Review*, vol. 110, No. 3 (2001), pp. 397-421; Lessnoff, Michael, "John Rawls: justicia liberal", en: *La filosofía política del siglo XX*, Madrid: Akal, 2011, pp. 329-360; Izquierdo, David Lorenzo, "El bien en 'Una teoría de la justicia' de John Rawls", en: *Sapientia*, vol. 58, No. 213/214 (2003); entre muchas otras que suceden al clásico "Distributive justice" de Robert Nozick, en: *Philosophy & Public Affairs*, vol. 3, No. 1 (1973), pp. 45-126.

[97] Marx, Karl, *El capital I*, vol. 1, op. cit., p. 191.

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

libertad, la igualdad y la propiedad individuales, sujetas a la pauta D - M - D'[98]. Para la circunstancia por la cual el derecho se establece como imperio de la ley que hace viable la reproducción del modo de producción capitalista encontramos en la obra marxiana la denominación "emancipación política".

1.2.1. La emancipación política y su alcance

En "Sobre la Cuestión Judía" aparece la acuñación conceptual clásica de la noción de "emancipación política" en el corpus marxiano[99]. Escrita en el segundo semestre de 1843 y publicada en los *Anuarios Franco-Alemanes* (*Deutsch-FranzösischeJahrbücher*) en París en 1844, "Sobre la Cuestión Judía" es un artículo inscrito en la polémica neohegeliana en torno del carácter alienante de la creencia religiosa a propósito de los designios y la voluntad humanas. Bruno Bauer encabeza esta discusión en la que, articulando las tradiciones judías y cristianas, se encarga de argumentar la necesidad de que el Estado asuma su condición de tal y prescinda de cualquier identificación religiosa que signifique alguna forma de exclusión de la ciudadanía para determinados individuos en virtud de sus creencias particulares[100]. En la lectura de Bauer, la cuestión de la exclusión de los derechos ciudadanos solo habrá de resolverse en la medida en que, tanto el Estado como los propios judíos y cristianos, sean capaces de dejar de lado sus pertenencias religiosas –de suyo, alienantes– para acceder al horizonte de *relaciones críticas* donde los seres humanos puedan rencontrarse en torno de sus propios poderes. De este modo, no verían extrañada su libertad en la ilusión del desgarramiento de sus vidas en una dimensión real (ciudadanía) y otra imaginaria (religiosidad) que, aunque creada por ellos mismos, habría terminado dominándolos.

A su turno, en "Sobre la Cuestión Judía" de Marx se presenta por primera vez en el itinerario de nuestro autor, y de manera positiva, su concepción sobre la naturaleza del Estado político moderno a propósito de las posibilidades y límites de la libertad humana en el marco de las

[98] Marx menciona a *Bentham* como cuarto principio edénico, junto a la libertad, la igualdad y la propiedad, merced al culto al egoísmo que se desprende de su doctrina utilitarista: "¡Bentham! Pues cada uno de los dos [propietarios de mercancías] se interesa exclusivamente por sí mismo. La única fuerza que los une y los pone en relación es la de su egoísmo, su ventaja particular, sus intereses privados. Y precisamente porque cada cual barre exclusivamente para sí, y ninguno para el otro, todos ellos realizan, a consecuencia de una armonía prestablecida de las cosas o bajo los auspicios de una providencia astutísima, la obra pura de su ventaja recíproca, de la utilidad común, del interés común." (ibid., pp. 191-192) Venimos de ocuparnos de este egoísmo universal como forma hipostasiada del interés común o *interés general* en el acápite anterior a propósito del dinero (cf. supra 1.1.1, pp. 35 ss.).

[99] Cf. Marx, Karl, "Sobre la Cuestión Judía", op. cit., desde las primeras líneas, passim.

[100] Cf. Bauer, Bruno, *La cuestión judía* y "La capacidad de ser libre de los judíos y cristianos de hoy", en: Bauer, Bruno y Karl Marx, *La cuestión judía*, México D.F.: Anthropos, 2009.

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

sociedades capitalistas[101]. En efecto, Marx participó de esta discusión sobre la cuestión judía y la emancipación política de la religión y del desgarramiento humano que a ella le sería inherente; lo hizo desde la orientación crítica de la izquierda neohegeliana en el medio alemán de los tempranos años cuarenta del siglo XIX[102]. Pero lo hizo sosteniendo la necesidad de radicalizar la pregunta acerca de los términos y el alcance de las pretensiones emancipatorias en pugna, para sostener que frente a la emancipación que afirma la ciudadanía para todos los individuos, en tanto individuos que participan del ámbito público, esto es, la emancipación política, queda aún pendiente lo más importante: la "emancipación humana".

> "No bastaba, ni mucho menos, con preguntar quién tiene que emancipar o quién tiene que ser emancipado. La crítica tenía además una tercera tarea, una tercera pregunta: *de qué clase de emancipación* se trata y qué condiciones le son inmanentes. Solo una crítica de la misma *emancipación política* puede ser la crítica final de la cuestión judía y su verdadera solución es la '*cuestión general de nuestro tiempo*'."[103]

El ánimo de esta pregunta radica en el impulso feuerbachiano de que el ser humano "vuelva sobre sí", de modo tal que pueda evadirse de las mediaciones ideales que son condición de extrañamiento frente a sus productos y frente a sí mismo[104]. Al momento de escribir "Sobre la Cuestión Judía", Marx se hallaba plenamente embebido en el humanismo de Feuerbach y ya había desarrollado en los *Manuscritos de Kreuznach* una crítica de la filosofía hegeliana del derecho dirigida contra sus premisas lógico-ontológicas de corte feuerbachiano[105]. Bajo esta impronta, para Marx ocurriría a propósito del poder político lo que Feuerbach denostaba contra la religión: el Estado representaría una mediación dispuesta para satisfacer la carencia humana que nos incapacita para hacernos cargo de nosotros mismos sin necesidad de apelar a alguna transfiguración que falsifique nuestra propia humanidad:

> "…cuando el hombre se libera *políticamente*, lo hace dando un *rodeo*, en un *medio*, aunque en un *medio necesario*. Y por último, incluso cuando el hombre se proclama ateo por mediación del Estado –es decir, cuando proclama el ateísmo del Estado–, sigue sujeto a la religión precisamente por el hecho de reconocerse a sí mismo sólo dando un rodeo, a través de un medio. La religión es precisamente el reconocimiento del hombre dando un rodeo, a través de

[101] Para una primera versión de mi aprovechamiento de "Sobre la Cuestión Judía" en relación con la noción de emancipación política, cf. del Aguila, Levy, "Marx y el liberalismo o el liberalismo de Marx: sobre la valoración marxiana del poder político", en: Bermudo, José Manuel (coord.), *Figuras de la Emancipación,* Barcelona: Horsori, 2011, pp. 15-39.

[102] Cf. Popitz, Heinrich, *El hombre alienado*, Buenos Aires: Sur, 1971, capítulo 2; en particular, pp. 95-113, para tratar la articulación de las nociones de emancipación y crítica en torno de los *Anuarios Franco-Alemanes*.

[103] Marx, Karl, "Sobre la Cuestión Judía", op. cit., p. 182.

[104] Cf. por ejemplo de Ludwig Feuerbach el § 3 de sus *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía*, o el § 8 de sus *Principios de la filosofía del futuro*, en: Feuerbach, Ludwig, *Principios de la filosofía del futuro y otros escritos*, Barcelona: PPU, 1989.

[105] Volveremos sobre estos manuscritos (Cf. Marx, Karl, *Crítica de la Filosofía del Estado de Hegel*, en: *OME* 5, op. cit.) en nuestra discusión a propósito de la *presunción de armonía* que subyacería a la crítica marxiana del poder político (cf. infra 3.2.2).

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

> un *mediador*…. el Estado es el mediador entre el hombre y la libertad del hombre… al que transfiere [el hombre] toda su terrenalidad, toda su *espontaneidad humana*."[106]

Esta figura de la entrega de la vida humana a una creación, el Estado, que se escinde de dicha vida, trasladaría el énfasis crítico neohegeliano, atento a las así llamadas "trabas religiosas" de la libertad humana, hacia otras "trabas profanas", específicamente políticas, que mostrarían el desgarramiento propio del extrañamiento humano ante este tipo de mediaciones. Se tratará ahora de mediaciones sensibles y accesibles al entendimiento: la fenomenalidad del Estado y la ciudadanía política.

Ahora bien, el punto heurístico marxiano consiste en constatar –particularmente, para el caso de los Estados Unidos de América– que la consumación de la democracia política, con toda la madurez de un aparato institucional ateo, es decir, religiosamente no comprometido, es perfectamente compatible con la permanencia y hasta el enraizamiento de la religión en la esfera privada[107]. El extrañamiento y la carencia humana permanecerían a pesar de –más aun, gracias a– la emancipación política: "Los límites de la emancipación política se muestran en seguida en el hecho de que el *Estado* se puede liberar de una limitación, sin que lo mismo ocurra *realmente* con el hombre; el Estado puede ser un *Estado libre*, sin que el hombre sea *un hombre libre*."[108]; de allí que: "La emancipación del Estado frente a la religión no es la emancipación del hombre real frente a la religión."[109]

En nuestra exposición precedente, encontrábamos que la explotación procedía en la sede privada de la producción gracias a su mutua dependencia con su contraparte edénica, la esfera de la circulación. Aquí reinaba la igualdad, o bien la defensa de la libertad y la propiedad de todos los productores privados independientes. Allí, en cambio, se hacía valer lo particular, el particular sentido del bien de cada individuo privado. La cuestión de la emancipación política frente a la religión nos devuelve sobre análoga circunstancia, solo que en el horizonte neohegeliano de discusión en torno de la cuestión judía: mientras que en atención a la lógica del capital el sentido del bien suponía la consumación de D', respetando la ley del valor y el intercambio justo de equivalentes en la esfera de la circulación, en atención a la relación entre religiosidad y ciudadanía cada quien podría permanecer religioso en el ámbito privado siempre que ello no signifique hacer del Estado una institución comprometida, en el ámbito público,

[106] Marx, Karl, "Sobre la Cuestión Judía", op. cit., p. 185.
[107] "...Norteamérica es el país más religioso… La cuestión es: ¿En qué relación se halla la *perfecta* emancipación política con la religión? La demostración de que la presencia de la religión no contradice a la perfección del Estado, sería que, incluso en el país de la perfecta emancipación política, no sólo existiese la religión, sino además se hallara en toda su *energía* y *vitalidad*." (ibid., p. 183)
[108] Ibid., p. 184.
[109] Ibid., p. 192.

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

con determinada religión, sino donde más bien todas y cada una de las religiones puedan disponerse legítimamente y visibilizarse en público como *una entre otras*, sin la fuerza coactiva que supone el compromiso del aparato estatal con determinado credo religioso –lo que sería un proceder propio de compromisos sustantivos (pre modernos) disonantes con la lógica mercantil-capitalista.

Podemos, en consecuencia, tener un Estado perfectamente ateo, esto es, políticamente emancipado, que, por los propios parámetros de su institucionalidad, garantice y permita la más plena reproducción de la religión –religión que a decir de Marx, en línea feuerbachiana, sería el "opio del pueblo"[110], cabal fuente de alienación y extrañamiento de la humanidad ante sí misma[111]. Puestas así las cosas, el Estado queda condenado –ya para el Marx de 1843 que aún no ha iniciado sus estudios de Economía Política– como *mediación que realiza la alienación humana* o por cuyo intermedio queda consumada la pérdida de la humanidad real en una "región celeste" idealizada. De acuerdo con la economía política del capital, bajo la figura de la igualdad y la justicia procede también la dimensión jurídico-política de la praxis social moderna al ser la condición de realización del plusvalor en la esfera de la circulación[112]. A propósito de la escena neohegeliana que aquí consideramos, dicha dimensión procedería contra la libertad humana, estableciendo condiciones estructurales para la reproducción del extrañamiento de los seres humanos en la forma de la religión. Como estableciéramos a propósito de la dominación capitalista, la alienación religiosa que se verifica en la emancipación política respondería así a la misma estructura dual de contraposición y recíproca necesidad entre el ámbito de lo público y el ámbito de lo privado, a su sutil complicidad.

En clave de lectura histórica, Marx reconoce el paso adelante que la causa de la libertad encuentra en la emancipación política: "Ciertamente la emancipación política es un gran progreso; aunque no sea la última forma de la emancipación humana, lo es en el actual orden

[110] Cf. Marx, Karl, "Introducción a la Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel", en: *OME* 5, op. cit. p. 210.

[111] "Por consiguiente no decimos a los judíos como Bauer: hasta que os emancipéis radicalmente del judaísmo no podéis ser emancipados políticamente. Al contrario, lo que les decimos es: el hecho de que podáis ser emancipados políticamente, sin que abandonéis total y coherentemente el judaísmo, muestra que la *emancipación política* no es por sí misma la emancipación *humana*." (Marx, Karl, "Sobre la Cuestión Judía", op. cit., pp. 192-193)

[112] Para considerar los términos de lo que vendría a ser la justicia de acuerdo con la lógica del capital, cf. Kain, Philip, "Marx, Justice and the Dialectic Method" en: *Journal of the History of Philosophy,* No. 24 (1986), pp. 523-547, cuya exposición remite a la discusión planteada desde Tucker, Robert C., "Marx and Distributive Justice", en: Tucker, Robert C., *The Marxian Revolutionary Idea*, New York: Norton, 1969, y desde Wood, Allen W., "The Marxian Critique of Justice", en: *Philosophy & Public Affairs*, No. 1 (1972), pp. 244-282.

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

del mundo."[113] Al mismo tiempo, Marx determina la insuficiencia inherente a la emancipación política en tanto forma de escisión que frustra la reconciliación de los seres humanos con su actividad y su conciencia. Así, establece que la escisión entre la *vida a nivel de especie* en el ámbito político, por un lado, y la *vida como hombre privado* en el ámbito social, por el otro, comporta una inadecuación del hombre consigo mismo, una por la cual la generalidad que pueda ser capaz de conocer desde su circunstancia política será la contraparte viabilizadora de una existencia caracterizada por el primado del egoísmo y el bellum omnes contra omnes:

> "El Estado político perfecto es por esencia la *vida* del hombre *a nivel de especie* en *oposición* a su vida material. Todos los presupuestos de esta vida egoísta siguen existiendo *fuera* del ámbito del Estado, en la *sociedad burguesa*, pero como propiedades de ésta. Allí donde el Estado político ha alcanzado su verdadera madurez, el hombre lleva una doble vida no sólo en sus pensamientos, en la conciencia, sino en la *realidad*, en la *vida*: una vida celeste y una vida terrena, la vida en la *comunidad política*, en la que vale como *ser comunitario*, y la vida en la *sociedad burguesa*, en la que actúa como *hombre privado*, considera a los otros hombres como medios, él mismo se degrada como medio y se convierte en juguete de poderes ajenos."[114]

Esta dualidad de lo celeste y lo terreno comporta a su vez la unilateralidad de la vida política. Así, la unilateralidad conocida por el judío confrontado por el Estado cuando este procede evangélicamente, o bien comprometido con el credo de la cristiandad, no hace sino redirigirse y volvería sobre el judío en el momento en que este reivindica derechos políticos que tomen la forma de la generalidad aludida: "Lo mismo que el Estado *evangeliza*, cuando, a pesar de ser Estado, se comporta cristianamente con los judíos, el judío *politiza*, cuando, a pesar de ser judío, reclama derechos políticos."[115] Politizar tiene aquí el sentido de colocarse en el punto de vista de una generalidad aparente que, en realidad, está haciendo valer un interés particular. El interés particular que aquí se estaría haciendo valer, por medio de la ciudadanía, es el que habíamos identificado como el interés de la acumulación capitalista, aquí todavía formulado en cuanto el *interés del hombre egoísta*: "Constatemos ante todo el hecho de que, a diferencia de los *droits du citoyen*, los llamados *derechos humanos*, los *droits de l'homme*, no son otra cosa que los derechos del *miembro de la sociedad burguesa*, es decir, del hombre egoísta, separado del hombre y de la comunidad."[116] Por lo propiamente humano se tomaría, bajo esta escisión, la pauta naturalizada del egoísmo burgués que conoce como contraparte su versión idealizada en la figura de una comunidad desvinculada de toda particularidad y de todo egoísmo[117]. El individuo encuentra trasmutada en esta generalidad irreal la realidad de su vida

[113] Marx, Karl, "Sobre la Cuestión Judía", op. cit., pp. 187-188.
[114] Ibid., p. 186.
[115] Ibid., pp. 193.
[116] Ibid., p. 195.
[117] La caracterización marxiana del egoísmo burgués da lugar a pasajes en abierta confrontación con la disposición a hacer de su naturalización la fuente de los *derechos humanos*: "Ninguno de los llamados derechos humanos va por tanto más allá del hombre egoísta, del hombre como miembro de la sociedad

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

práctica: "…en el Estado, donde el hombre pasa por un ser a nivel de especie, es el miembro imaginario de una soberanía imaginaria, su real vida individual le ha sido arrebatada, sustituida por una generalidad irreal."[118] La realidad de sus vínculos sociales se ha embellecido, pues, en las figuras celestiales de la ciudadanía política.

Se trataría, por supuesto, de una circunstancia y una necesidad prácticas inherentes a la figura en cuestión, la de la emancipación política o la de la libertad en el marco de la ciudadanía liberal y sus derechos[119]. Esta emancipación se contrapone a la vida política sustantiva de las comunidades pre modernas, quedando así establecido el diseño de los términos propiamente modernos de la dominación social: "El hombre real no es reconocido más que en la figura del individuo *egoísta*; el hombre *verdadero* en la del *ciudadano abstracto.*"[120] Los vínculos sociales que esta ciudadanía permite reproducir, los vínculos del egoísmo, quedan invisibilizados a la hora en que los individuos se representan a sí mismos en tanto ciudadanos. Una armonía artificial de intereses –y su secreto– es establecida en su lugar[121]. En términos de la "Introducción a la Crítica de la Filosofía del Derecho", publicada conjuntamente con "Sobre la Cuestión Judía" en los *Anuarios Franco-Alemanes* de 1844, el asunto se formula en torno del alcance de la revolución que nos conduce a la emancipación política:

> "¿En qué se basa una revolución parcial, meramente política? En que una *parte de la sociedad burguesa* se emancipa y accede al dominio *general*; en que una clase precisa emprende, basándose en su *situación* especial, la emancipación general de la sociedad. Esta clase libera toda la sociedad, pero sólo bajo el presupuesto de que la sociedad entera se encuentre en la

---

burguesa, es decir del individuo replegado sobre sí mismo, su interés privado y su arbitrio privado, y disociado de la comunidad. Lejos de concebir al hombre como ser a nivel de especie, los derechos humanos presentan la misma vida de la especie, la sociedad como un marco externo a los individuos, como una restricción de su independencia originaria. El único vínculo que les mantiene unidos es la necesidad natural, apetencias e intereses privados, la conservación de su propiedad y de su persona egoísta." (ibid., pp. 196-197) Cf. Atienza, Manuel, *Marx y los derechos humanos*, Lima: Palestra Editores, 2008, p. 11, para el estudio de dos posibles rutas de interpretación de los derechos humanos a partir de Marx: a) el marxismo como "desarrollo y profundización de los derechos humanos clásicos" (continuidad entre el liberalismo y el socialismo); y b) los derechos como "productos exclusivamente burgueses y capitalistas" (ruptura en la transición del capitalismo al socialismo). Se propone además una periodización de la evolución de la perspectiva de Marx acerca de los derechos humanos (ibid., pp. 23-24).

[118] Marx, Karl, "Sobre la Cuestión Judía", op. cit., p. 187.

[119] "Si los judíos queréis ser emancipados políticamente sin emanciparos humanamente, la inconsecuencia y la contradicción no es vuestra sino de la *realidad* y *categoría* de la emancipación política." (ibid., p. 193)

[120] Ibid., p. 200.

[121] Para una interpelación de esta tesis marxiana desde la perspectiva de Jürgen Habermas, cf. Silva, Alonso, Javier Aguirre y Aníbal Carvajal, "El discurso de los derechos como forma de emancipación política: entre la crítica de Marx y la respuesta de Habermas", en: *Discusiones Filosóficas*, No. 11 (2007), pp. 129-149.

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

> situación de esta clase, o sea, por ejemplo, que disfrute de bienes de fortuna y de cultura o los pueda adquirir sin dificultad."[122]

Reivindicar esta emancipación, por parte del judío o de cualquier sujeto social, no es pues sino *politizar*, o bien situarse en la unilateralidad propia de lo político y su orden de dominación cifrado en torno de la ciudadanía universal que es capaz de ofrecer. En conformidad con la crítica de "Sobre la Cuestión Judía" a los límites y alcances de la emancipación política y la ciudadanía universal, Marx vuelve aquí sobre la determinación según la cual lo universal viene con "los dados cargados", definiéndose como emancipación solo para quienes cuenten con las condiciones particulares que les permitan ser sus sujetos y gozar de ella. En tanto abstracción, la ciudadanía universal y la pauta formal igualitaria que ella sostiene no puede sino ser el reconocimiento general de una diferencia y un privilegio particulares, los cuales son saludados sin crítica –léase, ideológicamente– para el beneficio de "algunos", pero cuya suerte aparece ante la conciencia común como representación de la suerte de "todos". La prestidigitación aquí actuada encuentra, en la generalidad irreal que comporta la ciudadanía moderna, su elemento esencial. Su juego de manos ha consistido en hacer pasar al *hombre burgués* por *el ciudadano* y, en el proceso, borrar los rastros de esta traslación.

1.2.1.0. Contra "La Sagrada Familia"

Aunque desde el punto de vista editorial, *La Sagrada Familia*[123] es atribuida a Karl Marx y a Friedrich Engels, en realidad se trata de un trabajo a cargo del primero de ellos hasta en un noventa por ciento de la obra. Escrita en el segundo semestre de 1844 y publicada en febrero de 1845, representa la primera de las expresiones polémicas más desarrolladas por Marx en su disputa con la izquierda neohegeliana –la segunda y final sería, poco tiempo después, *La ideología alemana*–. Su material de disputa viene dado por los ocho primeros cuadernos de la *Allgemeine Literatur-Zeitung* dirigida por Bruno Bauer y donde la izquierda neohegeliana encontraba el espacio para ocuparse de materias no solo literarias, sino teológicas, políticas, económicas y sociales. Marx encuentra en este material el escenario de una caricaturización del sistema hegeliano: "Lo que nosotros combatimos en la crítica *de Bauer* es cabalmente la *especulación* que se reproduce a manera de *caricatura* y que consideramos como la expresión más acabada del principio cristiano-germánico, a cuya tentativa final asistimos, en cuanto que

[122] Marx, Karl, "Introducción a la Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel", op. cit., p. 220.
[123] Marx, Karl y Friedrich Engels, *La Sagrada Familia o Crítica de la Crítica Crítica. Contra Bruno Bauer y Consortes*, en: Marx, Karl y Friedrich Engels, *La Sagrada Familia y Otros Escritos Filosóficos de la Primera Época*, México D.F.: Grijalbo, 1967 (en adelante, *La Sagrada Familia*).

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

trata de convertir "*la crítica*" misma en método trascendental."[124] A lo largo de su tratamiento de los diversos lugares de la crítica neohegeliana, Marx le sigue la pista a la dialéctica hegeliana que resuena tras ella, aunque en una forma crecientemente ritualizada y envanecida, incapaz de seguir dando cuenta, aunque sea de modo especulativo, de los procesos prácticos presentes en los asuntos humanos:

> "De suyo se comprende… que si la Fenomenología de Hegel, a pesar de su pecado original especulativo, ofrece en muchos puntos los elementos de una característica real de las relaciones humanas, el señor Bruno y consortes sólo nos entregan, por el contrario, una caricatura carente de contenido, caricatura que se contenta con desgajar de un producto espiritual o incluso de las relaciones y los movimientos reales una determinabilidad, convirtiendo luego esta determinabilidad en una determinabilidad del pensamiento, en una *categoría*… y enseguida, con la vieja y sesuda sabiduría del punto de vista de la abstracción, de la categoría general, de la autoconciencia general, poder mirar triunfalmente por encima del hombro a esta determinabilidad."[125]

La perspectiva neohegeliana de "la crítica" habría desarrollado –según Marx– el punto de vista de la autoconciencia, inherente al sistema hegeliano, hacia el extremo del retraimiento indiferente a los procesos del mundo, al punto de contentarse solo con su *punto de vista* para recorrer la senda esclarecida de la libertad[126]. En este proceso, el resto de las perspectivas, muchas de ellas contrapuestas a los intereses de los órdenes sociales establecidos, aparecen trivializadas o directamente estigmatizadas como propias de "la masa"[127]. Para Marx y Engels, la "crítica", desde su iluminada posición y más allá de su pretensión revolucionaria, se encontraba realmente desinteresada por los afanes de "la masa" y aparece más bien como: "El enemigo más peligroso del *humanismo real*"[128]. Nuevamente, se trata de una postura situada bajo la figura eminente de Feuerbach y su vocación anti-especulativa, comprometida con la reivindicación de la corporeidad y la sensoriedad humanas que habrían sido abandonadas por el idealismo alemán:

> "Pero ¿quién ha descubierto el misterio del "sistema"? *Feuerbach*. ¿Quién ha destruído [sic] la dialéctica de los conceptos, la guerra de los dioses, la única que los filósofos conocían? *Feuerbach*. ¿Quién ha puesto, no ciertamente "*la significación del hombre*" –¡como si el hombre pudiera tener otra significación además de la de ser hombre!–, sino "*al hombre*" en lugar del viejo baratillo, incluso de la "autoconciencia infinita"? *Feuerbach*, y solamente *Feuerbach*."[129]

En el término de un año, Marx revaluará su relación con Feuerbach y, volviendo sobre Hegel, tomará distancia frente a la reivindicación de la materialidad como algo *meramente dado* que,

[124] Ibid., p. 73.
[125] Ibid., p. 258.
[126] Cf. ibid., pp. 256-258.
[127] Cf. ibid., pp. 144-152.
[128] Ibid., p. 73.
[129] Ibid., pp. 158-159.

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

en tanto tal, no atiende al papel transformador de la praxis social que define lo aparentemente dado como algo producido por los seres humanos. "Las Tesis sobre Feuerbach"[130] y *La Ideología Alemana* serán los lugares en los que quedará plasmada esta evolución de la dialéctica marxiana. Antes de ello, a lo largo del capítulo sexto de *La Sagrada Familia*[131], Marx –en este capítulo Engels tiene una participación mínima– confronta al neohegeliano más prominente de la *Allgemeine Literatur-Zeitung*, Bruno Bauer, en torno de su desdén por las concepciones sociales y políticas "de masa". El tratamiento de las distintas "campañas de la crítica absoluta" contra la "historia de masa", la "filosofía de masa", la "política de masa" y el "socialismo de masa" lleva a nuestro autor a volver sobre la polémica que ya había planteado en "Sobre la Cuestión Judía" contra Bruno Bauer a propósito de su falta de distinción entre la emancipación política y la emancipación humana. Se trataría, en realidad, de una confusión de horizontes confrontada por Marx en nombre de la *naturaleza social* de la humanidad. Para entonces, Bauer ya había respondido al texto marxiano antedicho de manera explícita –aunque indirecta– en otros artículos de la *Allgemeine Literatur-Zeitung* del mismo año. Marx advierte pronto la "puesta al día" de la "crítica absoluta", que abandona el vocabulario de "lo político" para abrazar el de "lo social" en creciente propagación por parte de distintas tendencias progresistas y radicales de esta intensa década de los años cuarenta del siglo XIX en el medio académico alemán: "La Crítica absoluta se enoja cuando alguien delata como una visión ya difundida de un modo general un descubrimiento científico que ella se ha *propuesto* presentar como 'novísimo'."[132]

La tesis de fondo, empero, por parte de Bauer sobre la cuestión judía sigue siendo la misma: la emancipación del judío pasa por que este abandone las trabas de conciencia que representan sus creencias religiosas, de modo que al hacerlo quede libre de toda autoexclusión ante la comunidad humana. De ello se desprendería que quienes no asuman este "cambio de conciencia" debieran ser purgados por el Estado crítico[133]. Bauer intenta evadir el derrotero de la *exclusión*, señalando que su exposición original tuvo que ser limitada y no considerar a la "sociedad", "…que no excluye a nadie, sino de la que solamente se excluyen quienes no quieren tomar parte en su desarrollo."[134], considerando solo al Estado, debido a las limitaciones de "la masa" para seguir su perspectiva crítica. Ante lo cual la postura de Marx

[130] Marx, Karl, "Tesis sobre Feuerbach", en: Marx, Karl y Friedrich Engels, *La Ideología Alemana*, Montevideo / Barcelona: Pueblos Unidos / Grijalbo, 1970, pp. 665-668.
[131] Cf. "La crítica crítica absoluta, o la crítica como el señor Bruno", en: Marx, Karl y Friedrich Engels, *La Sagrada Familia*, op. cit., pp. 144-209.
[132] Ibid., p. 155.
[133] Cf. ibid., p. 161.
[134] Loc. cit.

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

señala que, al igual que el Estado, la sociedad también excluye solo que bajo "la forma más cortés" en que uno termina retirándose voluntariamente ante la imposibilidad de continuar viviendo en ella en medio de sus "libertades"[135]. En realidad, el propio Estado procede en estos términos, "…pues no excluye a nadie que se ajuste a *todos* sus mandatos y exigencias, que se acomode a *su* desarrollo. Y, en su *perfección*, cierra incluso los ojos y declara *no políticos* los antagonismos *reales* que no le perturban."[136] De donde resulta la pregunta por los términos desde los cuales se deciden las exclusiones sociales o políticas; en particular, la cuestión *¿cuál es la práctica social del judaísmo?* es una materia no abordada por la especulación neohegeliana en torno de esta cuestión[137].

El desconocimiento neohegeliano de los términos efectivos de la reproducción social del judaísmo incapacita al crítico para una solución cabal de la cuestión judía que resuelva lo que la teología no puede resolver: la continuidad del judaísmo, allí donde el cristianismo ya ha hecho su aparición, como una refutación práctica de este y que se sostiene a lo largo del tiempo. A decir de Marx: "…el judaísmo real, *secular* y, por tanto, *también* el judaísmo *religioso*, es engendrado constantemente por la *vida burguesa actual* y encuentra su culminación en el *sistema monetario*."[138]; el judaísmo práctico aparece así como "…la *práctica* culminante del *mismo mundo cristiano.*"[139], en tanto vida burguesa entregada al comercio y a la industria[140]. De ahí que la emancipación del judío se vea inextricablemente ligada a la emancipación de los seres humanos del tipo de sociedad que la *vida burguesa* reproduce, forzando la alienación social y política bajo su horizonte; esto es, se trata de "…una tarea práctica general del mundo de hoy, que es un mundo judaico hasta el tuétano."[141] Se trataría, pues, de "…superar el *judaísmo de la sociedad burguesa*, el carácter inhumano de la práctica

[135] Cf. ibid., p. 162.
[136] Loc. cit.
[137] Ante la insistencia de Bauer por afirmar que la cuestión judía es una cuestión religiosa, señala Marx: "No se ha negado, como el señor Bauer pretexta *aparentar*, que la cuestión judía sea también una cuestión *religiosa*. Se ha puesto de manifiesto más bien lo siguiente: el señor Bauer *sólo* comprende la esencia *religiosa* del judaísmo, pero no el *fundamento secular, real*, de esta esencia religiosa. Combate la *conciencia religiosa* como una entidad sustantiva. De aquí que el señor Bauer explique a los judíos *reales* partiendo de la *religión judaica*, en vez de explicar el misterio de la religión judaica partiendo de los *judíos reales*. Por tanto, el señor Bauer sólo entiende al judío en cuanto que es objeto directo de la *teología* o *teólogo*." (ibid., p. 175)
[138] Ibid., p. 175.
[139] Ibid., p. 176.
[140] Sobre la identificación marxiana entre *judaísmo secular* y *vida burguesa*, cf. Pla, Lluís, "Acerca de dos formas de exclusión. La crítica de la ciudadanía en el joven Marx", en: Bermudo, José Manuel (coord.), *Hacia una Ciudadanía de Calidad*, Barcelona: Horsori, 2007, pp. 163-164.
[141] Marx, Karl y Friedrich Engels, *La Sagrada Familia*, op. cit., p. 176.

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

de la vida actual…"[142], abandonando las mediaciones políticas que le son funcionales y que contrariarían la emancipación humana.

En efecto, estas mediaciones permitirían que se reivindique la libertad solo en tanto libertad política, sin resolver la circunstancia de la enajenación humana, que se ve religiosamente expresada en la compatibilidad entre los *asuntos públicos* emancipados de la religión y los *asuntos privados* en los que la religión y el extrañamiento que le corresponde pueden perseverar sin dificultades. Emancipación política y particularidad religiosa son, pues, perfectamente compatibles: "Se ha demostrado al señor Bauer cómo la *desintegración* del hombre en el *ciudadano* no religioso y el *particular* religioso no contradice en modo alguno a la emancipación política."[143]; más aun, se necesitan y condicionan recíprocamente. Puestas así las cosas, las demandas de emancipación política deben ser inscritas en el marco de la sociedad burguesa y sus condiciones de reproducción. Para Marx, los derechos reivindicados por la emancipación política, y reivindicados en términos de la disociación entre lo universal y lo particular de la que nos hemos ocupado, se corresponderían con los afanes del individualismo lucrativo propio de la circulación mercantil-capitalista. Por medio de ellos, se consagra no solo el extrañamiento recíproco entre los seres humanos, sino el que se produce en torno de la religión, ahora preservada y plenamente legitimada en el ámbito privado a partir de su consagración como un derecho universal desde el ámbito público.

El pretendido reconocimiento que en la esfera política ocurriría de la "libre personalidad humana"[144] respondería así a un sentido muy determinado de acuerdo con las pautas de la sociedad burguesa. En consecuencia, los "derechos generales del hombre" y "su reconocimiento":

> "…no son otra cosa que el reconocimiento del *individuo egoísta*, *burgués* y *del desenfrenado* movimiento de los elementos espirituales y materiales que forman el contenido de su situación de vida, el contenido de la vida burguesa *actual*; que, por tanto, los *derechos humanos…* no le liberan [al hombre] de la propiedad, sino que le confieren la *libertad de propiedad*, no le liberan de la basura del lucro, sino que le otorgan más bien la *libertad industrial.*"[145]

[142] Loc. cit.
[143] Ibid., p. 178.
[144] Cf. ibid., p. 179.
[145] Loc. cit. Hemos considerado el aporte de *La Sagrada Familia* a esta cuestión del reconocimiento de derechos generales y la reproducción de la vida social burguesa también en "Marx y el liberalismo o el liberalismo de Marx: sobre la valoración marxiana del poder político", op. cit., pp. 22-23. Para un intento de conciliar la crítica marxiana a la emancipación política con el horizonte del derecho burgués, en tanto derecho natural y "utopía jurídica", cf. Bloch, Ernst, *Derecho natural y dignidad humana*, Madrid: Aguilar, 1980, pp. 208-212.

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

Esta generalidad de la vida burguesa provee de la homogeneidad que constituye la "base natural" del Estado moderno[146] y está dispuesta para regir todo el ámbito de la sociedad burguesa[147]. Más aun, establece lo típico de la dominación burguesa, como aquella que deja de lado el *privilegio* sustantivo de los estamentos en nombre del *derecho*: "El *privilegio* es sustituído [sic], aquí, por el *derecho*."[148] A decir de Marx, la esclavitud antigua cede ahora paso a la esclavitud moderna, la que sería propia del "hombre independiente", "…entrelazado con el hombre solamente por el vínculo del interés privado y de la necesidad natural *inconsciente*, el *esclavo* del trabajo lucrativo y de la necesidad *egoísta*, tanto la propia como la ajena."[149] El imperio de la igualdad universal provista formalmente por el derecho moderno y sus libertades negativas (frente a la pauta de la vida estamental) positivamente desplegadas (para realizar los intereses del comercio y la industria burguesas) delinean una singularísima forma de dominación y alienación humana, donde la ciudadanía política es la mediación invisibilizadora de una estructura que ya no conoce "las trabas de los privilegios" y se dispone a la "libre competencia": "…la *sociedad burguesa* en su totalidad es esta guerra de todos los individuos los unos contra los otros, ya sólo delimitados entre sí por su *individualidad*, y el movimiento general y desenfrenado de las potencias elementales de la vida…"[150] Se trata de una sociedad que ha logrado producir una peculiar forma de articulación entre lo particular y lo común: "La antítesis entre el *Estado representativo democrático* y la *sociedad burguesa* es la culminación de la antítesis *clásica* entre la *comunidad* pública y la *esclavitud*. En el mundo moderno, *cada cual es a un tiempo miembro de la esclavitud y de la comunidad*[151]."[152]. En virtud de esta peculiaridad, logra presentar la "servidumbre" y la "falta de humanidad" como culminación de la libertad individual:

> "Precisamente la *esclavitud de la sociedad burguesa* es, en *apariencia*, la más grande *libertad*, por ser la *independencia* aparentemente perfecta del individuo, que toma el movimiento desenfrenado de los elementos enajenados de su vida, no vinculados ya por los nexos generales ni por el hombre,… por su *propia* libertad."[153]

Marx, pues, concibe a la ciudadanía moderna como una institución comprometida con la reproducción de una socialidad enajenada, propia de la vida burguesa, en la que las potencias de los individuos se hallan sometidas al horizonte del tener y del egoísmo lucrativo

[146] Cf. Marx, Karl y Friedrich Engels, *La Sagrada Familia*, op. cit., pp. 179-180.
[147] "Por tanto, la emancipación *política* de los judíos y la concesión a éstos de los "*derechos humanos*" constituye un acto mutuamente condicionante." (ibid., p. 180)
[148] Ibid., p. 183.
[149] Ibid., p. 179.
[150] Ibid., p. 183.
[151] Cursivas mías en esta oración
[152] Loc. cit.
[153] Loc. cit.

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

incontinente que hemos tenido ocasión de exponer, y donde, por consiguiente, tales individuos solo pueden terminar desconociéndose recíprocamente y viendo frustrados sus intereses particulares en nombre de invocaciones generales a favor de una libertad formal y de sus concomitantes y funcionales homogenizaciones jurídico-políticas. "El Estado se basa en la contradicción entre la *vida pública* y *privada*, entre los *intereses generales* y *especiales*. Por tanto la *administración* tiene que limitarse a una actividad *formal* y *negativa*, toda vez que su poder acaba donde comienzan la vida burguesa y su trabajo."[154] Por medio de estas figuras práctico-abstractas del ámbito de lo público modernamente constituido, los seres humanos proceden dispuestos a una forma de reconocimiento por sí misma incapaz de satisfacer el horizonte de posibilidades de su "libre personalidad"; permanecen, pues, en la enajenación – incluyendo la enajenación religiosa.

1.2.2. Paradojas de la emancipación

En "Sobre la Cuestión Judía" Marx había acuñado la noción de "emancipación política" para aludir a aquella circunstancia de los Estados modernos de acuerdo con la cual los individuos quedaban libres de las trabas feudales y la organización estamental que le era inherente, para pasar a conformarse como sujetos de derechos y libertades. Esta forma de emancipación traía consigo el decisivo impase de mantener el horizonte de las libertades humanas y el derecho bajo la lógica del *egoísmo* propio del orden social burgués y la vida mercantil. Entendía Marx que el plano político de la *praxis* aparecía entonces desvinculado de la comunidad, y la ganancia que ello significaba frente a la vida estamental que le precedía no podía soslayar el hecho de que, a fin de cuentas, la vida política no terminaba sino ofreciendo una escena espectral plagada de abstracción y extrañamiento, allí donde la ley hacía su aparición para canonizar un orden de relaciones y garantías personales sujetas a la lógica de la propiedad privada burguesa.

Más allá del punto de partida conceptual de la cuestión, en los años sucesivos los precisos análisis marxianos de las coyunturas revolucionarias de 1848 y 1870 se ocuparían del alcance

[154] Marx, Karl, "Notas críticas al artículo: 'El rey de Prusia y la reforma social. Por un prusiano'", en: *Vorwärts!*, No. 60 (27 de julio de 1844), en: Marx, Karl, *OME* 5, op. cit., p. 237. Se trata de un texto de carácter polémico, publicado en agosto de 1844 en los números 60 y 64 del diario *Vorwärts!*, contra Arnold Ruge y su pretensión de que las cuestiones sociales en torno al pauperismo en Alemania puedan ser resueltas con "alma política" o desde el punto de vista político, allí donde Marx atendía más bien a los límites de la emancipación política.

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

de la emancipación política y de algunas de sus paradójicas figuras[155]. Así, desde la *Nueva Gaceta Renana*, a propósito del progresivo ascenso de la burguesía alemana en los años previos a la coyuntura revolucionaria de 1848, Marx destaca su capacidad para "comprar" las cuentas del Estado y carcomer sus bases de reproducción independiente, al igual que en el caso de la nobleza crecientemente aburguesada de los diversos Estados alemanes. Todo ello, en la línea de "Sobre la Cuestión Judía", comportaría –como necesaria contraparte– el arribo a ciertas libertades indispensables para la consolidación de este proceso:

> "Para alcanzar su meta, necesitaba poder debatir libremente sus propios intereses e ideas y los actos de gobierno. A esto lo llamaba "*derecho de libertad de prensa*". Necesitaba poder *asociarse* sin trabas. A esto lo llamaba el "derecho de libre asociación". Tenía que reclamar, asimismo, como corolario obligado de la *libre competencia*, la *libertad religiosa*, etc."[156]

El afán de Marx es conocido; en este caso, desnudar los intereses materiales positivos desde los que la burguesía, aquí situada entre la Corona y el pueblo, defendería estas causas constitucionales[157]. A su turno, el esclarecedor análisis de *El dieciocho brumario de Luis Bonaparte*, sobre el proceso político que lleva al encumbramiento de Napoleón III en el Poder Ejecutivo de Francia en diciembre de 1848, desarrolla esta intención, aguzándola para el tratamiento de los conflictos operantes al interior de la "vida celestial" denunciada como *inesencial* en "Sobre la Cuestión Judía"[158].

---

[155] Cf. el capítulo 3 "Los derechos humanos, entre la ética y la política" de Atienza, Manuel, *Marx y los derechos humanos*, op. cit., pp. 101 ss., donde se expone la visión instrumentalizadora que sobre los derechos humanos ofrece la producción marxiana en torno de la revolución de 1848.

[156] Marx, Karl, "La burguesía y la contrarrevolución", en: Marx, Karl y Friedrich Engels, *Las revoluciones de 1848. Selección de artículos de la Nueva Gaceta Renana*, México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2006, pp. 373-374.

[157] En la misma línea, *cf.* en Marx, Karl, *El dieciocho brumario de Luis Bonaparte*, Madrid: Alianza Editorial, 2003, pp. 51-52, la crítica de los límites explícitos de las libertades burguesas en nombre de la *seguridad* en la constitución francesa de 1848. Como contrapunto –que hace valer el *momento* y la legitimidad de la emancipación política– podemos anotar el reconocimiento, en *La guerra civil en Francia*, del lugar de los *deberes ciudadanos* a propósito de las circunstancias bélicas en el contexto de la situación de los obreros franceses ante la invasión alemana de 1870, y la renuencia de Marx a promover un golpe de Estado contra el Gobierno Provisional instalado, de dominancia orleanista y republicano-burguesa: "Como vemos, la clase obrera de Francia tiene que hacer frente a condiciones dificilísimas. Cualquier intento de derribar al nuevo Gobierno en el trance actual, con el enemigo llamando casi a las puertas de París, sería una locura desesperada. Los obreros franceses deben cumplir con su deber de ciudadanos…" (Marx, Karl, *La guerra civil en Francia*, en: Marx, Karl y Friedrich Engels, *Obras Escogidas*, vol. II, Moscú: Progreso, 1973, p. 212). Desde la perspectiva del así llamado *internacionalismo proletario*, esta renuencia iba acompañada de enérgicos reparos frente al potencial avivamiento del nacionalismo francés: "…pero, al mismo tiempo, no deben dejase llevar por los recuerdos nacionales de 1792, como los campesinos franceses se dejaron engañar [en relación con su respaldo a Napoleón III en la coyuntura 1848-1852] por los recuerdos nacionales del Primer Imperio." (loc. cit.) Finalmente, el golpe de Estado contra el Gobierno Provisional procedió, instaurándose la Comuna de París en marzo de 1871.

[158] Cf. Marx, Karl, "Sobre la Cuestión Judía", op. cit., p. 186, passim.

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

El desdoblamiento que la vida política representaría frente a las fuerzas sociales que le dan sustento se complejiza en este análisis a través de la disputa entre los poderes gubernamentales; de manera específica, a través de la relación entre el Poder Legislativo, desde 1849 en manos del –así llamado por Marx– "Partido del Orden", de vocación restauradora de los linajes monárquicos (en plenos estertores), y el Poder Ejecutivo, en manos de Bonaparte. La alienación de la vida política no es asunto unilateral que afecte exclusivamente a las fuerzas sociales que por medio de ella pierden la capacidad de rencontrarse consigo mismas como productoras de la vida en común: afecta también a los propios protagonistas de la escena política, incluyendo el *extrañamiento de los representantes políticos frente a sus representados*. Todo ello queda palmariamente expresado en relación con la manera en que el "Partido del Orden", luego de haber liquidado a las facciones revolucionaria, reformista y republicana de la Asamblea Nacional de 1848 en Francia, cae progresivamente rendido ante la pretensión imperial napoleónica.

Para el análisis marxiano, con ello se revelaba que la forma parlamentaria podía resultar propicia para la dominación burguesa, pero solo *hasta cierto punto*; una vez rebasado, terminaba operándose el abandono de dicha forma por parte de las propias fuerzas sociales burguesas que originariamente habían forjado su representación parlamentaria[159]. La llamada aristocracia financiera y los terratenientes –ahora alimentados por las formas capitalistas de la renta de la tierra– terminaban abandonando a sus representantes una vez que las formas parlamentarias resultaban demasiado molestas para la continuidad de la dominancia de sus intereses. El extrañado, pues, termina siendo el parlamentario en el que se consumaba el extrañamiento inicial de las diversas fuerzas sociales que –a decir de Marx– veían falsificada la representación de sus intereses en la escena política. El extrañamiento político recorre así un ir y venir que revela la insustancialidad de la mediación política, esto es, de la representación parlamentaria, allí donde los poderes sociales dominantes hacen valer su preminencia al punto de prescindir de las mediaciones que le resulten inconvenientes; en este caso, las mediaciones parlamentarias.

Marx se deleita con la exposición de la circunstancia de aquellos representantes que en este proceso de convulsión social constante fueron perdiendo el respaldo del interés social dominante que les daba sostén y sentido. Un interés que terminaba desprendiéndose de ellos como si de una protuberancia epidérmica ya colapsada se tratase. No obstante, algunos representantes permanecían en la ilusión de su propia sustancialidad, la de un poderío

[159] Cf. Marx, Karl, *El dieciocho brumario de Luis Bonaparte*, op. cit., § 5.

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

inexistente. Casi de pasada, Marx acuña la expresión "cretinismo parlamentario", para dar cuenta de esta ilusión; una suerte de infección producto de la consumación terminal por medio de la cual los parlamentarios del "Partido del Orden" dejaron de representar a su interés social originario y siguieron, al menos por unos meses, parlamentando desorientados:

> "Y era propio de aquella peculiar enfermedad que desde 1848 hacía estragos por todo el continente, el *cretinismo parlamentario*, que mantiene a los contagiados alucinados en un mundo imaginado sustrayéndoles todo el sentido, toda la memoria, toda la capacidad de entendimiento del áspero mundo exterior. Era propio de este cretinismo parlamentario que ellos, que con sus propias manos habían destruido todas las condiciones del poder parlamentario, y que tenían que destruirlas en sus luchas contra las otras clases, todavía considerasen como triunfos sus triunfos parlamentarios y creyesen atizar al Presidente golpeando a sus ministros."[160]

Habían perdido de vista que ahora sus representados abrazaban *otra mediación* –en buena cuenta, otra representación– y prescindían de ellos. Así, mientras el republicanismo liberal concebía al Parlamento como la representación de *lo general*, el propio Parlamento caía en manos del poder bonapartista con quien los poderes sociales dominantes terminaron aviniéndose en mejores términos: "En el parlamento, la nación elevaba su voluntad general a ley, es decir, elevaba la ley de la clase dominante a su voluntad general. Ante el poder ejecutivo, abdica de toda voluntad propia y se somete a la alcaldada de un extraño, a la autoridad."[161] El tira y afloja entre estos dos poderes de la *emancipación política* es tratado por Marx en toda su extensión en *El dieciocho brumario de Luis Bonaparte* hasta la evaluación del margen de acción independiente de la Asamblea Nacional francesa frente al creciente poder del ejecutivo bonapartista:

> "…se comprende que, en un país semejante, la Asamblea Nacional perdiera, junto con la posibilidad de disponer de los puestos ministeriales, toda influencia genuina, si al mismo tiempo no simplificaba la administración estatal, reducía todo lo posible el ejército de funcionarios y dejaba finalmente crear a la sociedad civil y a la opinión pública órganos propios, independientes del poder ejecutivo."[162]

La posibilidad concluye en inviabilidad por hallarse la reproducción de los términos de dominación de la burguesía francesa en estrecha relación con el aparato estatal bajo control del Poder Ejecutivo. De aquí que este asunto nos devuelva sobre la cuestión de fondo que nos interesa: la emancipación política resulta directa o indirectamente asociada con la dominación social capitalista; en este caso, vía la mediación del conflicto entre los poderes gubernamentales: la ofensiva del Poder Ejecutivo frente a intereses parlamentarios que dejaron de ser los intereses de la burguesía.

[160] Ibid., p. 121.
[161] Ibid., pp. 157-158.
[162] Ibid., p. 88.

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

El desmembramiento civilizatorio moderno que disocia a la *vida social* y a la *vida política* –que hemos asimismo formulado como contraposición entre *lo privado* y *lo público*– supone inmediatamente el ocultamiento de las *determinaciones positivas* de la ley, cifradas en torno de los intereses sociales dominantes[163]. Estos pasarían a configurarse según la pauta de una negatividad formal que "no se casa con nadie porque ya se casó de antemano", allí donde todos los ciudadanos pueden "arrojar los dados" (disponen de la libertad formal respectiva para hacerlo) cuando estos ya vienen "cargados" –y sin que ello sea sabido o reconocido. El esfuerzo por hacer transparentes los compromisos positivos de la legalidad de la esfera pública moderna es pues, en buena cuenta, línea transversal de los análisis y desmontajes críticos de nuestro autor.

El tono trágico de los relatos marxianos sobre el aplastamiento de la insurrección proletaria de junio de 1848 contra la Asamblea Constituyente Francesa, o a propósito del fracaso de la Comuna de París en 1871, puede estimarse como parte de este ejercicio. Por su intermedio se hace transparente el contenido positivo –formalmente negativizado– de las afirmaciones que sostienen la esfera pública burguesa y de la traición a la misma *por parte de los propios interesados*, una vez que las instituciones de turno en esta esfera dejan de ser condición del modelo de organización social con el que su existencia se reproduce conjuntamente. Las amenazas revolucionarias contra la lógica de la dominación capitalista serían la práctica desocultadora que hace transparente este *secreto* de la ley civil, en tanto clave de la emancipación política, cuyos intereses positivos fundantes e invisibilizados encuentran en los escenarios revolucionarios la ocasión de verse desnudados y, en consecuencia, confrontados. Tal desnudez queda sentenciada por Marx a raíz de la toma de París por los "rurales" del gobierno de Versalles bajo el mando de Thiers en la primavera de 1871, una vez que culminaron los bombardeos sobre la población civil y procedieron las ejecuciones extrajudiciales de los rendidos: "La civilización y la justicia del orden burgués aparecen en todo su siniestro esplendor dondequiera que los esclavos y los parias de este orden osan rebelarse

[163] Sobre la medida en que las "cuestiones sociales" cifradas en torno de la propiedad privada burguesa se distinguen de las "cuestiones políticas" y le plantean a la emancipación política una interpelación creciente, cf. Marx, Karl, "La crítica moralizante o la moral crítica", contra el anti monarquismo republicano de Karl Heinzen poco antes de las revoluciones de 1848: "…las 'cuestiones sociales' que se 'han tratado en nuestra época' aumentan a medida que salimos del dominio de la monarquía absoluta… La cuestión de la propiedad, que en nuestra época es una cuestión mundial, no tiene sentido, pues, más que en la sociedad burguesa moderna. Cuanto más desarrollada está esa sociedad, mayor desarrollo ha alcanzado, desde el punto de vista económico, la burguesía de un país y, en consecuencia, de más en más el poder político asume el carácter de una expresión burguesa, y tanto más aguda aparece la cuestión social; es más aguda en Francia que en Alemania, en Inglaterra que en Francia, en una monarquía constitucional que en una monarquía absoluta, en una república que en una monarquía constitucional." (en: *Deutsche-Brüsseler-Zeitung*, No. 90 (noviembre 11 de 1847), tomado de: http://www.marxists.org/espanol/m-e/1847/nov/11.htm, revisado el 2 de enero de 2013).

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

contra sus señores. En tales momentos, esa civilización y esa justicia se muestran como lo que son: salvajismo descarado y venganza sin ley."[164] Tras analogar la masacre con las matanzas de los tiempos de Sila y los triunviratos romanos, Marx acota la diferencia: "No hay más que una diferencia, y es que los romanos no disponían de ametralladoras para despachar a los proscritos en masa y que no estaban 'con la ley en la mano' ni con el grito de 'civilización' en los labios."[165] La "ley en la mano" y la "civilización" pierden así su pretensión neutral y universalizadora, para pasar a ser la voz de determinado orden social de dominación que las enuncia a conveniencia.

1.2.3. De la sujeción personal a la sujeción formal

La cuestión de la emancipación política, en tanto establecimiento de una legalidad estatal acorde con los cánones del liberalismo clásico, es un tópico presente a todo lo largo de la obra de Marx, inclusive antes de su planteamiento clásico en "Sobre la Cuestión Judía". Ya en sus contribuciones de fines de 1842 a la *Gaceta Renana* (*Rheinische Zeitung für Politik, Handel und Gewerbe*) en torno de la legislación sobre el robo de la leña, el asunto aparece aunque desde la perspectiva de lo que se ha venido a llamar un "Marx liberal"[166]. Al igual que en los *Anuarios Franco-Alemanes*, el egoísmo sigue siendo el objeto disparador de la crítica marxiana:

> "El alma pequeña, torpe, vulgar y egoísta del interés sólo ve un punto, el punto en que es herida, al modo de aquel hombre basto que toma a un pasante por la criatura más infame y abyecto bajo el sol porque le ha pisado sus callos. Convierte a sus ojos de gallo en los ojos con los que ve y juzga; hace del punto en el que el pasante lo toca el único punto en el que la esencia de ese hombre toca el mundo."[167]

El interés egoísta portaría una sólida consistencia, más allá del tiempo y la contradicción: "El interés [egoísta] no tiene memoria, porque sólo piensa en sí mismo. De lo único que le importa, de sí mismo, no se olvida. Pero las contradicciones no le preocupan, porque consigo mismo no entra en contradicción. Es un continuo improvisador, pues no tiene sistema, pero sí

[164] Marx, Karl, *La guerra civil en Francia*, en: Marx, Karl y Friedrich Engels, *Obras Escogidas*, vol. II, op. cit., p. 249.
[165] Ibid., p. 250.
[166] Sobre la participación de Marx y la izquierda neohegeliana en los círculos liberales en torno de la *Gaceta Renana*, cf. Lowy, Michael, *La teoría de la revolución en el joven Marx*, México D.F.: Siglo XXI, 1972, capítulo 1, especialmente pp. 35-45, donde se polemiza con la postura de Rubel según la cual Marx ya estaría aquí confrontando la valoración hegeliana del Estado por medio de su respectiva "sublimación" (cf. el capítulo segundo de Rubel, Maximilien, *Karl Marx. Ensayo de biografía intelectual*, Buenos Aires: Paidós, 1970, especialmente, pp. 38-46).
[167] Marx, Karl, "Los debates sobre la Ley acerca del robo de leña", en: *Gaceta Renana*, No. 300 (27 de octubre de 1842), en: Marx, Karl, *Los debates de la Dieta Renana*, Barcelona: Gedisa, 2007, p. 41.

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

en cambio recursos."[168] Aquí el egoísmo no es aún el sustento social invisibilizado en la forma de una "esfera celestial" idealizada (lo público) que, elevándose sobre sus cimientos y dejándolos aparentemente de lado, proveería de un sentido de lo común apropiado para el orden de la dominación burguesa y contrapuesto al desenvolvimiento de los intereses humanos. El egoísmo es presentado, más bien, como la *incapacidad de ciertos particulares* para situarse en el punto de vista de lo universal.

Frente a tal disposición, la ley ha de erigirse como trascendencia frente a la particularidad personal: "No creo que las personas tengan que ser una garantía frente a las leyes; por el contrario, creo que las leyes tienen que ser garantía frente a las personas."[169] El sentido de esta afirmación abiertamente liberal es la confrontación de los privilegios estamentales que son reproducidos en la Alemania rural en torno de la suerte del campesino crecientemente empobrecido y proletarizado. En este momento, Marx aún no dispone de la idea de que todo derecho burgués es interés de la lógica del capital formalmente negativizada; tampoco se enfrenta aún a este derecho como lo hará desde 1843[170]. Por ello, en esta formulación muy temprana, su crítica se dirige contra la astucia inmediata del interés que, o bien elude la ley, o bien la instrumentaliza a discreción[171], o bien la define (legisla) contrariamente al derecho y al

[168] Marx, Karl, "Los debates sobre la Ley acerca del robo de leña", en: *Gaceta Renana*, No. 305 (1 de noviembre de 1842), en: Marx, Karl, *Los debates de la Dieta Renana*, op. cit., p. 57.

[169] Marx, Karl, "Los debates sobre la Ley acerca del robo de leña", en: *Gaceta Renana*, No. 303 (30 de octubre de 1842), en: Marx, Karl, *Los debates de la Dieta Renana*, op. cit., p. 51.

[170] Por supuesto, la perspectiva del "aún no dispone" responde a una visión de conjunto de la obra de Marx de quien –como nosotros– puede situarse "al final del relato". Desde esta perspectiva, podemos señalar que las disposiciones emancipatorias en Marx van acrecentando su potencia crítica a medida que progresa su comprensión de los fenómenos distintivos de la sociedad capitalista. Así, nociones como *lógica del capital* o la propia expresión "capital" no aparecen en los textos más tempranos de la obra marxiana; más aun, su sentido y articulación tendrán que esperar al menos hasta los *Grundrisse* (1857-1858) para conocer más logradas formulaciones. Para la distinción entre este "período liberal" de Marx y la crítica radical que, a partir de su *ruptura con Hegel*, pronto emprende nuestro autor contra la emancipación política, especialmente en relación con los derechos humanos, cf. el capítulo 2 "Derechos humanos y alienación del hombre" de Atienza, Manuel, *Marx y los derechos humanos*, op. cit.

[171] "Las formas judiciales le parecen a la ansiosa impaciencia del interés obstáculos molestos y superfluos de un minucioso ceremonial jurídico. El proceso sólo es una segura escolta que se le da al enemigo en el camino hacia la cárcel, un mero preparativo para la ejecución, y si quiere algo más se lo hace callar. El temor propio del egoísmo espía, calcula, combina de la manera más cuidadosa el modo en el que el enemigo podría explotar para sí el terreno jurídico, al que entra como un mal necesario para luchar contra él, y se le adelanta con las maniobras más cautelosas. En el intento desenfrenado de hacer valer su interés privado se encuentra en el derecho mismo un obstáculo y se lo trata como tal… El interés del derecho puede hablar mientras sea el derecho del interés, pero debe callarse apenas entra en conflicto con este principio sagrado." (Marx, Karl, "Los debates sobre la Ley acerca del robo de leña", en: *Gaceta Renana*, No. 307 (3 de noviembre de 1842), en: Marx, Karl, *Los debates de la Dieta Renana*, op. cit., pp. 73-74)

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

interés supremo del Estado, entendido hegelianamente como voluntad libre y racionalmente determinado[172]. Así:

> "La Dieta [Renana, convocada para legislar sobre el robo de la leña,] ha cumplido… perfectamente su función. Ha defendido un determinado interés especial –para lo cual había sido convocada– y lo ha tratado como su objetivo final. Que al hacer esto haya pisoteado al derecho es una simple consecuencia de su tarea, pues el interés es por su propia naturaleza ciego, desmedido, unilateral, en una palabra, sin ley, ¿y cómo habría de dictar leyes lo que es sin ley? Por el hecho de que sea sentado en el trono del legislador el interés privado no se vuelve capaz de legislar, del mismo modo que no se vuelve capaz de hablar un mudo porque se le dé un megáfono de enorme longitud."[173]

El egoísmo que elude la ley, la instrumentaliza a discreción o legisla contra el interés del Estado se dispone a violarlo cuando le sea necesario. En tanto egoísta, "*El interés privado se considera el fin último del mundo*. Por lo tanto, si el derecho no realiza este fin último, es inadecuado."[174] Hasta aquí, pues, el reclamo marxiano se dispone en pos de la coherencia entre la actividad del Estado y la práctica del derecho al que se le atribuye –siguiendo a Hegel– una racionalidad superior y contraria al egoísmo y la propiedad que defiende. Frente al egoísmo y a los poderes legislativos que buscan legislar en su nombre, la Dieta Renana para el caso, Marx sostiene en abierto registro hegeliano: "Todo Estado moderno, por poco que corresponda a su concepto, se verá obligado a exclamar… 'Tus caminos no son mis caminos, tus pensamientos no son mis pensamientos'."[175] Esta superioridad de lo estatal y la debida coherencia que le correspondería se reclama a propósito del trato a los acusados por el robo de la leña:

> "El Estado tiene un derecho frente al acusado porque se presenta ante ese individuo en cuanto Estado. De ello se sigue inmediatamente que tiene el deber de comportarse con el delincuente como Estado y en el modo del Estado. El Estado no sólo tiene los medios de actuar de una manera que sea adecuada tanto a su razón, su universalidad y dignidad como al derecho, a la vida y la propiedad del ciudadano acusado; es además su deber incondicional tener esos medios y aplicarlos. Del propietario forestal, cuyo bosque no es el Estado y cuya alma no es el alma del Estado, nadie lo exigirá. ¿Qué consecuencia se saca? Ya que la propiedad privada no

[172] "El estado [sic], en cuanto realidad de la *voluntad* sustancial, realidad que ésta tiene en la *autoconciencia* particular elevada a su universalidad, es lo *racional* en y por sí. Esta unidad sustancial es el absoluto e inmóvil fin último en el que la libertad alcanza su derecho supremo, por lo que este fin último tiene un derecho superior al individuo, cuyo *supremo deber* es ser miembro del estado [sic]." (Hegel, George Wilhelm Friedrich, *Principios de la Filosofía del Derecho*, op. cit., 1988, § 258)

[173] Marx, Karl, "Los debates sobre la Ley acerca del robo de leña", en: *Gaceta Renana*, No. 307 (3 de noviembre de 1842), op. cit., p. 76.

[174] Marx, Karl, "Los debates sobre la Ley acerca del robo de leña", en: *Gaceta Renana*, No. 305 (1 de noviembre de 1842), op. cit., p. 60, subrayado mío. Se formula más precisamente a propósito de los argumentos en torno de las consecuencias perjudiciales de determinadas leyes referidas al robo de la leña: "¿Qué son entonces las consecuencias perjudiciales? Perjudicial es lo que perjudica el interés del propietario forestal. Si las consecuencias del derecho no son favorables a su interés, serán consecuencias perjudiciales… El mundo entero es para él como una espina en el ojo, un mundo de peligros, precisamente por no ser el mundo de un interés sino el de muchos… Un derecho perjudicial al interés privado es por lo tanto un derecho de consecuencias perjudiciales." (ibid., pp. 59-60)

[175] Marx, Karl, "Los debates sobre la Ley acerca del robo de leña", en: *Gaceta Renana*, N° 303 (30 de octubre de 1842), op. cit., p. 48.

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

> tiene los medios para elevarse a la perspectiva del Estado, el Estado tiene el deber de rebajarse a los medios de la propiedad privada, contrarios a la razón y el derecho."[176]

Se critica, pues, que las autoridades públicas se pongan al servicio del interés de la propiedad privada, pero solo para reclamarles que se atengan al interés general. De ahí la denuncia del sinsentido de pretender un juicio imparcial allí donde la legislación se ha definido desde una cierta parcialidad, la parcialidad del propietario forestal cuyos representantes definen la legislación sobre el robo de la leña[177]. Hasta aquí la presunción es todavía la de que la imparcialidad es posible desde el horizonte de lo que luego habrá de llamar Marx "derecho burgués"; esto es, el derecho moderno enmarcado en el horizonte de la economía política capitalista. Se sostiene, pues, la expectativa de una legislación imparcial y de juicios igualmente imparciales en el marco del Estado, sin problematizar la condicionalidad social de su generalidad. Esto es, se asume que la sujeción de los particulares al interés general es deseable y factible. El horizonte aquí presente es aún, en toda su amplitud, el de la emancipación política. Marx no concibe todavía que tal interés general tenga un carácter ilusorio[178].

En abierto contraste, para el Marx de los *Grundrisse* la superación de la sujeción establecida en términos de vínculos sustantivos de carácter personal, propios de sociedades pre modernas, no supone la desaparición de las relaciones sociales de dominación, sino su trasmutación en las formas impersonales de la emancipación política moderna, reproductora de las formas práctico-abstractas bajo las que se organiza la economía política del capital:

> "En las relaciones de dinero, en un sistema de intercambio desarrollado…, los lazos de dependencia personal, las diferencias de sangre y de instrucción son, en realidad, hechas saltar en pedazos, son destrozadas…; y los individuos parecen independientes…, libres para enfrentarse los unos a los otros y para intercambiar en esta libertad."[179]

---

[176] Ibid., p. 47.

[177] En particular, a propósito de los casos de contumacia que debieran permitir establecer sentencias firmes: "¿Un juez imparcial no es una ilusión necia y poco práctica si el legislador es parcial? ¿Qué habría de ser una sentencia desinteresada si ya la ley no lo es? El juez sólo puede formular de modo puritano el egoísmo de la ley, sólo aplicarla sin miramientos. La imparcialidad es entonces sólo la forma, pero no el contenido de la sentencia. El contenido lo ha anticipado la ley. Si el proceso no es nada más que una forma desprovista de contenido, una insignificancia formal tal no tiene valor por sí misma." (Marx, Karl, "Los debates sobre la Ley acerca del robo de leña", en: *Gaceta Renana*, No. 307 (3 de noviembre de 1842), op. cit., p. 74).

[178] Cf. el tratamiento de esta cuestión en Bensaïd, Daniel, "Posfacio: Marx y el robo de la leña. Del derecho consuetudinario de los pobres al bien común de la humanidad", en: Marx, Karl, *Los debates de la Dieta Renana*, op. cit., pp. 116-120, donde –a nuestro modo de ver– se subraya en exceso la continuidad entre estos muy tempranos planteamientos marxianos y la crítica de la ciudadanía asentada luego en el itinerario de Marx. Con posterioridad a los *Manuscritos de Kreuznach*; en especial, a partir de los artículos de los *Anuarios Franco-Alemanes* que hemos tratado, cambia largamente de signo su valoración sobre el aporte del Estado y el derecho para la causa de la libertad.

[179] Marx, Karl, *Grundrisse*, Primera Mitad, op. cit., pp. 91-92.

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

Las formas sociales de la dominación han transmutado en términos tales que los vínculos personales de sujeción, por ejemplo, para el caso del siervo de la gleba o del esclavo de la Antigüedad Clásica (allí donde "…los lazos de unión personales se presentan al menos como relaciones *personales*…"[180]), ceden paso a la sujeción a la ley civil y a la expresión de los intereses sociales dominantes e invisibilizados a través de la forma de representación del interés común que en dicha ley se encontraría tergiversada. Señala Marx de una manera iluminadora para nuestra investigación: "…esta apariencia engaña a la democracia…"[181]. La impersonalidad por la cual la emancipación política hace valer la dominación social del capital nos presenta una objetividad social desvinculada de la inmediatez del vínculo personal, objetividad que pasa a ser la remisión a una condición abstracta, donde *no hay a quién señalar* como sujeto que ejerce dicha dominación. Esta condición es la *condición ciudadana*.

Asimismo, los individuos particulares aparecen como recíprocamente independientes entre sí, pero: "…esta independencia es ante todo mera ilusión, y quiere expresar más exactamente *indiferencia*…"[182], indiferencia ante el concreto interés del particular, al menos el de quien, por estar desposeído de la propiedad de los medios de producción, no dispone de la capacidad para hacer valer su particularidad en la determinación de la generalidad establecida por el horizonte jurídico-político de la ciudadanía moderna. Ahora bien, como señala Marx, la indiferencia no es independencia. Tanto en su faceta negativa como en su faceta positiva, la libertad desde la que el productor privado, caracterizado como proletario, participa de la circulación y la producción mercantil-capitalista queda definida en términos de una circunstancia de dominación que ha pasado a presentarse "fuera de sí", por fuera de la personalidad de todos los productores. Se trata de la sujeción en el sistema de intercambio, de la necesidad externamente establecida por la que dicho productor, tanto debe asumir las formas dinerarias de la circulación, cuanto convertirse él mismo en otra variedad de esas formas cuando pasa su propia corporeidad y energía vital por el proceso de transfigurarse en la mercancía fuerza de trabajo. La independencia, pues, es una apariencia que resulta para la conciencia individual siempre que se "…abstrae de las condiciones de existencia… bajo las cuales estos individuos entran en contacto."[183] La sujeción personal se ha trocado, entonces, en poderes materiales o socialmente objetivados, éstos sí independientes del individuo ("…éstas [las condiciones de existencia] son a su vez independientes de los individuos y aunque creadas por la sociedad, parecen condiciones naturales, es decir, incontrolables por los

[180] Loc. cit.
[181] Ibid., p. 91.
[182] Ibid., p. 92, subrayado mío.
[183] Loc. cit.

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

individuos…"[184]), que se le presentan en la forma de la externalidad y más aun de una externalidad que "no es propia de nadie", sino del ámbito de ley. Bajo esta naturalización (la dominación social que establece a las propias condiciones de existencia como externalidad), el señor feudal ya no puede tomar legítimamente la prima nocte de la mujer desposada por *su* vasallo. Esto sería atropello y violación de la "libre personalidad" de los ciudadanos. La emancipación política ha dado al traste con esta forma de sometimiento personal. Bajo el nuevo escenario por ella dispuesto, la dominación social adquiere formas inéditas en la historia de la humanidad: el capitalista solo puede apropiarse de trabajo ajeno *libremente enajenado*. Podrá hacerlo bajo el amparo de una legalidad exterior a todos los particulares –en la que él mismo queda incluido–, una legalidad que garantice que *todos* los productores privados independientes –incluyendo protagónicamente a los desposeídos frente al capital que venden su fuerza de trabajo– puedan participar de los requerimientos necesarios para la consumación de D - M - D', tanto en el ámbito privado de la producción y el consumo (sea consumo productivo o final), como en el ámbito de la circulación[185]. En los *Grundrisse*, Marx fija la percepción de mayor libertad e independencia que se desprende de la emancipación política y su formalidad en términos del desarrollo del sistema de cambio:

> "La determinación, que en el primer caso [un sistema no desarrollado de cambio] aparece como una limitación personal de un individuo por otro, aparece en este último [un sistema de cambio desarrollado] constituida como una limitación material del individuo, por una relación independiente de él y que descansa en sí misma. (Puesto que el individuo no puede abandonar

[184] Loc. cit. Acotemos a propósito de esta *independencia* material y social de las condiciones históricas frente a los individuos que ello refiere a su consideración *en tanto individuos aislados*, pues al ser "creadas por la sociedad" tales condiciones son productos sociales que resultan de la acción conjunta de esos mismos individuos.

[185] Recuérdese que, dado el bifacetismo de la estructura de reproducción social que tenemos entre manos, es siempre fundamental atender a esta imbricación entre producción y circulación. En su "Discurso sobre el problema del librecambio" de 1848, Marx lo adelanta –aún sin la distinción categorial entre *trabajo* y *fuerza de trabajo*– en estos términos: "No cabe duda de que cuando el precio de todas las mercancías baja y ello es la consecuencia necesaria del libre cambio, el obrero podrá comprar con un franco muchas más cosas que antes. Y el franco del obrero *vale tanto* como otro cualquiera. De este modo, el librecambio favorecerá al trabajador. Esto sólo lleva aparejado un pequeño inconveniente, y es que el trabajador, antes de cambiar su franco por otra mercancía, ha llevado a cabo ante todo el cambio de su trabajo por el capital. Si en este cambio obtiene siempre por el mismo trabajo el consabido franco y el precio de todas las demás mercancías ha bajado, no cabe duda de que saldrá ganando la operación. La dificultad no estriba en probar que obtenemos más mercancías por el mismo dinero cuando el precio de todas las mercancías baja… Los economistas toman siempre el precio del trabajo en el momento en que se cambia por otras mercancías, pero prescinden totalmente del momento en que el trabajo efectúa su cambio por el capital." (Marx, Karl, "Discurso sobre el problema del librecambio", en: Marx, Karl y Friedrich Engels, *Obras fundamentales de Marx y Engels*, vol. 11 (*Escritos económicos menores*), México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1987, p. 548, subrayado mío). Esto es, no se distinguen los dos circuitos por los que se enlazan la producción y la circulación en el modo de producción capitalista: el del intercambio mercantil simple (M1 - D - M2) y el del intercambio capitalista (D - M - D'). De ahí que tampoco puedan ser explicados de raíz los problemas de *distribución* en las sociedades modernas. El punto que aquí nos interesa es que esta indistinción entre planos económicos al mismo tiempo nubla el juicio a propósito del sentido y el alcance de las libertades modernas jurídicamente consagradas.

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

> su propia personalidad, pero sí puede dominar relaciones exteriores y someterlas a sí, su libertad en el segundo supuesto parece mayor…)"[186]

La externalidad bajo la que se presenta la dominación burguesa es de suyo una formalidad jurídico-política donde las relaciones sociales pasan por procesos y transfiguraciones marcadas por el poder –no meramente ideal sino práctico– de la abstracción. Aquí descansa lo singular de este orden de dominación en tanto tal, en su poder para invisibilizar sus compromisos positivos con determinados intereses particulares –lo que hemos venido llamando el predominio de *formas sociales práctico-abstractas*. A decir de Marx, antes que desaparecer sin más, las relaciones de dependencia personales encuentran un sustento y una mediación completamente distinta a lo antes conocido por el ejercicio pre moderno del poder político:

> "Estas relaciones exteriores no constituyen una eliminación de las 'relaciones de dependencia', pues ellas no son más que la disolución de las mismas en una forma general; son más bien la elaboración del *fundamento* general de las relaciones de dependencia personales. También aquí entran los individuos en relación entre sí únicamente en cuanto individuos determinados. Estas relaciones de dependencia *materiales* por oposición a las relaciones de dependencia *personales*, se presentan de forma tal (la relación de dependencia material no es más que las relaciones sociales, que se oponen autónomamente a los individuos aparentemente independientes, es decir, sus mutuas relaciones de producción se independizan frente a ellos mismos) que los individuos aparecen ahora dominados por *abstracciones*, mientras antes dependían los unos de los otros.[187]

Ahora bien, no debe entenderse por esta abstracción a una variedad neohegeliana del imperio de las ideas sobre la praxis social. De ahí el programa marxiano formulado en la cuarta de las "Tesis sobre Feuerbach", donde se insta a *descubrir el secreto de la sagrada familia* (plano religioso) *en la familia terrenal* (plano social)[188]. La praxis social misma estaría dispuesta según la disociación estructural desde la que hemos caracterizado a los pares público-privado y circulación-producción. Por medio de su potencia abstracta, disociadora, la emancipación política dispone de la capacidad para ejercer su dominación, o bien para viabilizar el orden social de la dominación burguesa, presentándose como una forma no personal, no visible, espectral[189]. Al igual que el dinero se nos presentaba "no comprometido" con ninguna

---

[186] Marx, Karl, *Grundrisse*, op. cit., Primera Mitad, p. 92. Al momento de ocuparnos de la *ruptura emancipatoria* en el siguiente capítulo volveremos sobre esta valoración dual de Marx en relación con lo que significa el paso de las relaciones de sujeción personal a las formas abstractas de dominación propias de la emancipación política. El proceso se formula, por un lado, como aumento de libertad respecto de los poderes sustantivos; por el otro, como aumento de sujeción frente a los poderes materiales (cf. infra 2.1.1, por ejemplo, pp. 102-104).

[187] Marx, Karl, *Grundrisse*, op. cit., Primera Mitad, p. 92. Añade Marx: "La abstracción, o la idea, no es, sin embargo, más que la expresión teórica de estas relaciones materiales que los dominan." (loc. cit.) Cf. las repercusiones de esta suerte de *socialidad de la abstracción* sobre las –llamadas por Marx– *concepciones filosóficas de la emancipación*, en ibid., pp. 92-93.

[188] Cf. Marx, Karl, "Tesis sobre Feuerbach", op. cit., pp. 666-667.

[189] Nuevamente en el "Discurso sobre el problema del librecambio" y a propósito de las luchas liberales contra el proteccionismo de las leyes cerealistas, Marx insiste en la dirección desocultadora de "Sobre la

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

necesidad particular (valor de uso), la emancipación política se nos presenta indiferente por la suerte del particular, *elevada* frente a sus miserias, aspiraciones y necesidades. En buena cuenta, presenta la *dominación social* a la que responde como *no-dominación política.*

Frente a esta emancipación meramente política, la perspectiva revolucionaria de nuestro autor perfila un determinado *horizonte de humanidad*; o bien, frente a la unilateralidad de lo político se opone como aspiración radical, la universalidad de lo humano, donde damos propiamente con la *verdadera comunidad*, aquella desembarazada de los encubrimientos que acompañan a la dominación social burguesa. De ahí que frente al levantamiento de los tejedores de Silesia en junio de 1844, el primero de importancia por parte de la clase obrera alemana, y contra su escasa valoración por parte de quienes reprochaban falta de *alma política* a este movimiento, Marx afirmara:

> "El fatal aislamiento de este ser [respecto de la *verdadera comunidad*[190]] es sin comparación mucho más universal, insoportable, terrible, contradictorio que el aislamiento de la comunidad política; por eso la superación de aquel aislamiento, e incluso una reacción parcial, una *sublevación* contra él, es tanto más infinita por cuanto el hombre es más infinito que el *ciudadano*, y la *vida humana* que la *vida política*. La sublevación *industrial* será por tanto tan *parcial* como se quiera; en sí encierra un aliento *universal*. La sublevación *política* será tan universal como se quiera; hasta la más *colosal* de sus formas encierra un alma *mezquina*."[191]

A pesar de haber sido reconocida como un *progreso*, la emancipación política se revela a fin de cuentas como el *médium* de la dominación social del capital, o bien de los poderes sociales en torno suyo agrupados. Veremos luego que, desde la perspectiva marxiana, la posibilidad de una reforma al interior de los cánones de dicha emancipación resulta inviable o bien un sinsentido. Así, la pregunta por la posibilidad de una *justicia no burguesa* que haga frente a la patente *necesidad de justicia* que la civilización del capital nos plantea es resuelta por medio de la comprensión según la cual en la *esencia* de la política y sus variedades institucionales descansa la unilateralidad de toda dominación social y la miseria de las formas de enajenación que le corresponden. Tendremos ocasión de interpelar esta postura. El camino que ahora

---

Cuestión Judía", aunque en un vocabulario ya marcado por la Economía Política: "… ¿qué es, pues, en el estado actual de la sociedad, el libre cambio? La libertad del capital. Si lográis derribar las dos o tres barreras nacionales que siguen entorpeciendo el libre desarrollo del capitalismo, no habréis hecho otra cosa que dejar libre su acción… no os dejéis embaucar por la palabra abstracta *libertad*. Libertad ¿de quién? No la libertad de un individuo suelto frente a otros individuos, sino la libertad de que disfruta el capital para explotar a los obreros." (Marx, Karl, "Discurso sobre el problema del librecambio", op. cit., pp. 552-553). Donde las libertades burguesas de la emancipación política son presentadas aquí directamente, en el marco del conflicto entre el capital y la renta de la tierra, como libertades económicas.

[190] Cf. Marx, Karl, "Notas críticas al artículo: 'El rey de Prusia y la reforma social. Por un prusiano'", en: *Vorwärts!*, No. 64 (10 de agosto de 1844), en: Marx, Karl, *OME* 5, op. cit., pp. 243-244, donde se precisa que este aislamiento es producto de las condiciones prácticas de los trabajadores. Nos ocuparemos en 2.2 del contenido de esta *verdadera comunidad* en la formulación del comunismo marxiano.

[191] Ibid., p. 244.

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

queda trazado en nuestro itinerario es el de la revolución contra la sociedad del capital y contra la emancipación política que en ella ha sido históricamente realizada; esto es, a fin de cuentas, la *abolición de la política*.

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

Capítulo 2

El horizonte comunista: una comunidad de individuos libres y diferentes

Luego de haber expuesto el dominio de las formas práctico-abstractas sobre los esfuerzos de los productores en la sociedad mercantil-capitalista y de precisar las limitaciones del tipo de horizonte emancipatorio que le es propio (emancipación política), expondremos en este capítulo la resuelta crítica que Marx formulara de las estructuras sociales de dominación conocidas a lo largo de la historia de los modos de producción y su afirmación en pos de superar la "historia natural" que en ellos se habría recorrido. En segundo lugar, pasaremos a caracterizar la apuesta propiamente positiva de Marx en términos de una "historia humana": la sociedad comunista. Nuestra interpretación del comunismo en Marx propondrá que una sociedad humanamente emancipada, concebida en base a los presupuestos antropológicos, histórico-filosóficos y económicos de la obra marxiana, se hallaría en las antípodas de los afanes igualitaristas propios de las diversas formas del liberalismo, el socialismo e incluso el anarquismo. La razón de ello la encontramos en la caracterización del comunismo de Marx en términos de una vida en común comprometida con la profundización y radicalización de la apuesta moderna por la individualidad. Así, el comunismo vendría a ser una *sociedad de individuos libres y diferentes* cuyo sentido se decidiría en torno de la autorrealización de la personalidad de los particulares, lo que comportaría redefiniciones del modus operandi propio de nuestras relaciones y estructuras de convivencia en la historia social conocida, a la vez que resueltas cancelaciones de algunas de sus formas fundamentales, como es el caso de la dimensión política de la actividad humana.

2.1. "Historia natural", crisis del capital y ruptura emancipatoria

Pasemos ahora a considerar la conversión de la crítica emancipatoria marxiana –contra el desgarramiento entre las esferas pública y privada de la vida social moderna– en apuesta revolucionaria en pos de la superación de la lógica del capital y su orden de dominación. Para ello, de la mano de *La ideología alemana*, expondremos los elementos conceptuales básicos que configuran lo que puede estimarse una *filosofía marxiana de la historia*. La apuesta crítica de Marx contra el modo de producción capitalista está enmarcada en una concepción general

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

de la historia según la cual la manera en que los seres humanos desarrollan sus capacidades para satisfacer sus necesidades resulta el núcleo desde el que las estructuras sociales se configuran y establecen sus dinámicas de cambio. Esto supone diversas formas de trabar relaciones entre los seres humanos a propósito de sus relaciones con la Naturaleza, lo que Marx procura inteligir a través de nociones como la de fuerzas productivas, división del trabajo, relaciones de propiedad, clases sociales, entre otras. Una vez ganados estos elementos, podremos retomar la cuestión de la crítica de la sociedad capitalista. Volveremos así a la economía política de Marx con el propósito de identificar algunas de las determinaciones que definirían los límites del capitalismo para satisfacer las necesidades sociales ampliamente desarrolladas por sus propias relaciones de producción. La incapacidad de este modo de producción para satisfacer su pauta esencial, la "sed de plusvalor", haciendo posible al mismo tiempo la reproducción de la sociedad en su conjunto, establece las pautas de lo que vendría a ser una suerte de *implosión* de sus estructuras sistemáticamente dispuestas hacia la reiteración de *crisis cíclicas* progresivamente más agudas. Estos elementos económico-políticos, algo así como las *determinaciones objetivas* de la sociedad capitalista, no pueden decidir por sí mismos la finitud histórica de su lógica de acumulación, lo cual nos llevará a la caracterización del *proletariado* como aquel *sujeto histórico* que padece la experiencia de producir –gracias al desarrollo de las fuerzas de producción modernas– una riqueza inédita en la historia de la humanidad que se les contrapone y que toma la forma de un dinamismo material que los oprime y pauperiza. Daremos cuenta, por último, de la manera en que Marx entiende los procesos revolucionarios en su faceta política y del postulado según el cual, una vez consumado el "desarrollo completo" de la sociedad capitalista, a la "pérdida total" de los productores habrá de suceder la "recuperación total" de los mismos, en ruta que afirma la necesidad histórica de un modo comunista de producción.

2.1.1. El curso de la "historia natural"

La compresión marxista de la historia social se ha visto siempre marcada por la tensión entre la puesta en relieve del carácter activo de la praxis y su poder para redefinir las condiciones de la existencia humana, por un lado, y la necesidad de subrayar las determinaciones desde las cuales dicha praxis opera (su "base material"), por el otro. Distintas tradiciones marxistas, bien sea académicas o políticas, han privilegiado uno u otro aspecto de esta polaridad. La propia obra intelectual de Karl Marx está atravesada por esta tensión, incluso con anterioridad al segundo semestre de 1845, cuando en colaboración con Friedrich Engels, iniciara la

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

formulación de los lineamientos generales de su concepción de la historia en *La ideología alemana*. Este trabajo, un voluminoso estudio crítico contra las pretensiones revolucionarias de los filósofos neohegelianos, incluyendo el materialismo de Feuerbach, no fue publicado sino hasta 1932. Su recepción careció de la polémica que sí se dio con la publicación de los *Manuscritos de París* de 1844, también publicados por la edición MEGA a cargo de Rjazanov en 1932 y cuya suerte editorial fue semejante en lo que toca al tiempo transcurrido desde su redacción. El motivo es de interés: para la ortodoxia marxista, *La ideología alemana* formulaba por vez primera el llamado "materialismo histórico", concepción de la historia que –para dicha ortodoxia– se hallaba libre de todo "rezago filosófico e ideológico" aún presente en los actualmente clásicos *Manuscritos de París*, donde dominaban nociones antropológicas como las de "trabajo enajenado", "esencia genérica" y constantes referencias a "el hombre". En efecto, la obra marxiana en su conjunto encuentra en *La ideología alemana*, en realidad, junto con "Las tesis sobre Feuerbach", un momento de cambio significativo. A propósito del punto al que hemos llegado en nuestra exposición y más allá de la discusión que muchos han atendido en torno de las rupturas y continuidades de este momento de la obra de Marx con su producción previa, es de interés para nosotros detenernos en *La ideología alemana* para atender a la contrariedad aludida entre *acción* y *circunstancias*; en particular, detenernos en la consideración de los elementos que allí nos ofrece la reflexión marxiana para abordar la cuestión de cómo es posible confrontar el orden de la dominación social capitalista.

En *La ideología alemana*, la cuestión se nos plantea en el terreno de la filosofía de la historia en torno de la distinción entre lo que significa que los individuos se hallen sometidos a sus propias fuerzas productivas y el que sean capaces más bien de tenerlas bajo su control. Se trata de la diferencia entre lo que vendría a ser la historia social en términos de una "historia natural" frente a lo que sería ella misma comprendida como "historia humana". La dialéctica entre acción y circunstancias es abordada aquí de acuerdo con perspectivas distintas según sea el caso de que nos desenvolvamos en el contexto de una *división del trabajo* que procede "de espaldas a los individuos" ("historia natural") o si, más bien, esta división se halla sometida al control consciente de los mismos, libremente asociados en la figura propia de lo que vendría a ser una sociedad comunista ("historia humana"). El paso de una a otra variedad de la historia social vendría dado por modos decididamente distintos de relacionamiento de los hombres entre sí y con los productos de su praxis; es decir, modalidades diversas referidas al tratamiento práctico de sus circunstancias sociales y naturales.

La "ideología alemana" confrontada en este texto no es otra que las formulaciones filosóficas de los diversos exponentes neohegelianos contra las limitaciones que las ideas religiosas,

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

filosóficas, morales, etc. y el ordenamiento jurídico-político vigente en la Alemania de su tiempo presentaban a la libertad humana. Esta disposición de los también llamados "hegelianos de izquierda" (Bruno Bauer, Max Stirner, entre otros, incluyendo al propio Ludwig Feuerbach a pesar de su deriva materialista) había llevado sus afanes críticos a una "gresca general" contra el horizonte de conjunto de la filosofía hegeliana heredada, así como contra la "derecha hegeliana" y, por último, entre ellos mismos[192]. De esta motivación polémica se desprende la atención constante a la relación entre las ideas (del tipo que fueran, incluidas las neohegelianas) y la práctica de los individuos que las sostienen. Nuestros autores están especialmente interesados en mostrar la insustancialidad de la crítica neohegeliana, incapaz de comprender la relación entre las ideas y los conceptos objeto de su crítica, por un lado, y las relaciones sociales en las que se ven inmersos aquellos individuos que precisamente se hallarían bajo la sujeción de tales ideas, por el otro. Esta incapacidad no solo trivializaría el potencial revolucionario de la crítica neohegeliana, sino que afectaría a su propia auto comprensión, de forma que lo que dicha filosofía desatiende –y la condena a no hacer más que "confrontar unas frases con otras"[193]– es el entronque entre "su crítica y el mundo que le rodea"; a fin de cuentas, entre "la filosofía alemana y la realidad de Alemania"[194]. Al mismo tiempo, no se trata de abandonar el papel que le corresponde jugar a la conciencia en la historia social, sino de situarla como parte de una condicionalidad antropológica e histórica que viene decidida por una estructuración concreta que responde a un entramado más vasto de determinaciones que los de la pura autoconciencia; es decir, harto menos unilateral que lo supuesto por la crítica neohegeliana.

La consideración de las circunstancias en *La ideología alemana* propone que la historia social de los seres humanos se ha venido desplegando a la manera en que lo hace la historia de la

[192] En el caso de Feuerbach, su inmersión en el horizonte neohegeliano es sostenible, a pesar de su postura materialista, dada su consideración del hombre como "objeto sensible", mas no como "actividad sensible" (cf. Marx, Karl y Friedrich Engels, *La ideología alemana*, op. cit., pp. 48-49, en línea con la primera de las "Tesis sobre Feuerbach", op. cit., pp. 665-666). De cara a las exigencias de la emancipación humana, esto le llevaría a comprender la esencia genérica del hombre como ciertas cualidades trascendentes a la enajenación circundante, y su recuperación como un asunto que concierne a la correcta comprensión que revele el sinsentido de las ideas religiosas, filosóficas, etc. dominantes. "De lo que se trata es de establecer la conciencia en torno a este hecho, llega todo lo lejos a que puede llegar un teórico sin dejar de ser un teórico…" (ibid., p. 45), tanto en la comprensión del extrañamiento humano, como en cuanto a su crítica. De allí la confrontación al carácter meramente contemplativo de la sensoriedad feuerbachiana (cf. ibid., p. 46): "En la medida en que Feuerbach es materialista, no aparece en él la historia, y en la medida en que toma la historia en consideración, no es materialista. Materialismo e historia aparecen completamente divorciados en él…" (ibid., p. 49). En cuanto a lo primero, se trata de un materialismo ceñido a lo sensorialmente "dado"; en relación con lo segundo, la incapacidad de esta concepción para hacerse cargo de la transformación humana le devuelve sobre el "imperio de las ideas" y el horizonte de la reflexión neohegeliana.

[193] Cf. ibid., p. 18.

[194] Cf. loc. cit.

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

naturaleza; es decir, de una manera "ciega", lo cual implicaría las siguientes condiciones: a) un decurso que no viene decidido por la propia *voluntad* ejercida en términos prácticos por los seres humanos; b) un decurso en el que la práctica humana carece de *conciencia* acerca de las determinaciones que definen las orientaciones de su propia historia y que, por tanto, se imponen sin que quepa poder reconocerlas, sea para hacerles frente, reorientarlas o simplemente asumirlas, aunándose a ellas; c) de ambas condiciones, se desprende que se vea imposibilitada o muy limitada cualquier toma de decisión y planeamiento que afecte al conjunto de la sociedad[195]. Así caracterizada, esta condicionalidad de "lo natural" asimila nuestra circunstancia práctica y las posibilidades de nuestro quehacer a las de cualquier especie animal que forma parte de la historia de la naturaleza. Veamos más ampliamente en qué consiste el carácter "natural" de la historia humana desde la concepción expuesta en *La ideología alemana*.

Sea como "historia natural" o como "historia humana", toda historia social resultaría de determinadas "premisas" que vendrían a ser su condición de desenvolvimiento. Tales "premisas" vienen caracterizadas del modo siguiente:

> "Las premisas de que partimos no tienen nada arbitrario, no son ninguna clase de dogmas, sino premisas reales, de las que solo es posible abstraerse en la imaginación. Son los individuos reales, su acción y condiciones materiales de vida, tanto aquellas con que se han encontrado como las engendradas por su propia acción. Estas premisas pueden comprobarse, consiguientemente, por la vía puramente empírica."[196]

Esta caracterización de lo que serían las condiciones[197] de toda historia social muestra la tensión que de manera permanente recorre la obra de Marx entre las afirmaciones típicamente materialistas y las que se orientan, más bien, en términos de una dialéctica social integradora. En este sentido, se atiende a la polémica con la perspectiva neohegeliana por medio de la afirmación de un materialismo ceñido a la base empírica "inobjetable" (afirmación gnoseológica), a la vez que se sostiene, más allá de dicha polémica, la relación dialéctica entre acción y circunstancias (afirmación antropológica e histórica). Se trata de condiciones sin las cuales no sería posible ningún despliegue humano en general. La primera de ellas es "la

[195] Para esta cuestión de la ausencia de planeamiento como rasgo inherente de la historia natural, cf. ibid., p. 84.
[196] Ibid., p. 19.
[197] El término alemán es "die Voraussetzungen" (cf. Marx, Karl y Friedrich Engels, *MEW*, op. cit., vol. 3, p. 20, 28, passim, 1962), que la traducción castellana que utilizamos traduce por 'premisas', pero que estimamos resulta mejor traducido por 'presuposiciones', o bien, para destacar en castellano el carácter eminentemente práctico que aquí se afirma, por 'condiciones'. Estas *Voraussetzungen* aparecen en *La ideología alemana* en una versión más sintética que aquí revisamos (cf. Marx, Karl y Friedrich Engels, *La ideología alemana*, op. cit., pp. 19-21) y en una más ampliamente formulada (cf. ibid., pp. 28-38).

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

existencia de individuos humanos vivientes"[198], lo cual a su vez remite a la capacidad de los hombres para garantizar que esta premisa se cumpla: la producción de los propios medios de vida. A través de este proceso, "el hombre produce indirectamente su propia vida material"[199], a partir de sus condiciones orgánicas y ambientales (geológicas, climáticas, etc.). La trabazón originaria entre necesidad y práctica productiva delinea el núcleo de una antropología cifrada en la condicionalidad social de los seres humanos y el carácter activo de su particular inscripción en su circunstancia natural[200].

Articulados por la propia práctica productiva para atender a sus necesidades ineludibles de supervivencia, los seres humanos definen su modo de vida según la especificidad concreta de dicha trabazón, la cual perfila un determinado *modo de producción* que siendo en sí mismo "la reproducción de la existencia física de los individuos"[201] constituiría a su vez su *modo* propio *de ser*, aquel por el cual su vida se manifiesta en el proceso de garantizar la continuidad de su existencia: "Tal y como los individuos manifiestan su vida, así son. Lo que son coincide, por consiguiente, con su producción, tanto con *lo que* producen como con el modo *cómo* producen. Lo que los individuos son depende, por tanto, de las condiciones materiales de su producción."[202]

El razonamiento dialéctico aquí expuesto despliega una antropología según la cual el hombre es lo que hace para producir sus medios de vida, una exteriorización de las propias potencias vitales para hacer frente, en primer lugar, a las necesidades de subsistencia. Asimismo, más allá de atender a la subsistencia, desarrolla una forma humana de vivir conforme al despliegue de la actividad misma, la cual respondería a la diversidad que se desprende de los distintos objetos que los individuos buscan producir (lo producido por dicha exteriorización) y a la manera en que se lleva a cabo su producción en medio de variables circunstancias históricas. Se suma aquí la reproducción física de los individuos, punto clave que explica y acicatea la producción por medio de la multiplicación de la población; es decir que la procreación de

[198] Loc. cit.
[199] Loc. cit.
[200] Este asunto de las condiciones de toda historia social conoce una segunda formulación que se presenta como una secuencia de "momentos" de la actividad humana, y donde se sitúan: a) la producción de los medios requeridos para satisfacer las necesidades humanas; b) la generación de nuevas necesidades; c) la familia, en tanto relación para la reproducción de la propia especie humana; d) la relación entre fuerzas productivas y modos de cooperación social; y e) la conciencia (cf. ibid., pp. 28-31).
[201] Ibid., p. 19.
[202] Ibid., pp. 19-20.

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

nuevos individuos dinamiza la relación entre las necesidades físicas y la actividad productiva tendiente a satisfacerlas[203].

Establecidas estas condiciones, la determinación de partida sobre la base de la cual se desarrollará la historia social vendría dada por las *fuerzas productivas*. Constituyen la mediación con la Naturaleza por medio de la cual los seres humanos logran satisfacer sus necesidades poniendo en marcha su propia acción transformadora. La medida del desarrollo de las fuerzas productivas viene dada por el progreso de la división del trabajo[204]. A lo largo de la "historia natural" de los hombres, la división del trabajo ha adquirido distintas formas[205]: a) sexual, en atención a los roles reproductivos de la especie humana; b) "natural", de acuerdo con las condiciones físicas, las necesidades inmediatas y las coincidencias fortuitas[206]; y c) aquella que responde a la más elaborada disociación entre trabajo físico e intelectual, de la cual la división entre campo y ciudad aparece como la forma culminante[207]. De vuelta sobre sus adversarios filosóficos neohegelianos, se subraya que en el marco de esta escisión surge la

[203] Cf. ibid., p. 20. El papel central de esta determinación queda expresado en lo que sigue: "Esta producción solo aparece al *multiplicarse* la *población*." (loc. cit.), lo cual podría incluso sugerir que solo cabría hablar de historia social propiamente dicha en el caso de aquellas sociedades que han ido un paso por delante de la simple recolección más o menos estable de los elementos de subsistencia para una población igualmente estable, aún sin recorrer los variados procesos de transformación y reelaboración de los objetos de consumo que vienen inmediatamente dados por la Naturaleza; esto es, aún sin *producir* en términos estrictos.

Respecto de la polémica con los neohegelianos, corresponde acotar que Marx y Engels refieren al conjunto de estas determinaciones originarias de la historia social como determinaciones "materiales". Cosa semejante ocurrió en relación con el dinamismo dialéctico −acabado de referir− de los individuos que se proveen de un modo de existencia gracias a su propia actividad. Frente a la abstracción neohegeliana de las ideas y conceptos rectores de la historia, el interés polémico de Marx y Engels estará puesto en el papel condicionante de "la materia". Sin duda, amplísimas dificultades teóricas se desprendieron a lo largo de la tradición marxista de una denominación que como esta va a encontrar muchos obstáculos para dar cuenta del conjunto de la objetividad social presente en la producción de los propios medios de vida y en la generación de los otros individuos humanos, dados los diversos aspectos y relaciones que en tales procesos difícilmente pueden encuadrarse como mera "materialidad".

[204] Cf. loc. cit. Para la identificación marxiana del decurso de la historia como *progreso*, cf. Hobsbawm, Eric, Introducción a: Marx, Karl, *Formaciones económicas precapitalistas*, Buenos Aires: Siglo XXI, 2004, pp. 11-12. De acuerdo con Hobsbawm, la visión de la historia como progreso no implicaría alguna estrecha linealidad ni la visión ingenua según la cual *todo cambio es progreso*, sino la creciente distancia que frente a la condición originaria de los hombres vendría dada por la sucesión de los distintos modos de producción (cf. ibid., p. 37 passim).

[205] Cf. Marx, Karl y Friedrich Engels, *La ideología alemana*, op. cit., p. 32.

[206] El entrecomillado para "natural" procede de los propios autores y tiene el sentido de distinguir el conjunto de la "historia natural", y, en particular, de la división del trabajo que se ha venido desarrollando en ella, frente a una forma específica de esta división, aquella que correspondería a la simplicidad de las comunidades que, además de atender a la diferenciación entre los géneros masculino y femenino, dividen el trabajo social en atención a la inmediatez de las características individuales (unos más ágiles, otros más fuertes, etc.) en su vínculo con las exigencias de las necesidades más elementales y la naturaleza exterior.

[207] Cf. ibid., pp. 55-56.

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

posibilidad de una conciencia autonomizada que "…*puede* ya… 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."[208]

La división del trabajo constituye –a nuestro juicio– la noción central de *La ideología alemana*, pues por medio de ella logra identificarse la determinación dialéctica que dinamiza la historia social en el planteamiento marxiano; condición histórica y conceptual anterior y, en este sentido, más fundamental que la consideración de las clases sociales. Atiende a la contradicción entre el interés común y el interés individual.

> "La división del trabajo lleva aparejada, además, la contradicción entre el interés del individuo concreto o de una determinada familia y el interés común de todos los individuos relacionados entre sí, interés común que no existe, ciertamente, tan solo en la idea, como algo general, sino que se presenta en la realidad, ante todo, como una relación de mutua dependencia de los individuos entre quienes aparece dividido el trabajo."[209]

Los diversos intereses individuales podrán luego perfilarse en términos de individuos articulados entre sí y diferenciados frente a otros según el lugar que ocupan y la actividad que desempeñan en relación con la producción de los propios medios de vida; esto es, podrán conformar *clases sociales*[210]. Pero esto es un resultado posterior y una necesidad histórica que se desprende de la contrariedad más fundamental según la cual la actividad y el interés de cada individuo no se armoniza inmediatamente con el interés común y, si lo hace, ello solo podrá darse "por medio de un rodeo", a través de subsecuentes conflictos y sujeciones sociales[211].

---

[208] Ibid., p. 32.
[209] Ibid., p. 34.
[210] Maguire apunta en esta dirección al significar –aunque de un modo diríamos impreciso– a la división del trabajo como forma "más básica" de "la actividad humana alienada" (Maguire, John, *Marx y su teoría política*, México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1984, p. 241), y mucho más precisamente por el lado de la ruptura de la comunidad primitiva y la irrupción del azar de lo que aquí llamamos con Marx "historia natural". La división del trabajo sería: "…la forma en que, una vez trascendidos los lazos 'fuertes pero estrechos' de la comuna primitiva, la sociedad adopta la forma de un complejo de actividades individuales no coordinadas, donde cada individuo sigue la lógica de su situación particular y nadie tiene un plan global de la totalidad." (ibid.)
[211] A nuestro modo de ver, este es el lugar conceptual desde el cual pensar la necesidad histórica del Estado en *La ideología* alemana. Sobre la base de esta contradicción entre los intereses individuales, entre tanto particulares, y los intereses comunes, la concepción marxiana del poder político explicará así el surgimiento del Estado a la manera de una *comunidad ilusoria* (cf. Marx, Karl y Friedrich Engels, *La ideología alemana*, op. cit., pp. 34-35), que representaría y viabilizaría, a lo largo de la "historia natural", la marcha de las contrariedades propias de la división del trabajo. Será motivo de análisis detenido en el siguiente capítulo.

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

La contrariedad que aquí aparece entre lo particular y lo común, pero especialmente sus modos de realización comprometidos con el creciente sometimiento de los individuos y sus potencias a lo largo de la historia, se explicaría por el "carácter natural" bajo el que esta división surge y opera en lo sucesivo; esto es, en lo esencial, al margen de la voluntad de los propios productores: una condicionalidad que simplemente les viene dada y define sus lineamientos vitales sin que quepa un reordenamiento que subvierta el horizonte de posibilidades establecido por ella y que, en consecuencia, adquiere la forma de una *realidad natural* análoga, por ejemplo, a los ciclos estacionales sobre los que se desenvuelve la división del trabajo en torno a la agricultura. En este sentido:

> "…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 que no puede salirse; el hombre es cazador, pescador, pastor o crítico crítico, y no tiene más remedio que seguirlo siendo, si no quiere verse privado de los medios de vida…"[212]

La sujeción a un cierto "círculo exclusivo de actividades" decide la circunstancia de aquel que se ocupa del trabajo manual o que desempeña los oficios menos favorecidos, desde el punto de vista de las características de su actividad o de las retribuciones que con ella obtiene, pero también decide la de aquellos favorecidos que pasan a ocupar posiciones relativamente privilegiadas producto de la misma división del trabajo, incluyendo el trabajo intelectual que corresponde asumir necesariamente a quienes lo desempeñan "si no quieren verse privados de sus medios de vida". Tenemos, pues, entre manos una determinada necesidad social que se impone de manera general aunque produciendo posicionamientos distintos de los individuos y, consiguientemente, proveyéndoles de márgenes de libertad también diversos. De acuerdo con los distintos posicionamientos de cada individuo en la red de esta división, se desprende un cierto margen de libertad individual que se condice con la radical impotencia de cada particular frente al poder social que les posiciona recíprocamente y que se presenta ante ellos como un *poder natural*.

A propósito de la libertad individual, la naturalidad bajo la que se ha venido desarrollando la división del trabajo ha significado la contraposición entre el interés individual y el interés común, a la vez que la reducción de las trayectorias vitales individuales a un círculo exclusivo de actividades, cuya determinación viene dada por fuera de la voluntad de sus protagonistas. Ello comporta, en consecuencia, que el poder social resultado de la cooperación entre los individuos por medio de la división del trabajo se constituya en:

[212] Ibid., p. 34.

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

> "…un poder ajeno, situado al margen de ellos, que no saben de dónde procede ni a dónde se dirige y que, por tanto, no pueden ya dominar, sino que recorre, por el contrario, una serie de fases y etapas de desarrollo peculiar e independiente de la voluntad y de los actos de los hombres y que incluso dirige esta voluntad y estos actos."[213]

De manera general, la expresión "natural" en *La ideología alemana* es empleada en alusión a relaciones y productos sociales con escasa o limitada elaboración humana, de modo que su realidad muestra una marcada continuidad con la legalidad de la Naturaleza y su fenomenalidad ajena a los desdoblamientos propios de la actividad humana. Así, en el marco de un vocabulario que luego abandonaría la economía política marxista, o quedaría ampliamente relegado a ciertas referencias históricas, los autores refieren al "capital natural", como aquel físicamente tangible en el sentido de adherido a determinada realidad espacial, por contraposición al "capital móvil" que aparece y se diversifica de la mano del desarrollo de las fuerzas productivas; también aparece la división del trabajo introducida de un modo "natural", a la que nos hemos referido antes en relación con las capacidades físicas de los individuos; por último, la noción de "historia natural", que venimos rastreando de la mano del proceso conjunto de una división del trabajo que procede sin que la conciencia y la voluntad humanas se constituyan en ella en una fuerza decisiva[214]. En la línea de esta última acepción procede el sentido específico de "lo natural" que aquí consideramos: realidades meramente dadas que se desarrollan espontáneamente sin que respondan a ningún designio humano consciente e incluso bajo la apariencia de una ausencia total de voluntad humana en el proceso. El derrotero de la historia social se presenta como una sucesión de relaciones y formas de organización de la producción naturales, léase "no humanas", en cuanto sus protagonistas seguirían un guion que no solo les precede sino que parecieran no poder afectar. Los poderes sociales se objetivan a la manera de fuerzas naturales independientes de todo diseño humano, y la voluntad, en la medida en que aparece, no podrá sino ser la aquiescencia ante la continuidad del proceso o el disenso impotente que se dará de bruces contra la objetividad de "lo dado". El punto clave es, pues, el *designio* del proceso. La conjunción de lo que la conciencia y la voluntad humanas puedan proponer como una orientación para la historia, en el marco de la naturalidad hasta ahora recorrida por nuestra especie, no puede ser sino su incapacidad para constituirse en una fuerza activa que organice *prácticamente* los poderes sociales según el interés de sus productores individuales.

---

[213] Ibid., p. 36.

[214] Anotemos que esta irrelevancia práctica de la conciencia y la voluntad humanas en la "historia natural" favorece el perfil materialista de la exposición marxiana en este punto, que atiende a su carácter de *producto*, mas no a su papel activo para ser una determinación articuladora y transformadora del proceso histórico; es decir, de modo de considerar a la conciencia y a la voluntad humanas como aspectos *sustantivos* de la vida social.

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

El despliegue histórico de esta pérdida ante los propios poderes sociales conlleva el surgimiento de las distintas formas de *propiedad*; es decir, de las relaciones de los individuos entre sí a propósito del objeto, el instrumento y el producto del trabajo[215]. Tales relaciones, a todo lo largo de sus configuraciones sociales, políticas y jurídicas, establecen "…la distribución y, concretamente, la distribución *desigual*, tanto cuantitativa como cualitativamente, del trabajo y sus productos"[216]. Mientras el progreso de la división del trabajo define el alcance de la actividad productiva de cada individuo ("el círculo exclusivo de actividades"), la propiedad hace lo propio con la suerte de sus resultados (la apropiación de la riqueza generada por la producción social): "Por lo demás, división del trabajo y propiedad privada son términos idénticos: uno de ellos dice, referido a la esclavitud, lo mismo que el otro, referido al producto de esta."[217].

El repaso de las distintas formas de la propiedad que nuestros autores llevan a cabo (tribal, antigua propiedad comunal y estatal, propiedad feudal y gremial-artesanal)[218] pone de manifiesto que estamos apenas ante el inicio de sus investigaciones en el terreno de la historia económica, a la vez que resulta de interés por su punto de llegada: la propiedad capitalista y su culminación en la gran industria y la competencia universal[219]. A propósito de la relación entre acción y circunstancias, en *La ideología alemana* se insiste sobre el *carácter fortuito del intercambio* y lo que ello significa respecto de la negación de las libertades de los individuos en tanto productores de sus propias condiciones de vida; la referencia a la potencia del dinero en la sociedad capitalista vuelve a ser protagónica en este punto: "Con el dinero, se establece como algo fortuito para los individuos toda forma de intercambio y el intercambio mismo."[220] La apertura hacia la irrestricción del intercambio mercantil en el contexto de la gran industria se impone sobre los individuos al modo de relaciones y formas de cooperación que condicionan el curso de sus decisiones y acciones, al tiempo que el carácter abstracto del dinero muestra toda circunstancia individual como una *casualidad* no decidida por nadie (el dinero puede trocarse por cualquier mercancía y, con ello, por cualquier circunstancia)[221]. La

[215] Cf. ibid., pp. 20-21.
[216] Ibid., p. 33.
[217] Ibid., p. 34. La noción de propiedad que aquí aparece cifrada en torno del objeto, el instrumento y el producto del trabajo es posteriormente afinada, en la economía política madura de Marx, en términos de *propiedad de los medios de producción*, donde el producto final del trabajo resulta mercancía, por medio de la cual realizar el plusvalor, o *capital mercantil* (cf. la Sección Primera del Libro Segundo de *El capital*, op. cit.).
[218] Cf. Marx, Karl y Friedrich Engels, *La ideología alemana*, op. cit., pp. 21-25.
[219] Cf. ibid., pp. 68-70.
[220] Ibid., p. 77.
[221] En términos de Lukács, en su célebre ensayo "La cosificación y la conciencia del proletariado", este carácter "natural" del dinero y la impresión de *casualidad* bajo la que se presenta su dominio, vendría a

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

ciega necesidad histórica termina presentándose como *azar* que define la circunstancia de los individuos.

Al mismo tiempo, la peculiar condicionalidad en la que la universalidad del dinero –de la que nos ocupamos en el capítulo anterior– sitúa a los productores privados bajo el capitalismo permite evaluar la *contingencia* de las condiciones de definición de las circunstancias individuales bajo las anteriores formas de la propiedad. Tal condicionalidad articula la férrea necesidad del sometimiento a los poderes sociales naturalizados con la posibilidad de que la propia circunstancia individual varíe dentro de los márgenes de la división capitalista del trabajo: "Ya en el dinero está implícito, por tanto, el que todo intercambio anterior solo era intercambio de los individuos en determinadas condiciones…"[222] La peculiaridad del dinero, pues, permitiría mostrar la articulación de contingencia y necesidad históricas, no solo en consideración al carácter fortuito de las existencias individuales en el capitalismo, sino para toda la "historia natural" precedente. Frente a la voluntad y la acción de los individuos, el dinero se impone como una necesidad natural, a la vez que relativiza el carácter inconmovible de las circunstancias individuales presentes y pasadas. La presencia del azar en una sociedad radicalmente articulada por el dinero, como lo es la sociedad capitalista, pondría en mayor evidencia la presencia de este mismo azar (*se nace esclavo*, *se nace amo*) en los períodos previos del curso de la "historia natural". El azar en cuestión perfilaría una cierta *contingencia en necesidad* desde la que queda definida la circunstancia de los individuos, su ausencia de todo control; la reducción de su libertad al "destino" de los antiguos y a los "golpes de suerte" de las operaciones mercantiles entre los modernos[223]. Más que nunca, por medio del dinero, la

---

ser una variedad culminante del auto sometimiento a las cosas por parte de la actividad productiva humana inmersa en "…un mundo de cosas y relaciones cósicas cristalizado (el mundo de las mercancías y de su movimiento en el mercado), cuyas leyes, aunque paulatinamente van siendo conocidas por los hombres, se les contraponen siempre como poderes invencibles, autónomos en su actuación."(Lukács, Georg, *Historia y conciencia de clase*, México D.F.: Grijalbo, 1969, p. 127).

[222] Marx, Karl y Friedrich Engels, *La ideología alemana*, loc. cit.

[223] La contraparte de la racionalidad propia de la división capitalista del trabajo, eficiente y maximizadora, es la radical irracionalidad que consiste en la ausencia de todo designio consciente sobre la propia actividad productiva y, consecuentemente, en el imperio del azar en la fenomenalidad de la vida mercantil. Esta "naturalidad" se muestra mediante la integración meramente formal y externa de los distintos ámbitos de acción articulados en la sociedad capitalista (*cf*. Lukács, Georg, *op. cit.*, p. 143), de donde "…está claro que toda la estructura de la producción capitalista se basa en esa interacción entre necesidad rígida según leyes en todos los fenómenos singulares y relativa irracionalidad del proceso conjunto." (ibid., p. 144); esto es, el dominio del azar. Que esto sea así es requerido por la condición de una sociedad de productores privados independientes quienes precisamente concurren al mercado bajo el supuesto de la no previsibilidad absoluta de sus términos de intercambio, en la expectativa según la cual su interés privado podrá sacar provecho de dicha indeterminación. Recordemos –de acuerdo con el capítulo anterior– que es en la esfera de la circulación adonde cada productor arriba para realizar el valor de sus mercancías. En todo caso, es inherente al progreso de la

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

necesidad natural se presenta como azar; externalidad que se identifica con lo que a cada individuo "le toca en suerte". Esta "suerte" sigue una necesidad propia (la división del trabajo en la "historia natural") a la vez que ajena al designio (voluntad consciente) de los productores.

Para terminar de formular los pilares de la concepción marxiana de la historia, se introduce, por último, la temática de las *clases sociales*: formas de articulación entre los individuos que responden a la división del trabajo y que encuentran en las relaciones de propiedad a la determinación que las delinea y organiza[224]. Como parte del decurso de la "historia natural", las clases sociales constituirían la forma culminante en la cual las existencias individuales resultan absorbidas y restringidas. El escenario resultante de la existencia de las clases sociales sería uno marcado por conflictos, no solo entre las clases sociales, sino al interior de las mismas bajo el afán de cada uno de sus miembros de disponer de recursos y posiciones que les resulten favorables bajo una figura de antagonismo permanente: "Los diferentes individuos solo forman una clase en cuanto se ven obligados a sostener una lucha común contra otra clase, pues por lo demás ellos mismos se enfrentan unos con otros, hostilmente, en el plano de la competencia."[225]. Asimismo, las sociedades de clases, propias de la "historia natural", presentan la necesidad histórica en la forma de poderes sociales altamente naturalizados y contrapuestos a las disposiciones de los individuos, estableciendo el sentido y el contenido de sus derroteros vitales:

> "Y, de otra parte, la clase se sustantiva, a su vez, frente a los individuos que la forman, de tal modo que éstos se encuentran ya con sus condiciones de vida predestinadas, por así decirlo; se encuentran con que la clase les asigna su posición en la vida y, con ello, la trayectoria de su desarrollo personal; se ven absorbidos por ella."[226]

Desde esta sujeción de los individuos se decide las posibilidades de su constitución personal y de su experiencia de la vida en común. Las clases sociales definen a los individuos como

---

división capitalista del trabajo el desarrollo de pautas de interés crecientemente autonomizadas (cf. Ibid., pp. 145-146).

[224] En línea clásicamente marxista: "Marx hizo al menos dos cosas importantes: proporcionó una vía de acceso a los procesos históricos, una guía de lo esencial, un medio de descubrir una 'lógica del proceso' en la historia, mediante sus principios generales acerca del carácter central de la actividad productiva en la organización social humana: la afirmación de que el 'secreto más intimo' de la estructura social es la forma especifica en que 'se extrae el plustrabajo [...] al productor directo' [cf. Marx, Karl, *El capital. Libro Tercero. El proceso global de la producción capitalista*, vol. 8, México D.F.: Siglo XXI, 2006, p. 1007; en adelante, *El capital III*] y la generalización de que hasta ahora la historia desde el primitivo comunismo ha sido la historia de la lucha de clases." (Wood, Ellen Meiksins, "El marxismo y el curso de la historia", *Cuadernos Políticos*, No. 48 (1986), p. 86).

[225] Marx, Karl y Friedrich Engels, *La ideología alemana*, op. cit., pp. 60-61.

[226] Ibid., p. 61. Puede observarse que, como ocurre en este caso, no siempre la enfática reivindicación de la necesidad "natural" representada por las clases sociales ofrece una formulación "materialista" y se formula, más bien, en términos de *necesidad histórico-social*, con la "materia" que quepa o no incorporar en ella.

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

"individuos medios" según determinada pertenencia de clase; por ello, las condiciones de cooperación y conflicto entre las clases terminarán decidiendo la realidad e irrealidad de su experiencia de lo común:

> "De toda la exposición anterior se desprende que la relación de comunidad en que entran los individuos de una clase, relación condicionada por sus intereses comunes frente a un tercero, era siempre una comunidad a la que pertenecían estos individuos solamente como individuos medios, solamente en cuanto vivían dentro de las condiciones de existencia de su clase; es decir, una relación que no los unía en cuanto tales individuos, sino en cuanto miembros de una clase."[227]

Resulta de ello la negación de la vida de los individuos y su particularidad[228]. Las pautas que proceden de la pertenencia a una clase social y de la actividad asociada a cierta rama de la división del trabajo confrontan la diversidad de disposiciones presentes en la personalidad de los individuos[229]. Para tales disposiciones no queda sino permanecer como *potencias interiores*, pues su realidad práctica es la irrealidad y la impotencia que resulta de los poderes sociales naturalizados en la forma de las clases sociales. Así reducidos, los individuos particulares terminan viendo limitada su capacidad de hacer valer su distinción en tanto y en cuanto no les queda sino personificar ciertos modos de ser y hacer propios de las estructuraciones de su clase de pertenencia. Desde una lectura como la que reseñamos, plenamente inscrita en el horizonte de la gran industria decimonónica, la riqueza de las diferencias personales y sociales quedaría resuelta y restringida por las contraposiciones clasistas; la vida de los particulares terminaría sujeta a la condición de clase.

La disociación de la vida personal y la vida productiva decidida por la división del trabajo termina de manifestarse en la sociedad capitalista, donde se mostraría plenamente el carácter fortuito de las circunstancias individuales en la "historia natural". Nos referimos a esto hace un momento en relación con el papel del dinero en el contexto de la gran industria y la competencia universal. En cuanto a las clases sociales, la clave está en considerar la distinción entre lo que en términos sociológicos se denominaría el *carácter adscrito* de los estamentos pre capitalistas y el *carácter adquirido* de las clases que procede de la mano de la irrupción

[227] Ibid., p. 87.
[228] Cf. ibid., pp. 88-89.
[229] "Si se estudia el camino recorrido por el desarrollo del proceso de trabajo desde el artesanado, pasando por la cooperación y la manufactura, hasta la industria maquinista, se observa una creciente racionalización, una progresiva eliminación de las propiedades cualitativas, humanas, individuales del trabajador." (Lukács, Georg, *op. cit.*, p. 129) Hasta que, ya situados en el siglo XX, "Con la descomposición moderna, "psicológica" del proceso de trabajo (sistema Taylor), esta mecanización racional penetra hasta el "alma" del trabajador: hasta sus cualidades psicológicas se separan de su personalidad total, se objetivan frente a él, con objeto de insertarlas en sistemas racionales especializados y reducirlas al concepto calculístico." (loc. cit.) Tendencia racionalizadora de la sociedad capitalista que, como anotáramos hace un momento, deviene irracionalidad y ceguera cuando atendemos al diseño conjunto que la caracteriza como una sociedad "natural" entregada al azar.

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

histórica de la burguesía[230]. En el marco de la competencia universal y los resultados individualmente inciertos que de ella pueden desprenderse para la suerte de los individuos, las circunstancias particulares de cada quien se muestran en su contingencia, circunstancias casuales que pueden ser tanto como dejar de ser. La necesidad histórica que enmarca las posibilidades de lo socialmente contingente hace posible que los individuos reconozcan la dimensión fortuita de su circunstancia y la variabilidad que le es intrínseca[231], aunque no sin abrir la puerta a variedades ingenuas asociadas con esta representación: "En la imaginación, los individuos, bajo el poder de la burguesía, son, por tanto, más libres que antes, porque sus condiciones de vida son, para ellos, algo puramente fortuito; pero, en realidad, son, naturalmente, menos libres, ya que se hallan más supeditados a un poder material."[232] Es decir, la forma a través de la cual se hace efectiva la sujeción de los individuos a los poderes sociales desplegados con la división capitalista del trabajo es, por su carácter abrumador, inédita en la "historia natural". No obstante, la condicionalidad que viene dada por el mercado mundial, el dinero y el carácter fortuito (adquirido) de la pertenencia a las clases sociales modernas permite a los individuos ahora en capacidad de reconocer el azar y la variabilidad de sus condiciones de vida, precisamente gracias a la división capitalista del trabajo, representarse su existencia como una existencia libre, a pesar de que la historia social jamás haya conocido una fuerza productiva ni una división del trabajo con semejantes poderes escindidos, ajenos y, finalmente, hostiles a los designios de los individuos.

La compleja condicionalidad de la división capitalista del trabajo puede representarse y vivirse bajo *la ilusión de la libertad*, debido a que en ella se muestra la condicionalidad social originaria de los individuos como contingente y superable en el contexto de una sociedad que pareciera hacer posible toda forma de intercambio; una sociedad que, al mismo tiempo, definiría los diversos cursos posibles de lo fortuito (lo intercambiable) para la vida individual bajo la férrea pauta de un poder nunca tan escindido de la voluntad consciente de los

[230] La exposición de *La ideología alemana* distingue, en este punto, entre las clases sociales en general y las clases sociales "propiamente dichas" que solo aparecerían con el capitalismo: "En el estamento (y más todavía en la tribu) esto aparece aún velado; y así, por ejemplo, un noble sigue siendo un noble y un villano un villano, independientemente de sus otras relaciones, por ser aquélla una cualidad inseparable de su personalidad. La diferencia del individuo personal con respecto al individuo de clase, el carácter fortuito de las condiciones de vida para el in[dividuo], solo se manifiestan con la aparición de la clase, que es, a su vez, un producto de la burguesía." (ibid., p. 89)

[231] En términos del *Manifiesto Comunista*, la representación de esta contingencia resulta en ganancia para las disposiciones emancipatorias: "Todo lo estamental y estancado se esfuma; todo lo sagrado es profanado, y los hombres, al fin, se ven forzados a considerar serenamente sus condiciones de existencia y sus relaciones recíprocas." (Marx, Karl y Friedrich Engels, *Manifiesto del Partido Comunista*, en: Marx, Karl y Friedrich Engels, *El Manifiesto Comunista de Marx y Engels*, Introducción y notas de Gareth Stedman Jones, Madrid: Turner, 2005, p. 159)

[232] Marx, Karl y Friedrich Engels, *La ideología alemana*, loc. cit.

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

individuos y, en este sentido, nunca tan radicalmente negador de su libertad. De acuerdo con *La ideología alemana*, la historia social, pues, se ha venido desarrollando a la manera de una "historia natural". Y ello no ocurre en razón de una incapacidad meramente subjetiva, como sostuviera la escuela neohegeliana, sino dado el devenir de la necesidad histórica, la imbricación de acción y circunstancias que hemos venido refiriendo. La eventualidad de que el derrotero por venir sea radicalmente distinto al de la historia pasada remitiría a la medida en que la naturalidad socialmente desplegada mediante el desarrollo de las fuerzas productivas hiciera posible que la voluntad consciente de los individuos, organizados en clases sociales, obtenga un papel protagónico que antes no desempeñaba. No se trataría de la apertura a la indeterminación histórica de la conciencia –en la línea neohegeliana, según la crítica de Marx y Engels– sino de que la práctica humana abandone su inconsciencia para que los productos de su actividad "no se le escapen continuamente de las manos" o, en los términos que venimos aprovechando, para que la "historia natural" ceda paso a la "historia humana".

2.1.2. Contradicciones y crisis: la finitud histórica del capital

De acuerdo con la economía política de Marx, es solo con el arribo y el desarrollo del modo de producción capitalista que la individualidad se asoma a una circunstancia en la cual su voluntad y su conciencia puedan ser determinaciones protagónicas a la hora de definir el decurso de la actividad productiva y la apropiación de sus resultados. La posibilidad de la "historia humana" está cifrada, pues, en torno de la culminación de la "historia natural". Las estructuras sociales del capital constituyen esta culminación, allí donde el máximo despliegue de las fuerzas de producción convive con la más resuelta negación de sus hacedores, donde la superación de los modos de vida sustantivos y la apertura a la libertad individual que ello pudiera representar colisiona violentamente con la realidad de una vida radicalmente sometida a fuerzas sociales de un poder material inédito en la historia de nuestra especie: fuerzas escindidas y autonomizadas, que ahora toman la forma de *capital* y portan las más vastas contradicciones en su interior. Apoyados en las consideraciones de la filosofía de la historia marxiana que acabamos de revisar, corresponde ahora ocuparnos de algunas de estas contradicciones fundamentales para la suerte de la libertad humana en la sociedad capitalista. De acuerdo con el planteamiento marxiano, a partir de ellas se establecen las condiciones estructurales, el fenómeno de las *crisis* capitalistas, desde las cuales se fijan determinados límites a la continuidad de una historia que siga procediendo "de espaldas" al interés de los productores y desde donde se abrirían las puertas de la emancipación humana. Por su

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

disposición para ocuparse de la economía política del capitalismo en términos que inmediatamente comportan una visión de totalidad de alcance civilizatorio, propondremos esta nueva incursión en los estudios económicos de Marx basados mayormente en los *Grundrisse.* Nos interesa un tratamiento de las determinaciones económicas de la sociedad capitalista que favorezca la lectura de lo que ellas representan para la suerte de la libertad de los individuos desde una perspectiva que contemple el conjunto de la *vida en común* tal cual queda establecida bajo este modo de producción. Dicho manuscrito resulta un lugar privilegiado para este tipo de abordaje[233].

La emancipación de los lazos sustantivos que queda expresada en el predominio del dinero en las sociedades capitalistas, así como las ilusiones que a propósito de la libertad individual se desprenden de esta circunstancia, son motivo de extenso tratamiento en los *Grundrisse*. Ya en *La ideología alemana* el dinero expresaba la *contingencia* propia de las variables posiciones sociales asignadas a la circunstancia de cada particular bajo el capitalismo industrial. En los *Grundrisse*, el detenido estudio de sus determinaciones permiten situarlo como expresión cabal de la *circunstancia precaria* de una vida cuya libertad está social y materialmente negada. El dinero es la clave fenomenológica de esta circunstancia:

> "Yo sólo puedo poner realmente su ser para mí en la medida en que lo cedo a otro en cuanto mero ser. Si lo quiero conservar, se me evapora entre las manos en un mero fantasma de la riqueza real. Más aún: el aumento del mismo mediante la acumulación, ya que su propia cantidad es la medida de su valor, se manifiesta como una falsedad. Si las otras riquezas no son acumuladas, el dinero mismo pierde su valor en la medida en que es acumulado. Lo que se presenta como su aumento es, en realidad, su disminución… En cuanto lo seguro en absoluto, en cuanto riqueza completamente independiente de mi individualidad, el dinero es al mismo tiempo lo inseguro en absoluto, algo completamente externo a mí, de lo que puedo ser separado por cualquier accidente."[234]

Esta dependencia del dinero respecto de las demás mercancías da cuenta de la multívoca dependencia en la que se encuentran sus poseedores y productores en el capitalismo, todos ellos sometidos a fuerzas contradictorias con las que no pueden lidiar salvo en el modo del auto sometimiento. La contradicción presente en el dinero es la afirmación de una autonomía que no puede sostenerse debido a la determinación social que, por medio del trabajo y la competencia, define su existencia cósica en términos relacionales. De acuerdo con el análisis marxiano, los cimientos de las crisis modernas y su superación encuentran aquí su punto de

[233] Por lo demás, de este modo encontramos el camino hacia una formulación más sintética –cierto que inicial– en relación con la compleja trama de eslabonamientos conceptuales desde la que se ha formulado en *El capital* la teoría de las crisis bajo el modo de producción capitalista. Considerada en su más amplia extensión, su complejidad es simplemente inabordable en esta tesis.

[234] Marx, Karl, *Grundrisse*, Primera Mitad, op. cit., p. 169. A manera de síntesis en relación con las determinaciones del dinero, cf. ibid., p. 171; y a continuación el tránsito en estos mismos *Grundrisse* a "El Capítulo del Capital", en ibid., p. 173.

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

partida. Así: "El dinero en su determinación última y completa se presenta ahora desde todos los puntos de vista como una contradicción, que se disuelve en sí misma, que empuja hacia su propia disolución."[235] En las formas desplegadas del capital, el bifacetismo mercantil (la contraposición entre el valor de uso y el valor) que atraviesa las formas dinerarias encontrará el lugar para su más intensa expansión y contracción de acuerdo con los dinamismos cíclicos producidos por la secuencia D - M - D'. Por lo pronto, lo que ya en el dinero mostrábamos como negación de la libertad individual[236] resulta en una negación más resuelta bajo las formas del capital. De acuerdo con ello, a propósito de la libre competencia –reivindicación siempre presentada por los economistas burgueses como expresión cabal de la libertad individual frente a los poderes sustantivos de las sociedades pre modernas– sostiene Marx:

> "No son los individuos los que son puestos como libres en la libre competencia, sino el capital. En tanto la producción que se basa sobre el capital se presenta como la forma necesaria y, en consecuencia, la más adecuada para el desarrollo de la fuerza productiva social, el movimiento de los individuos dentro de las condiciones puras del capital se presenta como su libertad…"[237]

Al igual que en la sujeción al dinero, donde la circunstancia de los productores privados independientes se presenta como *libertad* e *igualdad* en el marco de una dependencia opresiva invisibilizada, a propósito del capital la sujeción de los individuos permanece nuevamente oculta: la inmediata identidad entre la suerte de los individuos y la suerte del capital se hace valer como ilusoria negación de toda sujeción. En línea de continuidad con las tempranas afirmaciones de *La ideología alemana*, en los *Grundrisse* la libertad que el intercambio capitalista hace posible para los individuos remite a cierto desarrollo que puede ser estimado como libre "…sobre una base limitada –sobre la base del dominio del capital–"[238]; cuando, en realidad:

> "Esta clase de libertad individual es, por tanto, al mismo tiempo la supresión más completa de toda libertad individual y la sumisión total de la individualidad a condiciones sociales, que adoptan la forma de poderes materiales, de cosas demasiado poderosas, de cosas independientes de los mismos individuos que se relacionan entre sí."[239]

Una vez que esta ilusión de libertad colapsa, "…las condiciones de la competencia, es decir, de la producción basada sobre el capital, son ya pensadas y sentidas como *obstáculos*, y… por lo

[235] Ibid., p. 168.
[236] Cf. supra 1.1.1.0, especialmente, pp. 43 ss.
[237] Marx, Karl, *Grundrisse*, Segunda Mitad, op. cit., p. 35. Para la consideración de la competencia como ruptura de límites precedentes e instalación en los límites propios del modo de producción capitalista, cf. ibid., pp. 34-35. Sobre la circunstancia general que de ello resulta para la suerte de los trabajadores, cf. Marx, Karl, "Discurso sobre el problema del librecambio", en: Marx, Karl y Friedrich Engels, *Obras fundamentales de Marx y Engels*, vol. 11, *Escritos económicos menores*, México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1987, pp. 548-549 passim.
[238] Marx, Karl, *Grundrisse*, Segunda Mitad, op. cit., p. 36.
[239] Loc. cit.

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

tanto, lo *son* ya y lo devienen cada vez más."[240] En el proceso, la lógica del capital produce paradojas de afirmación y negación de sí misma, incluyendo la supresión de la libre competencia y arribando al anuncio de su propia disolución:

> "Tan pronto como [el capital] empieza a sentirse como obstáculo del desarrollo y empieza a ser consciente de ello, recurre a formas que parecen completar el dominio del capital, suprimiendo la libre competencia, y que al mismo tiempo son los anunciadores de su disolución y de la disolución del modo de producción que se basa sobre él."[241]

Veamos algunas determinaciones específicas de este proceso. Para empezar, la manera en que la lógica del capital dispone de las dinámicas poblacionales según las pautas de su dinamismo productivo y de su reproducción. Los elementos de análisis aquí requeridos se hallan en los conceptos de *plusvalor absoluto* y *plusvalor relativo*[242]. La realización del proceso D - M - D' supone que en el ámbito de la producción los esfuerzos humanos se han dispuesto de forma tal que se haga valer el diferencial entre el *trabajo necesario* requerido para pagar los salarios de los trabajadores y el *trabajo total* realizado a lo largo de la jornada laboral; de esta diferencia, resulta el *trabajo excedente* por medio del cual se obtienen productos impagos que resultan del uso de la fuerza de trabajo insumada en el proceso. Este diferencial puede establecerse prolongando la jornada de trabajo, resultando de ello el plusvalor absoluto; o bien puede generarse reduciendo la cantidad de trabajo necesario en el proceso productivo, de lo cual se obtiene, a su turno, el plusvalor relativo. Se trata de dos tendencias de la organización capitalista de la producción que no resultan excluyentes, pueden convivir y de facto han convivido de múltiples formas en la historia del capitalismo, aunque la tendencia dominante es la del predominio del plusvalor relativo sobre el absoluto. Aquí entran en juego diversos factores que restringen o favorecen una u otra forma del plusvalor; entre los principales, pueden destacarse los límites físicos y morales (éticos, culturales, etc.) dentro de los cuales la fuerza de trabajo tolera su explotación, las luchas sociales y su impacto jurídico-político sobre la configuración de la jornada de trabajo, así como el desarrollo de la ciencia y la técnica al servicio de la productividad capitalista. De la compleja articulación entre estos factores resulta la tendencia a aumentar el plusvalor relativo, pues mientras la expansión de la jornada de trabajo –e incluso el incremento de la intensidad del trabajo– conoce límites

[240] Ibid., p. 37. Marx asocia esta defensa de la libre competencia con reivindicaciones ingenuas de la clase media (cf. ibid., p. 36) y su representación del *interés general*: "Cuando se dice que, en el ámbito de la libre competencia, los individuos al seguir puramente su interés privado, realizan el interés común, o mejor dicho, *general*, no se quiere decir, sino que ellos se oprimen recíprocamente bajo las condiciones de la producción capitalista y que, por lo tanto, su choque recíproco no es sino la recreación de las condiciones, en las que tiene lugar esta acción mutua." (ibid., pp. 36-37)

[241] Ibid., p. 36

[242] Su formulación más acabada se encuentra en las secciones tercera y cuarta, respectivamente, de Marx, Karl, *El capital I*, op. cit., vols. 1-2.

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

infranqueables en las posibilidades físicas y morales del trabajador, el desarrollo de las fuerzas productivas hace posible la superación de estos obstáculos para la obtención de plusvalor y dispone a la producción capitalista hacia el crecimiento del plusvalor relativo.

Si el capital se define por su sed de plusvalor y este responde al diferencial entre trabajo necesario y trabajo total, de donde resulta el trabajo excedente, resulta que el dinamismo D - M - D' favorecerá la tendencia a aumentar la población trabajadora para reproducirlo constantemente, utilizando cada vez más fuerza de trabajo. Al mismo tiempo, la superación de los límites absolutos que se plantean a este propósito impone una tendencia contradictoria asociada al plusvalor relativo: la reducción del trabajo necesario ergo de la población trabajadora. Mediante la aplicación de la técnica científica moderna a la industria capitalista –en realidad, se trata de una recíproca determinación entre ambas potencias sociales– la fuerza de trabajo puede "pagar" los costos de su adquisición en menor tiempo, tanto por el aumento de su productividad como por –lo viene a ser su contraparte– la disminución de los precios de las mercancías que ella requiere para ser repuesta[243].

> "En consecuencia, es una tendencia del capital tanto aumentar la población trabajadora, como colocar constantemente a una parte de la misma como población excedente –población que es ante todo inútil, hasta que el capital puede valorizarla… Es una tendencia del capital, tanto el convertir en superfluo (en términos relativos) el trabajo humano, como la de impulsar el trabajo humano sin límites."[244]

Estas tendencias contradictorias en torno del aumento y reducción de la población trabajadora como parte del despliegue D - M - D' convergen, a su vez y conjuntamente, con la tendencia más general a un aumento de la población global, trabajadora y no trabajadora, bajo el capitalismo:

---

[243] "…la *producción de los trabajadores* deviene más barata; en el mismo tiempo pueden ser producidos más trabajadores, en la misma medida en que el *tiempo de trabajo necesario* disminuye y se hace relativamente menor el tiempo requerido para la *producción de la capacidad de trabajo viva*." (Marx, Karl, *Grundrisse*, Primera Mitad, op. cit., pp. 349-350)

[244] Ibid., pp. 348-349. De cara a una teoría marxiana de la población: "De ahí la tendencia del capital tanto a aumentar la *población trabajadora* como a reducir constantemente la parte *necesaria* de la misma… Y el mismo aumento de la población es el principal instrumento para la disminución de la misma… Aquí están ya implícitas todas las contradicciones, que son enunciadas en la moderna teoría de la población, pero que no son comprendidas. El capital como posición del plustrabajo es igualmente y en el mismo momento posición y no posición del trabajo necesario; el capital sólo es en la medida en que el trabajo necesario es y al mismo tiempo no es." (ibid., p. 350) Y las dinámicas poblacionales que son así puestas en marcha por el capital revierten sobre él acicateando su despliegue creciente de apropiación impaga de recursos: "(Esto sin tomar en consideración todavía, [sic] que el aumento de la población aumenta la fuerza productiva del trabajo, en la medida en que hace posible una mayor división y combinación del trabajo, etc. El aumento de la población es una *fuerza natural* del trabajo, que no es pagada. *Fuerza natural* desde este punto de vista llamamos nosotros a la *fuerza social*. Todas las fuerzas naturales del trabajo social son productos históricos.)" (loc. cit.)

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

> "Si consideramos la producción basada en el capital, vemos que como condición de la misma se presenta la existencia de una cantidad máxima absoluta de trabajo necesario con una cantidad máxima relativa de plustrabajo. La condición básica es, por lo tanto, el mayor aumento posible de la población, de la capacidad de trabajo viva. Si consideramos además las condiciones del desarrollo tanto de la fuerza productiva como del cambio, así como también la división del trabajo, la cooperación, la ciencia en cuanto investigación universal que procede de múltiples cabezas, la mayor existencia posible de centros de cambio, todo esto se identifica con el aumento de la población."[245]

Aunque sea por requerimientos distintos, finalmente ambas formas del plusvalor requieren del aumento poblacional[246]. Ahora bien, dada la tendencia histórica del capitalismo a aumentar el plusvalor en la forma de plusvalor relativo, el aumento poblacional irá de la mano de la generación de una creciente *población excedentaria*, al menos desde el punto de vista del proceso productivo capitalista: una población sistemáticamente entregada a la pauperización por vía de su exclusión de la forma del salario. Se genera así una capacidad de trabajo superflua que no es inmediatamente utilizada por el capital y que constituye una *superpoblación*[247]. Para Marx, lo distintivo del modo de producción capitalista en este punto es que la pauperización no es un resultado contingente o el producto de alguna determinación externa a su estructura de relaciones sino la consecuencia regular y sistémica que brota de su lógica de acumulación, madurada en la figura del plusvalor relativo: "Sólo en el modo de

[245] Ibid., p. 564. Este aumento poblacional procedería a pesar de la relativa disminución de la inversión capitalista en la adquisición de fuerza de trabajo respecto de la inversión total (lo que en *El capital I*, vol. 2, op. cit., p. 257 refiere al movimiento de la "composición orgánica del capital"): "Está claro, por lo demás, que a pesar de que la parte de capital que es cambiada por trabajo vivo, considerada en relación con el capital total, disminuya, la suma total del trabajo vivo utilizado puede aumentar o continuar siendo la misma, si el capital aumenta en la misma o en mayor proporción. La población puede, por lo tanto, aumentar constantemente en proporción a la disminución del trabajo necesario." (Marx, Karl, *Grundrisse*, Segunda Mitad, op. cit., p. 152) A continuación Marx advierte sobre la complejidad aquí en juego: "Esta relación, sin embargo, ha de ser investigada más de cerca al estudiar la teoría de la acumulación y de la población. Lo importante es no dejarse confundir por las consecuencias que resultan de las leyes y las continuas perplejidades que ellas suscitan." (loc. cit.)

[246] "Pero lo que es requerido para todas las formas de plusvalía es *aumento de la población*; de la población trabajadora para la primera [plusvalía absoluta]; de la población en general para la segunda [plusvalía relativa], ya que ésta exige un desarrollo de la ciencia, etc. La población aparece aquí como la fuente fundamental de la riqueza." (ibid., p. 159)

[247] "La expresión superpoblación se refiere exclusivamente a la capacidad de trabajo, es decir, a la *población necesaria*; es excedente de *capacidad de trabajo…* Puesto que el desarrollo de la productividad necesariamente producido por el capital consiste en aumentar la proporción de plustrabajo respecto al trabajo necesario, o, lo que es igual, en disminuir la porción de trabajo necesario requerida para producir una cantidad determinada de plustrabajo, entonces, dada una determinada cantidad de capacidad de trabajo, tiene que disminuir necesaria y constantemente la proporción de trabajo *necesario* utilizado por el capital, es decir, que una parte de esta capacidad de trabajo deviene superflua, puesto que una porción de la misma es suficiente para realizar la cantidad de plustrabajo para el que antes era necesaria la cantidad entera…. La disminución del trabajo necesario relativo se presenta como aumento de la capacidad de trabajo superflua relativa –es decir, como creación de superpoblación." (Marx, Karl, *Grundrisse*, Primera Mitad, op. cit., pp. 565-566)

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

producción basado sobre el capital aparece el pauperismo como resultado del mismo trabajo, del desarrollo de la fuerza productiva del trabajo."[248]

En cambio, para el caso de las sociedades pre capitalistas:

> "Puesto que en todas las formas de producción anteriores el desarrollo de las fuerzas productivas no constituye la base de la apropiación, sino que una determinada relación con las condiciones de producción (formas de propiedad) se presenta como límite *presupuesto* de las fuerzas productivas, que debe ser exclusivamente reproducido, así el desarrollo de la población, en el que se resume el desarrollo de todas las fuerzas productivas, tiene que encontrar cada vez más un *límite externo*, que tiene que presentarse además como tal límite."[249]

Esto tiene repercusiones sobre la clásica lectura marxiana según la cual el desarrollo de las fuerzas productivas entraría en contradicción con el modo de producción generando situaciones de revolución social. Es en el modo de producción capitalista donde encontramos que el desarrollo de las fuerzas productivas es la base de la apropiación, esto es, la base del mismo modo de producción, a partir de lo cual se gestan fenómenos como el de la superpoblación, que de darse en sociedades pre capitalistas no responderían a un dinamismo social inmanente como ocurre bajo el capitalismo (desarrollo del plusvalor relativo), sino a un *límite externo*. Resulta plausible sugerir que tal lectura marxiana es una generalización por la cual se concibe el curso de la historia social a partir de lo que ocurre bajo el capitalismo[250].

Se trata de un modo de producción que supone la condición del productor como *trabajador libre*. Desde tal condición entra en relaciones de cambio con el propietario de capital, pero ocurre que su libertad le significa la carencia de cualquier pertenencia así como de recursos en los que sostenerse para hacer frente a la unilateralidad desde la que el capitalista traba comercio con él afanado por la vocación de acumulación de valores. La precariedad de esta circunstancia termina entregando al trabajador al pauperismo que se desprende de la necesidad estructural que hemos referido: "En el concepto de *trabajador libre* está ya implícito que él es *pobre*: virtualmente pobre… Si el capitalista no puede utilizar su plustrabajo, él no puede realizar su trabajo necesario; no puede producir sus medios de subsistencia."[251] En tanto mera capacidad de trabajo se queda así privado de las mercancías que le hacen posible

[248] Ibid., p. 560.
[249] Ibid., p. 561.
[250] De esta particularidad del modo de producción capitalista, ávidamente dispuesto al "cambio tecnológico" a diferencia de otros modos de producción, se ocupa Wood para confrontar el presupuesto de que la teoría marxiana de la historia comportaba una visión determinista y unilineal basada en el desarrollo de las fuerzas productivas (cf. Wood, Ellen Meiksins, "El marxismo y el curso de la historia", op. cit.).
[251] Marx, Karl, *Grundrisse*, Primera Mitad, op. cit., p. 560.

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

satisfacer sus necesidades, pierde las condiciones objetivas de reproducción de su particularidad y pasa a depender de la misericordia[252].

El dinamismo de la acumulación capitalista está plagado de contradicciones, de ahí que frente a la pauperización de los trabajadores se presentan contra tendencias asociadas a los ciclos de expansión y contracción capitalistas: "Por otra parte, el capital, puesto que se reproduce constantemente como pluscapital, tiene la tendencia tanto a producir como a eliminar dicho pauperismo. El capital actúa en dos direcciones opuestas, de las cuales una tiene una vez la primacía y la otra vez la tiene otra."[253] En cualquier caso, lo que queda sentado es la circunstancia precaria del trabajador en tanto *virtualmente pobre*. Por su propia dinámica inmanente, el capital tiende a aumentar la explotación del trabajo con lo cual excluye a la fuerza de trabajo de la propia actividad productiva, creando lo que Marx llamará en *El capital* "ejército industrial de reserva"[254]. El capital expulsa y atrae fuerza de trabajo según sus movimientos cíclicos de acumulación y esto es fundamental para la cuestión de la pauperización de los trabajadores, pues delimita y fija estructuralmente lo que él puede ofrecer a la causa de la satisfacción de sus necesidades.

A pesar de esta condición estructural por la cual los trabajadores resultan virtualmente pobres, esto es, propensos a la pauperización según las pautas cíclicas del capital, Marx reconoce abiertamente la *faceta progresista* que procede de las necesidades de ampliación del dinamismo D - M - D':

> "…el descubrimiento, creación y satisfacción de nuevas necesidades que proceden de la sociedad misma; el cultivo de todas las cualidades del hombre social y la producción del mismo como individuo rico en necesidades en la mayor medida posible, porque es rico en cualidades y relaciones, es decir, la producción del hombre como un producto social total y universal en la mayor medida posible –(pues para disfrutar de muchos placeres, tiene que ser capaz de

[252] También la menesterosidad puede ser ocasión para nuevos negocios o, al menos, para reducir al máximo los costos que la superpoblación le plantea al capital, repartiéndolos entre las diversas clases sociales: "Si ésta [la superpoblación] es mantenida, esto no ocurre a partir del fondo de trabajo, sino de la renta de todas las clases. Esto no ocurre mediante el trabajo de la capacidad de trabajo misma –es decir, no mediante la reproducción normal en cuanto trabajador, sino que el individuo es conservado como ente vivo por la misericordia ajena; se convierte, por lo tanto, en un pordiosero y en un pobre; por el hecho de que no se mantiene mediante su trabajo necesario, es decir, no se mantiene mediante el cambio con una parte del capital, cae fuera de las condiciones de la relación aparente de cambio e independencia; en segundo lugar: la sociedad asume a partes alícuotas para el señor capitalista la tarea de conservarle su instrumento virtual –su uso y consumo– en reserva para un uso posterior. El capitalista aparta de sí en parte los costes de reproducción de la clase trabajadora y pauperiza así en su propio provecho a una parte de la población restante." (ibid., p. 566) Aunque por fuera del tópico de la superpoblación, la referencia es particularmente reveladora a propósito de nuestras crisis financieras contemporáneas y los "rescates financieros" a manos del Estado en el uso de los recursos públicos procedentes de "la sociedad".

[253] Loc. cit.

[254] Cf. Marx, Karl, *El capital I*, vol. 2, op. cit., pp. 274-286.

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

> disfrutarlos, es decir, tiene que ser un hombre cultivado en un grado elevado)– es también una condición de la producción basada sobre el capital."[255]

En efecto, la ampliación de la producción capitalista significa el enriquecimiento de las necesidades y el cultivo de las capacidades humanas; lo primero pues se requiere de un mercado de consumo para la realización del plusvalor; lo segundo porque el despliegue de las fuerzas productivas se abre paso en la diversificación de la división de trabajo por vía de sus nuevos y renovados rubros de producción. La frontal crítica marxiana del modo de producción capitalista es ajena a disposiciones retrógradas en virtud de las cuales se pretenda desandar lo que se ha ganado con el capitalismo. Como señalara Marx contra el *comunismo grosero*, para una conciencia orientada según el interés de la emancipación humana, de lo que se trata es de superar la propiedad privada capitalista, no de colocarse detrás de ella[256]. El desarrollo capitalista supone, pues, un alcance inédito para la diversificación del trabajo que solo puede reproducirse allí donde se halle su contraparte, una diversificación semejante en el ámbito del consumo:

> "Y no es sólo la división del trabajo, la creación de nuevas ramas de la producción, es decir, de tiempo suplementario cualitativamente nuevo, sino también la separación de sí misma de la producción determinada, como forma de crear un trabajo que tiene un nuevo valor de uso; desarrollo de un sistema de clases de trabajo y clases de producción que se amplía y extiende constantemente, y al que corresponde un sistema de necesidades continuamente ampliado y más rico."[257]

Este reconocimiento de la faceta progresista del capital encuentra en el *Manifiesto Comunista* –diez años antes de estos *Grundrisse*– uno de sus lugares más enfáticos en la obra marxiana. La primera afirmación significativa del mismo es la sentencia clásica: "La historia de las sociedades hasta nuestros días es la historia de la lucha de clases"[258]. El carácter progresivo de esta historia queda inmediatamente expresado a continuación a través de una escueta exposición sobre su decurso y el arribo a la sociedad moderna que no sería sino una experiencia de progreso: "La burguesía ha desempeñado en la historia un papel altamente revolucionario."[259], lo que constituye un punto de particular interés en la diferenciación de este *Manifiesto Comunista* frente al discurso de los socialismos y comunismos utópicos post Revolución Francesa y frente a las formulaciones anarquistas incipientes que le eran contemporáneas, todos ellos comprometidos con idealizaciones de la comunidad primitiva y, en ese sentido, *reaccionarios* frente al progreso capitalista. Sobre este punto y de acuerdo con

[255] Marx, Karl, *Grundrisse*, Primera Mitad, op. cit., p. 359.
[256] Marx, Karl, *Manuscritos de París*, op. cit., p. 376.
[257] Marx, Karl, *Grundrisse*, Primera Mitad, op. cit., p. 359; cf. también p. 358.
[258] Marx, Karl y Friedrich Engels, *Manifiesto del Partido Comunista*, op. cit., p. 155.
[259] Ibid., p. 158.

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

el seguimiento del manuscrito de este *Manifiesto*, el énfasis particular es de Marx[260], quien celebra la inédita capacidad del orden burgués para revolucionar las condiciones sociales de existencia. A diferencia del conservadurismo propio de las anteriores clases dominantes: "La burguesía no puede existir sino a condición de revolucionar incesantemente los instrumentos de producción y, por consiguiente, las relaciones de producción, y con ello todas las relaciones sociales"[261]. O también: "La burguesía… ha creado fuerzas productivas más abundantes y más grandiosas que todas las generaciones pasadas juntas."[262] Al mismo tiempo, esto significa una suerte de licuefacción de cualquier pertenencia sustancial y su respectivo drama histórico. En términos de Marx y Engels:

> "Dondequiera que ha conquistado el poder, la burguesía ha destruido las relaciones feudales, patriarcales, idílicas. Las abigarradas ligaduras feudales que ataban al hombre a sus 'superiores naturales' las ha desgarrado sin piedad para no dejar subsistir otro vínculo entre los hombres que el frío interés, el cruel 'pago al contado'. Ha ahogado el sagrado éxtasis del fervor religioso, el entusiasmo caballeresco y el sentimentalismo del pequeño burgués en las aguas heladas del cálculo egoísta. Ha hecho de la dignidad personal un simple valor de cambio."[263]

La pauta incesante de este modo de vida tiende a rebasar fronteras y se reproduce a escala mundial, pues el afán de acumulación incesante que distingue a las relaciones capitalistas lleva a la integración práctica de las distintas sociedades[264]. La burguesía, pues, "… se forja un mundo a su imagen y semejanza."[265], un mundo en el que las distintas formas del progreso estarían puestas al servicio de la acumulación de capital, articulando radicalmente todas las potencias humanas desplegadas en los diversos ámbitos de la actividad social[266]. De regreso sobre los *Grundrisse*, se delinea así un tipo de civilización, la civilización del capital, que se representa a sí misma como humanidad realizada frente a los modos precedentes de asumir la producción de riqueza, el desarrollo de capacidades, el conocimiento e incluso la relación con la Naturaleza:

---

[260] Cf. el estudio introductorio de Gareth Stedman en: ibid., pp. 51 ss.
[261] Ibid., p. 159.
[262] Ibid., p. 160.
[263] Ibid., p. 158.
[264] "En lugar de las antiguas necesidades, satisfechas con productos nacionales, surgen necesidades nuevas, que reclaman para su satisfacción productos de los países más apartados y de los climas más diversos. En lugar del antiguo aislamiento y la amargura de las regiones y naciones, se establece un intercambio universal, una interdependencia universal de las naciones." (ibid., p. 159)
[265] Ibid., p. 160.
[266] Y ello a contracorriente de lo que ocurría en las sociedades pre capitalistas sujetas a rigideces inter estamentales que no permitían tal clase de aprovechamiento: "Este progreso social pertenece a y es explotado por el capital. Todas las formas anteriores de propiedad condenan a la mayor parte de la humanidad, a los esclavos, a ser puros instrumentos de trabajo. El desarrollo histórico, el desarrollo político, el arte, la ciencia, etc., se mueven en las esferas superiores, por encima de ellos. Sólo el capital ha capturado el progreso histórico y lo ha puesto al servicio de la riqueza." (Marx, Karl, *Grundrisse*, Primera Mitad, op. cit., p. 545)

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

> "Por lo tanto, si la producción basada sobre el capital crea por una parte la industria universal –es decir, el plustrabajo, el trabajo creador de valor–, por otra, crea un sistema de la explotación general de las cualidades naturales y humanas, un sistema de utilidad general, como cuyo soporte aparece tanto la ciencia, como todas las cualidades físicas y espirituales, mientras que nada aparece como lo *superior-en-sí*, lo justificado-por-sí-mismo, al margen del círculo de la producción y del cambio social. Así crea el capital la sociedad burguesa y la apropiación universal tanto de la naturaleza como de la conexión social misma de los miembros de la sociedad. De ahí la gran influencia civilizatoria del capital; su producción de un estado social, frente al cual todos los anteriores se presentan sólo como *desarrollos locales* de la humanidad, y como *idolatría de la naturaleza.*"[267]

La civilización del capital despliega permanentemente formas sociales liquidadoras de las limitaciones previas. Pero la apertura de posibilidades que ello supone para nuestra especie no es apropiada por sus productores, sino que ellos se encuentran más bien sometidos ante sus propios productos, configurados como *productos del capital*. Aquí reside la negación de su libertad, una negación que a su vez descansa en contradicciones inmanentes al dinamismo D - M - D', las cuales –a decir de Marx– contienen las condiciones de su propia caducidad. La tendencia a la superpoblación y a la subsecuente pauperización de los trabajadores excedentarios es parte de esta vida contrahecha. Ahondemos un tanto más en tales contradicciones, aquellas que –en términos de *La ideología alemana*– terminarían haciendo de las fuerzas sociales del capital un "poder insoportable"[268]. Para ello, consideremos el fenómeno de la superproducción.

Hemos señalado ya algunas contradicciones fundamentales del desarrollo capitalista. Así, la relación social de compra-venta de la fuerza de trabajo como apropiación de trabajo impago que toma la forma del cambio[269] y hace un momento la contradicción entre la plusvalía absoluta y relativa a propósito de la generación de superpoblación[270]. En y desde este juego de

[267] Ibid., pp. 359-360.
[268] Marx, Karl y Friedrich Engels, *La ideología alemana*, op. cit., p. 36, passim.
[269] Cf. supra 1.1.2, donde lo expusiéramos desde las formulaciones de *El capital I*. En términos de los *Grundrisse*, podemos sumar: "Precisamente por eso, porque el capital ha recibido en el cambio la capacidad de trabajo como equivalente, es por lo que ha recibido en el cambio tiempo de trabajo –en la medida en que este sobrepasa el tiempo de trabajo contenido en la capacidad de trabajo– sin equivalente; el capital se ha apropiado de tiempo de trabajo ajeno *sin cambio* mediante la *forma* del cambio. El cambio deviene, por lo tanto, exclusivamente formal y… en el desarrollo ulterior del capital es suprimida incluso la apariencia de que el capital cambia con la capacidad de trabajo algo que no sea el propio trabajo objetivado de éste; es decir, que cambia en general algo con ella… Así el cambio se transforma en su contrario, y las leyes de la propiedad privada –libertad, igualdad, propiedad–[,] la propiedad del propio trabajo y la libre disposición sobre el mismo, se transforman en la ausencia de propiedad del trabajador y enajenación de su trabajo, en su relación con él como propiedad ajena y viceversa." (Marx, Karl, *Grundrisse*, Segunda Mitad, op. cit., p. 61)
[270] "La tendencia del capital naturalmente es la de conectar la plusvalía absoluta con la relativa; es decir, la *máxima ampliación del día de trabajo con el máximo número de días de trabajo simultáneo, y al mismo tiempo la reducción por un lado del tiempo de trabajo necesario al mínimo, y por otro lado la reducción del número de trabajadores necesarios también al mínimo.* Esta exigencia contradictoria… se

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

contraposiciones se produce la riqueza capitalista[271]. Esta dialéctica no se detiene; por el contrario, se generan nuevas contradicciones que confrontan los cimientos mismos de la socialidad mercantil, presupuesto de la sociedad del capital. Así, en la medida en que los procesos de valorización aparecen como procesos de apropiación privada capitalista, la pauta básica según la cual el trabajo engendra propiedad encuentra su contrario, la no propiedad, como resultado paradójico del despliegue mercantil en la variedad D - M - D':

> "Para expresar las relaciones, en las que entran capital y trabajo asalariado, como *relaciones de propiedad* o como *leyes*, no tenemos más que expresar la relación de ambas partes en el proceso de *valorización* como proceso de *apropiación*. Por ejemplo, el que el trabajo sea puesto como plusvalía del capital quiere decir que el trabajador no se apropia del producto de su propio trabajo, que se le presenta como *propiedad ajena*; y a la inversa, que el *trabajo ajeno* se presenta como propiedad del capital. Esta segunda ley de la propiedad burguesa, en la que se transforma la primera –y que obtiene a través del derecho de sucesión, etc., una existencia independiente del azar de la caducidad de los capitalistas individuales– es erigida como ley tanto como la primera. La primera es la identidad del trabajo con la propiedad; la segunda es el trabajo como propiedad negada, o la propiedad como negación de la ajenidad del trabajo ajeno."[272]

Esta contradicción se expresaría en lo que vendría a ser un límite inherente a la producción capitalista, límite en el cual se verifica que la propiedad del productor proletarizado deviene propiedad negada una vez establecida su sujeción al capital. En virtud de este límite, las fuerzas productivas no logran satisfacer las necesidades sociales. La prioridad del valor sobre el valor de uso en el marco de las relaciones de producción capitalistas se lo impiden en la forma de un fenómeno que expresa la radical irracionalidad de este modo de producción de cara al interés de tales necesidades: la superproducción.

> "Precisemos: *ante todo hay un límite, no inherente a la producción en general, pero sí para la producción basada sobre el capital…* Aquí basta con demostrar que el capital implica una limitación *particular* de la producción –que contradice su tendencia general de pasar por encima de todo límite puesto a la producción–, para descubrir el fundamento de la *superproducción*, es decir, la contradicción fundamental del capital desarrollado; para descubrir en general, [sic] que el capital no es, como opinan los economistas, la forma *absoluta* para el desarrollo de las fuerzas productivas –forma absoluta que, como forma de la riqueza, coincidiría absolutamente con el desarrollo de las fuerzas productivas… el capital, rectamente entendido, se presenta como condición para el desarrollo de las fuerzas productivas, en tanto que éstas tienen necesidad de un estímulo externo, estímulo que al mismo tiempo se presenta como su freno; así como también la disciplina de las fuerzas productivas se convierte en superflua y gravosa en un cierto grado de su desarrollo, de la misma forma que lo fueron las

---

hace valer en forma de un proceso en el que determinaciones contradictorias se suceden en el tiempo." (ibid., p. 158-159)

[271] "Una consecuencia necesaria de las mismas [las contradicciones entre las dos formas de plusvalía] es la *multiplicación máxima posible del valor de uso del trabajo* –o de las ramas de la producción–, de forma tal que la producción del capital, así como por una parte engendra el *desarrollo de la intensidad de la fuerza productiva*, así también por otra engendra constante y necesariamente la *multiplicidad ilimitada de las ramas del trabajo*, es decir, la riqueza universal, de contenido y de forma, de la producción, sometiendo a ésta todos los aspectos de la naturaleza." (loc. cit.)

[272] Marx, Karl, *Grundrisse*, Primera Mitad, op. cit., p. 425.

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

> corporaciones, etc. Estos límites inmanentes tienen que coincidir con la naturaleza del capital, con sus determinaciones conceptuales esenciales."[273]

La mentada "disciplina de las fuerzas productivas" no es en este caso sino su sujeción a los afanes de la valorización capitalista. La no realización del plusvalor en medio del dinamismo del aumento de la productividad que expulsa fuerza de trabajo y complota contra su propio mercado de consumidores (superpoblación relativa de trabajadores) da paso a circunstancias de *crisis* de sobreproducción, donde irrumpiría "…el *recuerdo* súbito de todos estos momentos de la producción basada sobre el capital; de ahí la devaluación general como consecuencia del olvido de todo esto."[274] La manera como se determina la relación entre el trabajo necesario y el plusvalor[275], la exigencia de realización del plusvalor mediante la transformación en dinero del plusproducto y, por último, la dependencia de los valores de uso respecto de los valores de cambio para su producción, todo ello establece un set de limitaciones que no tendrían cómo ser superadas por el capital. El consumo queda limitado ante la masa de productos que no puede ser adquirida; por su parte, el desarrollo de las fuerzas productivas queda sujeto al estrecho aprovechamiento de las potencias humanas que sea compatible con la necesidad de valorización del capital, debido a la cual se expulsará fuerza de trabajo y no se aprovecharán aquellas potencias en las que el capital no encuentre ocasión para el lucro –y precisamente se queda sin estas opciones en el marco de la superproducción[276].

---

[273] Ibid., p. 365.

[274] Ibid., p. 366.

[275] "Ante todo: el capital obliga al trabajador a pasar por encima del límite del trabajo necesario y a crear plustrabajo. Sólo de esta forma el capital se valoriza y produce plusvalía. Pero, por otra parte, el capital sólo emplea el trabajo necesario, *en la medida en que* es plustrabajo y en que éste es *realizable* como *plusvalía*. El capital pone, por lo tanto, al plustrabajo como condición del trabajo necesario, y a la plusvalía como límite para el trabajo objetivado, para el valor en general. Tan pronto como el capital no puede poner el primero, tampoco pone el trabajo necesario, y sólo sobre la base de aquél puede él emplear a éste. El capital limita, por lo tanto… el trabajo y la creación de valor y además, por la misma razón, por la que y en la medida en la que él crea plustrabajo y plusvalía. Él constituye, por lo tanto, según su propia naturaleza un *límite* para el trabajo y para la creación de valor, en contradicción con su tendencia a ampliarlos sin límite. Y en la medida en que él crea tanto un límite *específico* para él mismo, como por otra parte tiende a pasar por encima de *todo* límite, el capital es la contradicción viviente." (ibid., p. 372) También, a continuación, cf. ibid., pp. 372-373, nuevamente sobre la necesidad del capital de limitar el consumo del trabajador a la vez que lo necesita para crecer. En relación con el desarrollo de las fuerzas productivas y la tendencia del capital a limitarlas a través de la limitación del "hombre mismo", cf. ibid., p. 373.

[276] "Las crisis vienen periódicamente de manera espasmódica, [sic] a realizar *a posteriori* el reajuste de esa producción a las posibilidades de consumo solvente de la sociedad. Las crisis periódicas son crisis de realización de la plusvalía. Como había observado Sismondi, el insuficiente poder de compra de las masas les impide comprar todos los productos fabricados en una etapa determinada. La plusvalía creada permanece cristalizada en mercancías invendibles." (Garaudy, Roger, *Introducción al Estudio de Marx*, México D.F.: Era, 1971, p. 155)

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

No obstante, frente a sus crisis inmanentes, aquellas que detienen su crecimiento o "reproducción ampliada" –dirá Marx en la séptima sección de *El capital I*– el capital no se dispone como ante una fatalidad trágica. Reacomoda y reemprende su dinamismo:

> "Pero, al mismo tiempo, al capital le es impuesta la tarea de comenzar su intento de nuevo a partir de un grado superior de desarrollo de las fuerzas productivas y con la perspectiva de un colapso cada vez mayor *en cuanto capital*. Está claro, por lo tanto, que cuanto mayor sea el desarrollo del capital, tanto más se presenta como límite de la producción –y, por lo tanto, también del consumo–, independientemente de las otras contradicciones, que lo hacen aparecer como un límite gravoso de la producción y del tráfico."[277]

En la historia del capitalismo, la superación de las crisis no liquida las contradicciones precedentes. Resulta más bien un proceso por el cual renovadas contradicciones se entraman con las precedentes sobre una base más amplia que finalmente hará patente su inviabilidad en la forma de una nueva crisis. Para Marx, llegaría un punto en el cual las limitaciones de este entramado de contradicciones sociales supondrían el colapso de las estructuras mismas del capitalismo. En la secuencia de los fenómenos que venimos refiriendo, cabe considerar aquí que entre los presupuestos mercantiles que el capital termina contrariando aparece la superación de la propia ley del valor así como del trabajo privado. En ambos casos, el desarrollo de las fuerzas productivas en la gran industria capitalista es una vez más el factor determinante. Respecto de lo primero, de la superación de la ley del valor, el desarrollo de la productividad del trabajo por medio del aporte de la ciencia y la técnica modernas hace cada vez menor el aporte del trabajo necesario, al punto de que la riqueza pudiera generarse bajo una organización de los recursos del capital relativamente independiente del trabajo humano: "El capital es la contradicción en movimiento, porque tiende a reducir el tiempo de trabajo a un mínimo, mientras que por otra parte pone al tiempo de trabajo como la única medida y fuente de la riqueza."[278] Cada vez menos trabajo es requerido para la producción de la riqueza (valores de uso). El tiempo de trabajo devendría así medida evanescente bajo una

[277] Marx, Karl, *Grundrisse*, Primera Mitad, op. cit., p. 366.

[278] Marx, Karl, *Grundrisse*, Segunda Mitad, op. cit., p. 91. La tendencia general del desarrollo del *capital fijo* sería la de *abolir la ley del valor* (para la noción de capital fijo, cf. el capítulo VIII de la Sección Segunda de *El capital II*, op. cit.): "El capital reduce, en consecuencia, el tiempo de trabajo en la forma de trabajo necesario, para aumentarlo en la forma de trabajo suplementario; pone, por lo tanto, el trabajo superfluo en medida creciente como condición –*question de vie et de mort*– del trabajo necesario. Por un lado, el capital organiza todas las fuerzas de la ciencia y de la naturaleza, así como también las de la combinación social y de las relaciones sociales, para convertir la producción de la riqueza en algo independiente (relativamente) del tiempo de trabajo en ella empleado. Por otro lado, el capital quiere medir estas enormes fuerzas sociales así producidas por el tiempo de trabajo, y mantenerlas dentro de los límites necesarios para conservar como valor al valor ya creado. Las fuerzas productivas y las relaciones sociales –ambos lados distintos del desarrollo del individuo social– son para el capital exclusivamente medios, medios para producir sobre su base limitada." (Marx, Karl, *Grundrisse*, Segunda Mitad, loc. cit.)

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

productividad cuyo tiempo de trabajo necesario tendería asintóticamente al cero[279]. En cuanto a lo segundo, a la superación del trabajo privado a manos del desarrollo capitalista, mientras originariamente la lógica de los productores privados independientes colocaba la impronta social de la producción *recién* en el momento del intercambio, la gran industria somete crecientemente la particularidad de los esfuerzos individuales como componentes del trabajo social automatizado en el ámbito mismo de la producción[280]. A decir de Marx, las relaciones sociales y las fuerzas de producción cuyo desenvolvimiento despliega estas contradicciones "…son condiciones materiales para hacer saltar por los aires esta base limitada…"[281] para la producción. Llegado un punto, la puesta en jaque de la ley del valor y del trabajo privado por mor de la progresión inmanente del desarrollo capitalista nos llevaría de la contradicción interna a la supresión del capitalismo por su propia mano. En relación con la ley del valor, el asunto queda formulado en los términos siguientes:

> "El capital mismo es la contradicción, ya que él intenta negar constantemente el *tiempo de trabajo necesario* (y esto significa al mismo tiempo la reducción del trabajador a un mínimo, es decir, a su existencia como mera capacidad de trabajo viva), mientras que el *tiempo de plustrabajo* sólo existe antitéticamente, es decir, en oposición al tiempo de trabajo necesario y, por lo tanto, el capital pone el tiempo de trabajo necesario como *necesario* para la condición de su reproducción y su valorización. Un desarrollo de las fuerzas productivas materiales –que es al mismo tiempo desarrollo de las fuerzas productivas de la clase trabajadora– *suprime* en un cierto punto *al capital mismo.*"[282]

La vorágine de estas contradicciones que resultan de D - M - D' produce la perversión inmanente por la cual el capital se dispone en contra de sí mismo. De acuerdo con las formulaciones de *La ideología alemana* que venimos aprovechando, el proceso ocurre "de espaldas al propio capital", tal cual es característico de la socialidad bajo la "historia natural". En cierto momento, su propia madurez desata fuerzas que se le "escapan de las manos". La

[279] La reducción del trabajo necesario por vía del desarrollo del capital fijo conoce el límite de la sed de plusvalor; desde la perspectiva de la acumulación capitalista, sería un sinsentido generar riqueza sin que medie nuevo trabajo humano: "Si el capital pudiera poseer máquinas, sin utilizar trabajo en ellas, entonces aumentaría la fuerza productiva del trabajo y disminuiría el trabajo necesario, sin tener que comprar trabajo. El valor del capital fijo no es, por lo tanto, nunca un fin por sí mismo en la producción del capital." (Marx, Karl, *Grundrisse*, Primera Mitad, op. cit., p. 127) El desarrollo de la técnica productiva encuentra aquí un límite infranqueable bajo este modo de producción. Sobre ello debe añadirse que los señalamientos marxianos acerca de la superación del trabajo necesario responden a la consideración crítica de que este es la forma en que el trabajador reproduce su fuerza de trabajo vendiéndola, y que a fin de cuentas es la ley de sujeción del trabajo al capital. No hay aquí ninguna maldición del trabajo per se –como habremos de insistir a propósito de la concepción marxiana del comunismo en infra 2.2.

[280] "En el proceso de producción de la gran industria, por el contrario, así como la sumisión de las fuerzas de la naturaleza al intelecto social es, por una parte, el presupuesto de la productividad del instrumento de trabajo desarrollado hasta convertirse en un proceso automático, así también, por otra, el trabajo del individuo en su existencia inmediata es puesto como trabajo individual negado, es decir, como trabajo social." (Marx, Karl, *Grundrisse*, Segunda Mitad, op. cit., p. 95)

[281] Ibid., p. 91

[282] Marx, Karl, *Grundrisse*, Primera Mitad, op. cit., p. 498.

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

cuestión se advierte en el *Manifiesto Comunista*: "Las relaciones burguesas de producción y de cambio, las relaciones burguesas de propiedad, toda esta sociedad burguesa moderna, que ha hecho surgir como por encanto tan potentes medios de producción y de cambio, se asemeja al mago que ya no es capaz de dominar las potencias infernales que ha desencadenado con sus conjuros."[283] Todo lo cual se expresaría en las crisis de sobreproducción que hemos referido, allí donde las relaciones de producción capitalistas generan el absurdo de que determinadas riquezas producto del trabajo social no puedan ser aprovechadas en el consumo o sea imposible su disfrute por parte de sus propios productores debido a las relaciones de producción dominantes: "Las relaciones burguesas resultan demasiado estrechas para contener las riquezas creadas en su seno."[284] Más aun, las soluciones a estas crisis cíclicas serían meros aplazamientos y agravamientos de la misma dinámica: "¿Cómo vence esta crisis la burguesía?... Preparando crisis más extensas y más violentas y disminuyendo los medios de prevenirlas."[285] Este movimiento objetivo inherente al despliegue de las relaciones capitalistas de producción tiene un carácter social global, de modo que la superación individual de esta sujeción, de ser posible, no pasaría de ser una condición accidental:

> "Una investigación más detenida de estas relaciones exteriores, de estas condiciones, muestra, sin embargo, la imposibilidad para los individuos de una clase, etc., de dominar colectivamente esas relaciones, sin superarlas. Un individuo aislado puede ocasionalmente acabar con ellas; las masas de los dominados por dichas relaciones no pueden, pues su propia existencia expresa la sumisión y la sumisión necesaria de los individuos a ella…"[286]

El panorama que así se ofrece perfila el eslabonamiento de relaciones y contradicciones que delinean *tendencias de la sociedad del capital*. Se trata del discernimiento de una estructura de necesidad donde tiene lugar la actividad *natural*, ciega, por parte de los productores sujetos a estructuras sobre las cuales carecen de control, y donde recae la suerte diferenciada de dominadores y dominados. Todos sujetos, desde sus particulares circunstancias, a tales estructuras. Ahora bien, las determinaciones y límites que identificamos en el modo de

[283] Marx, Karl y Friedrich Engels, *Manifiesto del Partido Comunista*, op. cit., p. 161.

[284] Ibid., p. 162. El lugar ampliamente visitado por la ortodoxia marxista en el que se sostiene esta tesis es: "En un estadio determinado de su desarrollo, las fuerzas productivas materiales entran en contradicción con las relaciones de producción existentes o –lo cual sólo constituye la expresión jurídica de lo mismo– 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." (Marx, Karl, *Contribución a la critica de la Economía Política*, México D.F.: Siglo XXI, 2003, p. 5). También resulta emblemática –y aun más temprana que el *Manifiesto Comunista*– la muy recurrida carta de Marx a Pavel Annenkov de 1846, donde una formulación de semejante contenido y con apenas diferencias terminológicas es formulada en el contexto de las regulares polémicas que Marx sostuviera con Proudhon en la segunda mitad del decenio de 1840 (cf. Karl Marx, Cartas, en: Marx, Karl y Friedrich Engels, *Obras Escogidas*, vol. I, Moscú: Progreso, 1973, especialmente, pp. 532-534, 536-537)

[285] Marx, Karl y Friedrich Engels, *Manifiesto del Partido Comunista*, op. cit., p. 162.

[286] Marx, Karl, *Grundrisse*, Primera Mitad, op. cit., p. 92.

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

producción capitalista no establecen con férrea necesidad material que una revolución social contra el capital esté decidida ni mucho menos asegurada. Tendencias y contra tendencias delinean siempre un escenario que *no se decide de antemano.* El capital responde a su propia contrariedad y se adapta a sí mismo; esto es, a las crisis que él mismo ha creado[287]. Así afronta el reto culminante que desde la economía política de Marx queda formulado a partir de las determinaciones que hemos venido reuniendo: superar la denominada *ley de la baja tendencial de la tasa de ganancia*[288]. Esta ley consiste en la progresión por la cual, en su afán de aumentar el plusvalor, los capitalistas incrementan su inversión en capital constante (c, compuesto por gastos en desarrollo de la fuerza productiva), logrando así una mejor proporción entre plusvalor (p) y el gasto en salarios o capital variable (v) bajo la fórmula p / v o tasa de plusvalor[289]. Al proceder de esta manera, se produce un efecto perverso e inesperado: se obtienen rendimientos decrecientes desde el punto de vista de la tasa de ganancia, allí donde p se relaciona, no solo con v, sino con el capital en su conjunto, esto es, incluyendo el capital constante y el capital variable, bajo la fórmula p / c + v. Dado que el denominador contiene el elemento dinamizador de la productividad del trabajo (generador de plusvalor relativo), i.e. el capital constante, no importa cuánto se gane en productividad, su efecto se traslada inmediatamente al denominador generando una tendencia decreciente[290]. Frente a esta contrariedad inmanente a su dinamismo, el capital *toma medidas*:

> "Puesto que esta disminución del beneficio es equivalente a la disminución proporcional del trabajo inmediato respecto a la magnitud de trabajo objetivado que aquél reproduce y crea de nuevo, el capital lo intentará todo para contener la disminución de la relación del trabajo vivo respecto a la magnitud del capital en general, y por lo tanto, también la disminución de la plusvalía, cuando es expresada como beneficio, respecto al capital presupuesto, reduciendo la parte destinada al trabajo necesario y expandiendo todavía más la cantidad de plustrabajo en

[287] "En el régimen capitalista las crisis son la señal de la ruptura periódica del equilibrio y de su restablecimiento brutal." (Garaudy, Roger, op. cit., pp. 156-157)

[288] Clásicamente expuesta en la Sección Tercera del tercer volumen de *El capital* (cf. Marx, Karl, *El capital III*, vol. 6, México D.F.: Siglo XXI, 2009).

[289] Como a todo lo largo de los procesos económicos que venimos refiriendo en este acápite, también aquí el papel del desarrollo de la técnica es fundamental. Cf. Boyer, Robert, "Marx, la técnica y la dinámica larga de acumulación", en*: Cuadernos políticos*, No. 43 (1985), pp. 4-28, para la consideración de este desarrollo y su incidencia sobre la superproducción, la ley de la baja tendencial de la ganancia y otros fenómenos contradictorios que resultan de la secuencia D - M - D' en el marco de las dinámicas de acumulación largas y la recurrencia de las crisis.

[290] Itoh expone la problemática convivencia entre esta tendencia y el fenómeno de la superproducción para la explicación de las crisis capitalistas en los *Grundrisse*, así como el derrotero de la misma en el más complejo itinerario posterior de la obra marxiana en las *Teorías de la plusvalía* (cf. Marx, Karl, *Teorías sobre la plusvalía*, en: Marx, Karl y Friedrich Engels, *Obras fundamentales de Marx y Engels*, vols. 12-14, México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1980) y en *El capital* (cf. *El capital III*, vol. 6, op. cit.), en: Itoh, Makoto, "La teoría de la crisis en Marx: su proceso de formación", en: *Análisis*, No. 1 (1977), pp. 49-75.

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

> relación con todo el trabajo empleado[291]. De aquí que el máximo desarrollo de la fuerza productiva[,] junto con la máxima expansión de la riqueza existente, coincidirá con la depreciación del capital, la degradación del trabajador y el más explícito agotamiento de sus fuerzas vitales."[292]

El capital puede tomar medidas más o menos desesperadas y/o violentas según la naturaleza específica y la magnitud de las crisis que le quepa enfrentar. La sobreproducción suponía que las mercancías se pierdan e incluso que se desperdicie fuerza productiva para hacerle frente. A propósito de la disminución de la tasa de beneficio no ocurre menos:

> "Estas contradicciones conducen a explosiones, cataclismos, crisis, en las cuales mediante la suspensión momentánea del trabajo y la aniquilación de una gran parte de capital, este último es reducido violentamente hasta el punto en el que *puede continuar empleando constantemente sus fuerzas productivas sin cometer suicidio*. Sin embargo, estas catástrofes que se repiten regularmente, conducen a su repetición a un nivel superior, y finalmente a su destrucción violenta."[293]

Las cursivas son nuestras. Subrayan lo que vendría a ser un *uso apropiado* de las fuerzas productivas que no destruya al capital. Este *óptimo para el capital*, que tiene que auto contenerse y que responde a la pauta de la acumulación de valores, *no tiene por qué ser el óptimo desde el punto de vista de la riqueza social o de las necesidades humanas*. Sobre la base de este *discernimiento* se constituye la radicalidad comunista con la que habremos de toparnos dentro de poco. La cuestión queda resumida en el siguiente fragmento de *El capital*:

> "El *verdadero límite* de la producción capitalista lo es *el propio capital*; es éste: que el capital y su autovalorización aparece como punto de partida y punto terminal, como motivo y objetivo de la producción; que la producción sólo es producción para el *capital*, y no a la inversa, que los medios de producción son meros medios para un desenvolvimiento constantemente ampliado del proceso vital, en beneficio de la *sociedad* de productores. Los límites dentro de los cuales únicamente puede moverse la conservación y valorización del valor del capital, las que se basan en la expropiación y empobrecimiento de la gran masa de los productores, esos límites entran, por ello, constantemente en contradicción con los métodos de producción que debe emplear el

[291] Que –como indicamos– carecería de sentido: el proceso terminará aumentando el capital constante disminuyendo necesariamente la tasa de ganancia. La metáfora –acuñada en *La ideología alemana*– en torno de la *ceguera* propia de la "historia natural" se revela sumamente pertinente en este punto.

[292] Marx, Karl, *Grundrisse*, Segunda Mitad, op. cit., pp. 137-138.

[293] Ibid., p. 138. A lo que cabe sumar: "En el movimiento desarrollado del capital hay momentos que detienen dicho movimiento, de forma diferente a como lo hacen las crisis; así, por ejemplo, la constante devaluación de una parte del capital existente; la transformación de una gran parte del capital en capital fijo, que no sirve como agente de la producción directa; la disipación improductiva de una gran porción del capital, etc." (loc. cit.) Sobre los recursos destinados a detener el descenso de la tasa de beneficio vía la reducción de impuestos o de la renta de la tierra, Marx da algún alcance en loc. cit. Se mencionan asimismo salidas no restrictivas para el capital, que por lo demás no pueden ser definitivas: "(…El descenso puede ser también detenido mediante la creación de nuevas ramas de la producción, en las que es necesario más trabajo inmediato en proporción al capital, o en las que la productividad del trabajo, es decir, la productividad del capital, no ha sido desarrollada todavía.) (También mediante los monopolios)." (loc. cit.) Para una problematización en torno de las *contra tendencias* identificadas por Marx a propósito de la ley de la baja tendencial de la ganancia (cf. *El capital III*, vol. 6, op. cit., cap. 14), cf. Maletta, Héctor, *Tasa de Ganancia y progreso técnico*, Lima: Universidad del Pacífico, 1985, pp. 11-23.

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

> capital para su objetivo, y que apuntan hacia un aumento ilimitado de la producción, hacia la producción como fin en sí mismo, hacia un desarrollo incondicional de las fuerzas productivas sociales del trabajo. El medio –desarrollo incondicional de las fuerzas productivas sociales– entra en constante conflicto con el objetivo limitado, el de la valorización del capital existente. Por ello, si el modo capitalista de producción es un medio histórico para desarrollar la fuerza productiva material y crear el mercado mundial que le corresponde, es al mismo tiempo la constante contradicción entre esta su misión histórica y las relaciones sociales de producción correspondientes a dicho modo de producción."[294]

El capital es, finalmente, límite para sí mismo. Se dispone a abolir la propia ley del valor desde la que se articula en todas sus relaciones y productos. No puede consumar el proceso sin dejar de ser capital. A su turno, la ley de la baja tendencial de la ganancia es la consumación recurrente por la cual el capital aumenta el plusvalor relativo, expulsa con ello trabajo necesario y en el proceso ve decrecer su ganancia como producto del aumento del capital constante por él promovido. Tiene que incluso destruir su propia capacidad instalada para sobrevivir y retomar su ley de valorización nuevamente. Se instalaría así la contradicción radical insalvable entre las fuerzas productivas del capital y las relaciones de producción capitalistas. Marx estima que, por más superación específica de tal o cual crisis de la reproducción ampliada del capital, llegará un punto en el que el dinamismo de la acumulación no podrá ser retomado. La gravedad de estas crisis es la *determinación estructural* para el éxito de las causas de la emancipación humana que tomen la forma de una revolución social contra el capital.

La libertad ganada para los individuos por medio de las relaciones mercantil-capitalistas frente a la sujeción personal propia de las sociedades pre modernas en las que aún no rige la emancipación política constituye, al mismo tiempo, el predominio de una sociedad caracterizada, no solo por las formas abstractas de la dominación política propias de la ciudadanía moderna, sino por el omnipresente avasallamiento de la libertad individual a cargo de poderes materiales inéditos, los poderes del capital y el entramado de contradicciones que hemos reseñado en algunos de sus términos generales y en medio de las cuales las disposiciones de los individuos quedarán largamente sometidas. Las crisis capitalistas vendrían a ser, empero, el escenario en el que se abren periodos de revolución social:

> "Una revolución verdadera solo puede darse en los periodos en que entran *en contradicción* estos *dos factores*, las *modernas fuerzas productivas* y las *formas burguesas de producción… Solo a consecuencia de una nueva crisis podrá producirse una nueva revolución. Pero es tan segura la una como la otra.*"[295]

[294] *El capital III*, vol. 6, op. cit., p. 321.

[295] Marx, Karl, *Las luchas de clases en Francia de 1848 a 1850*, en: Marx, Karl y Friedrich Engels, *Las revoluciones de 1848. Selección de artículos de la Nueva Gaceta Renana*, México D.F.: FCE, 2006, p. 640.

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

Las diversas tradiciones marxistas del siglo XX formulaban la cuestión en términos de "las condiciones objetivas" y "las condiciones subjetivas" de la revolución. Nosotros diremos que la identificación, por parte de la economía política marxiana, de las leyes y contradicciones del modo de producción capitalista, no establece la necesidad ineludible de la revolución contra el capital o el arribo a la emancipación humana[296]. Permite, sí, establecer las determinaciones estructurales merced a las cuales los sujetos sociales y políticos comprometidos con la superación del capitalismo pueden encontrar un escenario histórico propicio para la realización de este interés[297]. Nos toca considerar a continuación la contraparte de la reciente exposición económica. Pasar a determinar cómo se constituye y en qué consistiría –para Marx– una voluntad emancipatoria radical que trascienda los alcances de la emancipación política ya ofrecida por la civilización del capital.

2.1.3. El sujeto revolucionario o el papel del proletariado

Tras las *determinaciones de la necesidad* que se han expuesto de la mano de la economía política marxiana, giremos ahora a la consideración del momento que es su contraparte de cara a los intereses de la emancipación humana, el momento de la *voluntad revolucionaria* dispuesta por el *proletariado* en tanto sujeto protagónico de la revolución contra el capital. En su "Introducción a la Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel", Marx formula por primera vez la alternativa social a la realización del caro postulado de su filosofía de la historia, el postulado de la "emancipación total". Según el mismo, la sociedad burguesa habría producido

[296] Cf. Karatani, Kojin, *Transcritique*, Massachusetts: MIT, 2005, p. 11, donde se señala que el capital no puede ser detenido por sí mismo, y ello a pesar de sus contradicciones internas, dadas las condiciones de su reproducción social y cultural de las que él mismo se ha provisto.

[297] En términos de Lukács y contra el fatalismo de la perspectiva de un ineludible *derrumbe capitalista*: "Cualquiera que sea la situación en que se encuentre, el capitalismo descubrirá siempre posibilidades de solución 'puramente económicas'; la cuestión es, simplemente, si esas soluciones podrán realizarse, imponerse, cuando pasen del mundo teórico puro de la economía a la realidad de las luchas de clases. Así, pues, vistas las cosas en esa pureza abstracta, siempre son imaginables salidas o soluciones para el capitalismo. Pero el que sean realizables *depende del proletariado*. Es el proletariado, la acción del proletariado, lo que ha de cerrar al capitalismo la escapatoria desde la crisis." (Lukács, György, *Historia y conciencia de clase*, México D.F.: Grijalbo, 1969, p. 319) La polémica entre "teorías objetivas" y "teorías subjetivas" en torno de los procesos revolucionarios a partir de la obra de Marx es vasta. En Heller se propone su recíproca incompatibilidad (cf. Heller, Ágnes, op. cit., cap. 4, pp. 87-113) mientras que se apuesta por su posible conciliación en Mészáros (a partir de consideraciones ontológicas; cf. Mészáros, István, *Marx's Theory of Alienation*, London: Merlin Press, 1970, pp. 114-119), en Markus (en atención a la valoración de la elección humana y la producción revolucionaria del futuro; cf. Markus, *Marxismo y "antropología"*, Barcelona: Grijalbo, 1974, pp. 65-72) y en Prior (considerando la dimensión teleológica ínsita en la actividad del trabajo; cf. Prior, Ángel, *El problema de la libertad en el pensamiento de Marx*, Madrid: Biblioteca Nueva, 2004, p. 224).

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

una clase social, el proletariado, que sería la realización terminal de la auto negación de lo humano:

> "Cuando el proletariado proclama la *disolución del orden actual del mundo* no hace más que pronunciar el *secreto de su propia existencia*, ya que él *es* la disolución *de hecho* de este orden del mundo. Cuando el proletariado exige la *negación* de la propiedad privada, no hace más que elevar a *principio de la sociedad* lo que la sociedad ha elevado ya a principio del *proletariado* y se halla realizado en *él* sin intervención propia como resultado negativo de la sociedad."[298]

En virtud de esta máxima degradación no tendría interés en recuperar su libertad de una manera parcial[299]. La extrema circunstancia del proletariado le convocaría hacia una universalidad que deje de tergiversar la relación entre los intereses sociales mediante alguna renovada forma de unilateralidad políticamente expresada:

> "…un estamento que es la disolución de todos los estamentos… un sector al 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*; que, en vez de oponerse parcialmente a las consecuencias, se halla en completa oposición a los presupuestos del Estado alemán."[300]

Un par de años después de estos *Anuarios Franco-alemanes*, el protagonismo del proletariado es ampliamente tratado en *La ideología alemana* en relación con la progresiva conformación de la *historia universal*. La condición de ruptura con la "historia natural" remite a esta conformación y a lo que ello significa en cuanto a la necesidad de confrontar el radical sometimiento de los individuos ante los propios poderes sociales. Mediante el acabamiento de las disociaciones de los diversos espacios locales y nacionales, la historia social va integrándose en el modo de una historia universal[301]. La circunstancia por la cual la historia social abandona su fragmentación originaria para convertirse en un proceso único e integrado aparece propiamente con la emergencia de la gran industria y el mercado mundial capitalista. Esta emergencia convierte las acciones de los individuos de las distintas localidades y nacionalidades en acciones que forman parte de un mismo movimiento y hacen de sus protagonistas individuos que pasan a constituir una trama conjunta, la de la cooperación universal, con toda su secuela de diferencias y conflictos propios de la división capitalista del trabajo que la ha permitido y hecho necesaria.

---

[298] Marx, Karl, "Introducción a la Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel", op. cit., p. 223.

[299] El interés por una recuperación no parcial de la libertad vendría dado por la circunstancia material del proletariado producto del modo de producción capitalista, "...un sistema de explotación en el cual la clase explotada, al no tener propiedades que proteger ni capacidad de explotación que defender, no puede hacer valer sus propios intereses de clase sin eliminar las clases en su conjunto." (Wood, Ellen Meiksins, op. cit.)

[300] Marx, Karl, "Introducción a la Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel", op. cit., p. 222.

[301] Cf. Marx, Karl y Friedrich Engels, *La ideología alemana*, op. cit., p. 50.

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

> "…la gran industria universalizó la competencia… creó los medios de comunicación y el moderno mercado mundial, sometió a su férula el comercio, convirtió todo el capital en capital industrial y engendró, con ello, la rápida circulación (el desarrollo del sistema monetario) y la centralización de capitales. Por medio de la competencia universal, obligó a todos los individuos a poner en tensión sus energías hasta el máximo… Creó por primera vez la historia universal, haciendo que toda nación civilizada y todo individuo, dentro de ella, dependiera del mundo entero para la satisfacción de sus necesidades y acabando con el exclusivismo natural y primitivo de naciones aisladas, que hasta entonces existía."[302]

La integración de las experiencias y esfuerzos humanos desperdigados a lo largo del planeta en torno a una misma estructuración práctica y a una misma racionalidad, la del intercambio mundial y la acumulación de capitales, desarrolla en términos antes desconocidos la vida social, así como la pertenencia de todo individuo a un horizonte común de determinaciones para su existencia particular, pues cada uno de ellos dependerá "del mundo entero para la satisfacción de sus necesidades"[303]. El modo de esta interdependencia es inédito, en tanto *ruptura de las pertenencias sustanciales,* y en tanto radicalmente *producida por la actividad de los individuos*. No se trata ya de una integración social y una comunidad inmediatamente naturales. Esto es fundamental. Por el contrario, la gran industria capitalista "…arrancó a la división del trabajo la última apariencia de un régimen natural. Acabó, en términos generales, con todo lo natural, en la medida en que es posible hacerlo dentro del trabajo, y redujo todas las relaciones naturales a relaciones basadas en el dinero."[304] Así, todo lo redefine de acuerdo con su propia necesidad auto producida, y remplaza a las ciudades naturales de ayer por "…las grandes ciudades industriales modernas, que surgen de la noche a la mañana."[305] Las fuerzas productivas del capitalismo industrial hacen valer, pues, sus propias exigencias y sus propios desdoblamientos prácticos; crean ciudades allí donde el comercio o la industria lo requieran y no más de acuerdo con exigencias naturalmente dadas. Si tales ciudades no pueden ser debidamente "atendidas" por la Naturaleza, pues lo serán por la propia industria y el comercio que les dio origen. Sin duda, la Naturaleza en absoluto desaparece, pero pareciera ser dejada de lado o al menos invisibilizarse "en la medida en que es posible hacerlo dentro del trabajo",

[302] Ibid., pp. 68-69.
[303] A propósito de la "fraternidad general" que de esta circunstancia resulta: "Ya hemos expuesto lo que es la fraternidad que el librecambio provoca entre las distintas clases de una y la misma nación. La fraternidad que el librecambio fundaría entre las diferentes naciones de la tierra difícilmente sería una relación fraternal; el poner a [la] explotación, bajo su estructura cosmopolita, la etiqueta de fraternidad general es una idea que sólo puede brotar en el seno de la burguesía. Todas las manifestaciones destructivas que la libre competencia pone de manifiesto en el interior de un país se repiten en proporciones más gigantescas dentro del mercado mundial." (Marx, Karl, "Discurso sobre el problema del librecambio", op. cit., p. 553)
[304] Marx, Karl y Friedrich Engels, *La ideología alemana*, op. cit., p. 69.
[305] Loc. cit.

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

que es al fin y al cabo, y no puede dejar de serlo, un intercambio entre los seres humanos y la Naturaleza[306].

El mundo social producido que resulta de la civilización capitalista como un mundo integrado, en el que ahora reina el dinero y donde los poderes sociales asignan las circunstancias de la vida individual bajo la fenomenalidad de lo fortuito, permitiría, de acuerdo con *La ideología alemana*, el desarrollo de las condiciones prácticas para el fin de la "división natural" del trabajo que hemos estudiado. La historia universal, que no es sino un producto humano y se disocia crecientemente de "lo natural", revela ante la conciencia de los individuos –como ya lo hiciera el dinero y el carácter fortuito del intercambio– la contingencia y la reversibilidad de sus cursos vitales, tanto por el encuentro entre las diversas alteridades sociales (los cursos histórico-locales que traban relación entre sí), como por lo que ello significa en cuanto a la comprensión del propio proceso histórico de esos mismos individuos de la mano del desarrollo capitalista. Así, la naturalidad de "lo dado" y su obviedad para la conciencia ordinaria parecen canceladas ante la omnipotencia del dinero (su capacidad para alterarlo todo por medio de la generalización del intercambio), el carácter "adquirido" de la pertenencia a las clases y el azar inherente al mercado mundial. Al mismo tiempo, este poder social y material escindido de los intereses humanos revelaría, en el curso necesario de su despliegue, la contingencia que también le define. Según Marx y Engels, sin embargo, el movimiento práctico camino a la reapropiación voluntaria y consciente de los propios productos sociales requeriría, junto al *factum* de la historia universal, el surgimiento de un sector de la sociedad que experimente su sujeción a la división capitalista del trabajo como "un poder insoportable"[307]. La radical exclusión del proletariado de los beneficios de la propiedad privada capitalista vendría a ser esta segunda condición.

La ideología alemana describe la situación de la clase obrera de los años cuarenta del siglo XIX o, mejor aun, las tendencias progresivas de su situación, en términos de "…una masa de la humanidad… absolutamente 'desposeída' y, a la par con ello, en contradicción con un mundo existente de riquezas y cultura…"[308] Que la magnitud de esta distancia entre poseedores y no poseedores sea radicalmente significativa, al punto de ser insoportable, supone un alto grado de desarrollo de las fuerzas productivas que la agudice y la revele incontrastable, lo cual, a su vez, solo sería posible en el contexto del desarrollo histórico-universal de las mismas al que

[306] Sobre el progresismo de la historia y la emancipación en tanto creciente control sobre la Naturaleza, cf. Hobsbawm, Eric, Introducción a: Marx, Karl, *Formaciones económicas precapitalistas*, op. cit., p. 13. Sobre el significado ético de esta visión, cf. ibid., pp. 15-16.
[307] Marx, Karl y Friedrich Engels, *La ideología alemana*, op. cit., p. 36.
[308] Loc. cit.

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

nos venimos refiriendo. El progreso de las fuerzas productivas y la instauración de esta circunstancia histórico-universal para un movimiento revolucionario contra la división capitalista del trabajo y sus formas de propiedad dominantes hace posible que la condición de la "masa desposeída" se generalice a lo largo de las diversas localidades y nacionalidades ahora integradas ("la institución de individuos histórico-universales"[309]), a la vez que sin dicho progreso el resultado de cualquier movimiento revolucionario "…generalizaría la *escasez* y, por tanto, con la *pobreza*, comenzaría de nuevo a la par, la lucha por lo indispensable y se recaería necesariamente en toda la inmundicia anterior…"[310]

En este marco se formula la necesidad de sublevación por parte de quienes padecen esta circunstancia[311]. Se apela, de tal manera, a una cierta definición de su voluntad posibilitada por un desarrollo práctico histórico-natural e histórico-universal, el cual permitiría a la conciencia de tales individuos reconocer la plausibilidad de un cambio en sus circunstancias, para pasar a afirmar la *necesidad subjetiva* de no seguir conformándose con sus condiciones de vida[312]. Lo que está en juego es el reconocimiento consciente de la dimensión destructiva que las fuerzas productivas pueden desarrollar y cuya representación ellas mismas hacen posible por medio de su propio progreso objetivo. En lo fundamental, la dimensión destructiva de las fuerzas de producción sociales, i.e. de las fuerzas productivas, se vincula, en el planteamiento de Marx y Engels, al papel de la propiedad privada –y el interés privado por ella sostenido– para hacer del desarrollo de tales fuerzas, o bien un despliegue unilateral, o bien uno inaplicable, sea por resultar favorable o contrario, respectivamente, a su pauta de acumulación privada[313]. La unilateralidad e inaplicabilidad de tal o cual desarrollo productivo dependerá de su capacidad para satisfacer el interés privado de una acumulación que discurre disociada y regularmente contrapuesta al conjunto de los intereses sociales: "…una totalidad de fuerzas productivas que adoptan, en cierto modo, una forma material y que para los mismos individuos no son ya sus

[309] Loc. cit.

[310] Loc. cit. La ausencia de alguna de estas condiciones (el surgimiento de individuos histórico-universales por medio de las fuerzas productivas del mercado mundial y la conformación del proletariado contrapuesto al "poder insoportable" de la propiedad capitalista) permite una suerte de "sentencia premonitoria" sobre las experiencias revolucionarias marxistas del siglo XX: "Sin esto, 1° el comunismo solo llegaría a existir como fenómeno local; 2° las mismas *potencias* del intercambio no podrían desarrollarse como potencias universales y, por tanto, insoportables, sino que seguirían siendo simples 'circunstancias' supersticiosas de puertas adentro, y 3° toda ampliación del intercambio acabaría con el comunismo local." (ibid., p. 37)

[311] Cf. Kolakowski, *Las principales corrientes del marxismo*, vol. 1, *Los fundadores*, Madrid: Alianza, 1980, pp. 184-185, a propósito de la disposición teórico-práctica del proletariado hacia la emancipación humana.

[312] Sobre la futilidad de toda conciencia revolucionaria, "…como lo demuestra la historia del comunismo…", desvinculada o contrapuesta a sus condiciones sociales de posibilidad, cf. Marx, Karl y Friedrich Engels, *La ideología alemana*, op. cit., p. 41.

[313] Cf. ibid., p. 69.

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

propias fuerzas, sino las de la propiedad privada y, por tanto, solo son las de los individuos en cuanto propietarios privados."[314]

La experiencia del proletariado viene definida como una circunstancia de sometimiento bajo una estructura de relaciones sociales de *diseminación* de sus prácticas individuales, frente a las cuales las fuerzas productivas hacen valer su realidad natural, "dada", "…en el intercambio y la *cohesión* entre estos individuos…"[315]. Esta doble dinámica es un aspecto de la contraposición de los intereses individuales y la superioridad de unos sobre otros en el marco de la propiedad privada capitalista, que ha terminado significando la radical desconexión entre la orientación de los poderes sociales y el interés de los individuos que los producen. "En ningún otro periodo anterior habían llegado las fuerzas productivas a revestir esta forma indiferente para el intercambio de los individuos *como* tales individuos, porque su intercambio era todavía limitado."[316] Los individuos pasan a ser considerados solen o en tanto entreguen sus esfuerzos al mercado mundial, escenario que es a su vez el espacio para su pérdida como individuos integralmente considerados. Su personalidad resulta indiferente para los fines de este dinamismo ciego, pues lo que de ella interesa es la abstracción de su energía vital cuyo contenido puesto en acto es el puro vacío desde el punto de vista personal. Se establece así: "…la contradicción entre la personalidad del proletario individual y su condición de vida, tal como le viene impuesta…"[317].

El énfasis está aquí puesto sobre el carácter "insoportable" de la circunstancia proletaria, sobre esta plena indiferencia ante la personalidad de los individuos. En virtud de ello es que la nueva revolución, la revolución de los desposeídos frente al capital, se diferenciaría de las experiencias revolucionarias precedentes: apuntaría a la liquidación de toda forma de dominación y no a la liquidación de alguna forma particular cuya superación redunde en un nuevo capítulo histórico de sujeción entre las clases sociales. La expectativa en juego es la de confrontar la dominación de clase desde sus bases profundas de reproducción; i.e. la enajenación de las fuerzas de producción y la "división natural" del trabajo que en ellas ha acontecido. El despliegue de la lógica del capital ha producido estas individualidades abstractas y su existencia es conditio sine qua non para la apropiación post revolucionaria de su vasto producto social por parte de sus productores, apropiación que haría posible superar el carácter natural desde el que se desenvuelve el intercambio mundial capitalista, para reorientarlo de acuerdo con un interés distinto al de la acumulación: un intercambio que responda a las

[314] Ibid., p. 78.
[315] Loc. cit. (cursivas mías).
[316] Loc. cit.
[317] Ibid., p. 90.

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

necesidades sociales, o bien un intercambio cuyo sentido sea el relacionamiento y la satisfacción de los "individuos en tanto individuos"[318]. Así dispuestos:

> "Sólo los proletarios de la época actual, totalmente excluidos del ejercicio de su propia actividad, se hallan en condiciones de hacer valer su propia actividad, íntegra y no limitada, consistente en la apropiación de una totalidad de fuerzas productivas y en el consiguiente desarrollo de una totalidad de capacidades."[319]

De la "exclusión total" al "despliegue total" de la propia actividad. Marx afirma la emancipación humana contra las naturalizaciones que resultan de la praxis alienada bajo el capital, naturalizaciones según las cuales determinadas relaciones sociales, las relaciones de producción capitalistas y las formas sociales y políticas que de ellas dimanan, resultarían *condiciones eternas* de la vida humana. El asunto se hace palpable en las variedades ordinarias de la "conciencia burguesa" y su celebración del sometimiento de los esfuerzos humanos a los propios poderes sociales autonomizados; por ejemplo, a propósito del fetichismo de la mercancía:

> "Unas fórmulas que llevan escrito en la frente el hecho de pertenecer a una formación social en la cual el proceso de producción domina a los hombres y el hombre no domina aún el proceso de producción se imponen a su consciencia burguesa como una necesidad natural tan evidente como el trabajo productivo mismo."[320]

O bien quedan expresadas en las variedades teóricas de dicha conciencia, para Marx siempre emblemáticas en el discurso de los economistas:

> "Los economistas proceden de una forma muy singular. Para ellos no hay más que dos tipos de instituciones, las del arte y las de la naturaleza. Las instituciones feudales son instituciones artificiales; las de la burguesía son instituciones naturales. En esto se parecen a los teólogos, que también establecen dos tipos de religiones. Cualquier religión que no sea la suya es un invento de los hombres, mientras que su propia religión es una emanación de Dios. Al decir que las relaciones actuales –las relaciones de la producción burguesa– son naturales, los economistas dejan entrever que esas son las relaciones en las que se crea la riqueza y se desarrollan las fuerzas productivas de acuerdo con las leyes de la naturaleza. Por tanto, esas relaciones son en sí mismas unas leyes naturales independientes de la influencia del tiempo. Son leyes eternas que deben regir siempre a la sociedad. De esta forma, la historia existió durante un tiempo, pero ya no existe. Existió la historia puesto que existieron las instituciones feudales, y porque en esas instituciones feudales encontramos unas relaciones de producción

[318] Cf. ibid., p. 78.

[319] Ibid., p. 79. La identificación que en la obra de Marx opera regularmente entre "proletariado" y "clase obrera" ha constituido una fuente de amplias dificultades para la tradición marxista a la hora determinar al sujeto revolucionario, dado que los 'desposeídos frente al capital' no son necesariamente aquellos que se encuentran en una relación de 'subordinación inmediata' frente a él. La compleja evolución del modo de producción capitalista y sus clases ha interpelado duramente a la tradición marxista por sus dificultades para operar con nociones que permitan identificar y situar recíprocamente los elementos de la vasta fenomenalidad de los sujetos sociales sometidos al poder naturalizado del capital. Para sostener contemporáneamente la crítica del capital en términos marxianos resulta, pues, ineludible reformular la teoría de las clases propuesta por Marx a la luz de los desarrollos conocidos por las sociedades capitalistas.

[320] Marx, Karl, *El capital I*, vol. 1, op. cit., p. 92.

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

> completamente diferentes de las de la sociedad burguesa, que los economistas quieren hacer pasar por naturales y, por lo tanto, eternas."[321].

Frente a estas representaciones, la circunstancia del proletariado en el marco de la gran industria decimonónica vendría a establecer la necesidad histórica de la transformación de las relaciones capitalistas de producción[322]. Revelaría, asimismo, la contingencia de las condiciones de su dominación efectiva, contrastadas a la luz de los límites del capitalismo para satisfacer los distintos intereses sociales: una formación social cuyo despliegue se decide por el afán de plusvalor y contra las necesidades de los productores. Desde aquí sería posible formular teórica y prácticamente la transformación de las condiciones de producción y apropiación de la riqueza social. Esta apertura histórica supone un dinamismo práctico, específicamente político, en el que se desarrolla el drama de los procesos revolucionarios modernos, donde participan dominadores y dominados en toda su vasta fenomenalidad y desde su sujeción a las condiciones históricas que hemos venido atendiendo[323].

2.1.3.1. El proceso político de la revolución

La concepción marxiana de los procesos revolucionarios supone que las luchas de clases van consumando la tarea de *hacer transparentes* los términos de la dominación social existente, desnudando la naturaleza *interesada* de instituciones políticas que pretenden aparecer ante los ojos de la sociedad como marcos neutrales de acción y convivencia[324]. En este proceso, los conflictos son múltiples entre distintas clases sociales o fracciones de las mismas. A la larga, el incesante conflicto terminaría depurando sus términos, *decantándolos* para dejar en claro el núcleo esencial de todo conflicto social; a saber de Marx, la lucha en torno de la apropiación de la riqueza social, esto es, en torno de la propiedad sobre los medios de producción. El análisis marxiano en *La lucha de clases en Francia* y en *El dieciocho brumario de Luis Bonaparte* viene decidido por esta perspectiva según la cual las estructuras sociales de dominación son parte de un proceso que las lleva a su *acabamiento*, en el doble sentido de: a) la más cabal

[321] Marx, Karl, *Miseria de la Filosofía,* op. cit., pp. 220-221.

[322] Cf. Starosta, Guido, "Machinery, Productive Subjectivity and the Limits to Capitalism in *Capital* and the *Grundrisse*", en: *Science and Society*, vol. 75, No. 1 (2011), pp. 42-58, donde se analiza la relación entre la *subsunción real del trabajo al capital* en el proceso de producción industrial (cf. Marx, Karl, *Capital I,* vol. 2, op. cit., cap. 14) y la constitución de una *subjetividad revolucionaria*.

[323] Para la asociación clásica entre Modernidad y Revolución, y para la reflexión en torno de la posibilidad de una "modernidad no capitalista", cf. Echevarría, Bolívar, "Quince tesis sobre modernidad y capitalismo", en: *Cuadernos políticos*, No. 58 (1989), pp. 41-63.

[324] Cf. Rubel, Maximilien, "El partido proletario en Marx", en: *Marx sin mito*, Barcelona: Octaedro, 2003, p. 211, passim, sobre la progresión revolución social - revolución política en el derrotero auto emancipatorio del proletariado.

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

realización que traen consigo, y al mismo tiempo b) la puesta en escena de la circunstancia objetiva para su finalización, aquella donde se haría manifiesta su unilateralidad y contingencia frente al resto de los intereses sociales. En el contexto de la Segunda República francesa, se trata del arribo a la madurez de la dominación burguesa:

> "Mientras la dominación de clase burguesa no se hubiera organizado por completo, no hubiera adquirido su expresión política pura, tampoco podía presentarse de un modo puro el antagonismo de las otras clases y, allí donde se presentaba, no podía tomar el giro peligroso que [cuestiona inmediatamente la propiedad, la religión, la familia y el orden, y que] transforma toda lucha contra el poder del Estado en una lucha contra el capital."[325]

Aquí se trataba de la manera en que la república parlamentaria permitió la articulación de legitimistas y orleanistas, excluyendo al resto de fuerzas sociales y logrando con ello la consumación de cierta forma de dominación social políticamente expresada, condición sin cuya madurez los esfuerzos revolucionarios no tendrían cómo formularse y orientarse debidamente: "Así, la propia revolución tuvo que crear en primer lugar la forma dentro de la cual la dominación de la clase burguesa podía adquirir su expresión más amplia, más general, su expresión última, y, por tanto, también podía ser abatida sin poder enderezarse."[326] Una vez que la dominación burguesa consumó su depuración, el desgarramiento inherente a la emancipación política entre fuerzas sociales y representación política produjo paradójicas consecuencias: bajo una suerte de pandemonio del recíproco extrañamiento, las formas políticas parlamentarias terminaron promoviendo discursos y prácticas contrarios a su propio orden social de dominación. Y ello ocurrió hasta el punto de que la parlamentarización de los conflictos políticos terminó significando ante el orden burgués la peculiarísima figura de una amenaza "socialista" procedente de intereses monárquicos. La vida política parlamentaria, pues, colapsaba por ser fuente de agitación e intranquilidad:

> "Lo que la burguesía, sin embargo, no comprendía era la consecuencia de que su *propio régimen parlamentario*, su *dominación política*, en general, sucumbía ahora necesariamente como *socialista* al juicio condenatorio colectivo… Si en cada vibración vital de la sociedad veía peligrar la 'tranquilidad', ¿cómo pretendía sostener, situada en la cúspide de la sociedad, el *régimen de la intranquilidad*, su propio régimen, el *régimen parlamentario*, ese régimen que, según la expresión de uno de sus oradores, vive en la lucha y por la lucha?... El régimen parlamentario deja todo a la decisión de las mayorías; ¿cómo no van a querer decidir las grandes mayorías fuera del parlamento? Si vosotros, en la cima del Estado tocáis violín, ¿qué otra cosa cabe esperar sino que los que están abajo bailen?"[327]

Para Marx el progreso y la maduración de la lucha de clases terminaría exponiendo exotérica y universalmente la unilateralidad de la dominación social haciendo transparentes sus términos y decantando sus estructuras o configuración práctica. En el proceso de las luchas

[325] Marx, Karl, *El dieciocho brumario de Luis Bonaparte*, op. cit., p. 92.
[326] Ibid., p. 155.
[327] Ibid., pp. 92-93.

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

parlamentarias y extraparlamentarias en la coyuntura de 1848, ello significó el *estrechamiento* de los intereses de la dominación social. Se presenta así el estrechamiento de la perspectiva del "orden" frente al resto de los intereses sociales progresivamente excluidos del "círculo de dominación", en una versión invertida –y patética a ojos de Marx– del proceso por el cual la Revolución Francesa "devoraba a sus propios hijos":

> "Durante las jornadas de junio, todas las clases y los partidos se habían unido en el *partido del orden* frente a la clase proletaria, en cuanto *partido de la anarquía*, del socialismo, del comunismo. Habían '*salvado'* a la sociedad contra '*los enemigos de la sociedad*'… Desde ese momento, tan pronto como uno de los numerosos partidos que se habían concitado bajo este signo contra los insurgentes de junio intenta afirmar en su propio interés de clase el campo de batalla revolucionario sucumbe al grito de 'Propiedad, familia, religión, orden'. Se salva a la sociedad precisamente tantas veces como se estrecha el círculo de sus dominadores, como se postula un interés exclusivo frente al más amplio. Cualquier reivindicación concerniente a la más elemental reforma fiscal burguesa, al liberalismo más vulgar, al republicanismo más formal, a la democracia más básica, se castiga al mismo tiempo como 'atentado contra la sociedad' y se estigmatiza como 'socialismo'"[328]

En *La ideología alemana* y en el *Manifiesto Comunista* podía ya observarse, bajo la pretensión de una filosofía de la historia, la tendencia presente en los conflictos sociales a que las clases dominantes estrechen su "círculo de dominación", producto de lo cual resultarían más amplias polarizaciones[329] y se agudizarían las contradicciones hasta cristalizarse la necesidad histórica de una radical *ruptura emancipatoria* por parte del proletariado[330]. Frente al estrechamiento del "círculo de dominación", el proletariado vendría a ser el protagonista que articula y organiza intereses sociales que le son ajenos con consignas propias que se estima serían capaces de articular las de otras clases sociales también excluidas y/o sometidas por el capital. En el contexto de 1848, se trataba del partido de la democracia social:

> "*Rebelión contra la dictadura de la burguesía, necesidad de transformar la sociedad, mantenimiento de las instituciones republicano-democráticas como sus órganos de movimiento, agrupación en torno del proletariado como la fuerza revolucionaria decisiva*: he allí las

[328] Ibid., pp. 46-47.

[329] En *La ideología alemana*: "…cada nueva clase instaura su dominación siempre sobre una base más extensa que la dominante con anterioridad a ella, lo que, a su vez, hace que, más tarde, *se ahonde y agudice todavía más* la contradicción de la clase no poseedora contra la ahora dotada de riqueza…", (Marx, Karl y Friedrich Engels, *La ideología alemana*, op. cit., 1970, p. 53, cursivas mías), donde la estrechez del "círculo de dominación" encuentra su contrapunto en la ampliación de la base sobre la que ejerce su opresión.

[330] "Los proletarios no pueden conquistar las fuerzas productivas sociales sino aboliendo… todo modo de apropiación existente hasta nuestros días. Los proletarios no tienen nada que salvaguardar; tienen que *destruir todo* lo que hasta ahora ha venido garantizando y asegurando la propiedad privada existente." (Marx, Karl y Friedrich Engels, *Manifiesto del Partido Comunista*, op. cit., p. 166, cursivas mías) La lectura de los procesos sociales y sus estructuras a partir de la polarización y la agudización de las contradicciones que les constituirían ha sido una consideración de partida para la obra de Marx. Punto clave para discernir los términos en que ahí se piensa la *lógica de la revolución* y, con ello, no solo para identificar las condiciones que generan una revolución, *i.e.* la dominación social, sino también para esbozar al menos algunos rasgos generales de la sociedad que dicha revolución podría alumbrar.

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

> características comunes del *llamado partido de la democracia social, del partido de la República roja.* Este *partido de la anarquía*, como lo habían bautizado sus enemigos, era también como *el partido del Orden*, una coalición de diversos intereses."[331]

La medida en que el proletariado habría de ser capaz de liderar tal coalición supone la presencia de ciertos "pretextos universales" que muestren la unidad de propósito con otras fuerzas sociales. Aquí las formas de la democracia liberal, en particular la defensa del sufragio universal, pasan a ser estimadas en términos estrictamente instrumentales[332], sin que ello afecte el horizonte revolucionario de lucha contra el capital que Marx consideraba definía todos los propósitos de la clase obrera[333]. En términos de los *Anuarios Franco-alemanes*, la *emancipación política* es parte del tránsito hacia la *emancipación humana* y el proceso de aquella no deja, en cada momento, de ser un progreso inmanente. De ahí que, en medio de las disputas entre la forma republicana o monárquica de gobierno, la insurrección de junio de 1848 de los obreros parisinos contra la Asamblea Constituyente fuera para Marx una opción distinta que mostraba que, entre ambas, la forma pretendidamente más progresista, la república burguesa, "…significaba el total despotismo ilimitado de una clase sobre otras"[334]. Una paradoja solo aparente: en virtud de dicho progreso inmanente, las formas republicanas de gobierno se sucedían, subvirtiéndose a sí mismas, lejos de la mera quietud y favoreciendo los intereses más radicales de la emancipación. Para Marx, aquella insurrección:

> "Había demostrado que en países de civilización antigua, con una formación de clase desarrollada, con condiciones modernas de producción y con una conciencia intelectual en la que todas las ideas heredadas han sido diluidas por un trabajo secular, *la república* no significa más que *la forma política de subversión de la sociedad burguesa* y no su *forma conservadora de vida*."[335]

La perspectiva marxiana de la ruptura emancipatoria contra el orden de la dominación política burguesa supone, pues, que las pautas del orden social de dominación devienen progresivamente transparentes para los distintos intereses sociales, que dichas pautas van decantando o perfilando mejor su "carácter burgués" frente a otras clases sociales y que, en el proceso, se estrecha su "círculo de dominación" por medio de formas de representación

---

[331] Marx, Karl, *Las luchas de clases en Francia de 1848 a 1850*, op. cit., p. 626.
[332] Cf. ibid., pp. 634-635.
[333] De este modo, el socialismo revolucionario del proletariado, que no el fantásticamente atribuido por el "Partido del Orden", vendría a ser "…la *declaración permanente de la revolución*, la *dictadura de clase* del proletariado como punto necesario de transición hacia la *abolición de las diferencias de clase en general*, hacia la abolición de todas las relaciones de producción en que descansan esas diferencias, hacia la abolición de todas las relaciones sociales que corresponden a estas relaciones de producción, hacia la transformación revolucionaria de todas las ideas que brotan de estas relaciones sociales." (ibid., p. 629) Cf. además ibid., p. 563, sobre la sujeción del trabajo asalariado al capital y la abolición de esta relación.
[334] Marx, Karl, *El dieciocho brumario de Luis Bonaparte*, op. cit., p. 46.
[335] Loc. cit.

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

política, como la *república*, en las cuales, tanto se progresa en la defensa de los intereses asociados al capital, cuanto se promueve su colapso por medio de la mejor determinación de su interés antagónico: el interés político del proletariado. Debe sumarse a ello la firme expectativa de que el colapso del orden de dominación de las formas burguesas de gobierno sería *inminente* y que la revolución proletaria no tendría mucho más que aguardar[336].

En vena profundamente hegeliana, todo ello pareciera ser parte de un diseño maestro constituido a partir de esa peculiar dialéctica entre acción y circunstancias que Marx sostuviera reiteradamente, y que en *El dieciocho de brumario* quedara clásicamente formulada: "Los hombres hacen su propia historia, pero no la hacen a su voluntad, bajo condiciones elegidas por ellos mismos, sino bajo condiciones directamente existentes, dadas y heredadas."[337] Lejos de una mirada determinista donde no quepa sino "sentarse a esperar" lo que haya de ocurrir de acuerdo con ciertas estructuras sociales establecidas, la acción del proletariado es fuerza decisiva del proceso. Pero ella, a su vez, pertenece a un cierto entramado histórico, el de la lucha de clases, desde el que se gesta y desde el que define sus orientaciones. Al final, el resultado sería inevitable: el arribo a formas libres para la convivencia humana. Antes de llegar a ese punto, la revolución tiene que pronunciar su palabra en complejo trajín, presentado por Marx como perfectamente dispuesto por mor de su necesidad histórica, cuanto por la afirmación de su consumación, la victoria revolucionaria, que aparece bajo la figura –no declarada– de *telos* que confiere racionalidad a las luchas políticas enfrascadas en el horizonte de la vida social burguesa y sus formas de representación política. La figura se perfila casi a la manera de una cierta *astucia revolucionaria del proletariado*, como cuando el golpe napoleónico queda consumado a fines de 1851:

> "Pero la revolución va hasta el fondo. Todavía no está pasando por el purgatorio. Hace su trabajo metódicamente. Hasta el 2 de diciembre de 1851 había terminado una mitad de su tarea preparatoria, ahora termina la otra mitad. Perfeccionó primeramente el poder parlamentario para poder derribarlo. Ahora que ha conseguido esto, completa el *poder ejecutivo*, lo reduce a su expresión más pura, lo aísla, se encara con él como único blanco para concentrar contra él todas sus fuerzas de destrucción. Y cuando haya concluido esta segunda

[336] El *Manifiesto Comunista*, contemporáneo a estos textos de análisis político elaborados a propósito de la coyuntura revolucionaria de 1848, sostiene la inminencia de la consumación revolucionaria en atención a la relación burguesía-proletariado: a) las pasadas luchas burguesas favorecen la conciencia de la emancipación proletaria, b) la competencia proletariza a diversos sectores sociales, y c) incluso algunos burgueses se pasan al proletariado ad portas de su victoria definitiva (cf. Marx, Karl y Friedrich Engels, *Manifiesto del Partido Comunista*, op. cit., p. 165).

[337] Marx, Karl, *El dieciocho brumario de Luis Bonaparte*, op. cit., p. 33. En esta línea de discusión, cf. Habermas, Jürgen, "Hacia una reconstrucción del materialismo histórico", en: *Teorema*, No. 6 (1976), p. 86, donde se subraya que la dependencia de lo "superestructural" respecto de la base económica es propia de los periodos de crisis revolucionarias.

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

> parte de su labor preliminar, toda Europa se levantará y gritará de alegría: '¡Bien has hozado, viejo topo!'"[338]

Aunque no es el contenido de la *Idea* lo que está por realizarse, el hegelianismo de pasajes como este es palpable. Los presupuestos lógico-especulativos del *Espíritu* pasan a ser la clave de lectura para la definición de las potencias del *proletariado*. El proletariado francés es presentado en posesión de una claridad de propósito y hasta de una autoconciencia que lo erige en una fuerza histórico-universal de la que los sucesos posteriores lo mostraron carente. La ruptura emancipatoria marxiana y, en particular, su concepción de la revolución proletaria contra el capital apela así a elementos que podríamos considerar *escatológicos*, al menos en cuanto a un discurso sobre los *últimos tiempos de la dominación*, donde la moderna fe en el *progreso* y en las luchas emancipatorias de los individuos resuena estruendosamente. Sin evidencia a la mano para afirmar que el decurso de las revoluciones de 1848 pudiera asumir la forma de lucha revolucionaria del conjunto de los intereses sociales contra el capital, se coloca al proletariado parisino a las puertas de una obra colosal que, en realidad, era inalcanzable para él[339]. Pasadas más de dos décadas de la coyuntura revolucionaria de 1848, incluso las derrotas brutales son interpretadas desde la perspectiva de este *avance incontenible* del proletariado revolucionario; por ejemplo, tras el colapso de la Comuna de París ante el embate de los gobiernos francés y alemán coaligados:

> "El hecho sin precedente de que después de la guerra más tremenda de los tiempos modernos [la Guerra Franco-Prusiana de 1870], el ejército vencedor y el vencido confraternicen en la matanza común del proletariado, no representa, como cree Bismarck, el aplastamiento definitivo de la nueva sociedad que avanza, sino el desmoronamiento completo de la sociedad burguesa."[340]

---

[338] Marx, Karl, *El dieciocho brumario de Luis Bonaparte*, op. cit., p. 158. Para el planteamiento de la "astucia de la razón" en Hegel, cf. su *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, Madrid: Alianza Editorial, 2000, § 209.

[339] En tono menos idealizador sobre el potencial *iluminado* del proletariado, y considerando la necesidad de otros actores en escena: "…la parodia del imperialismo era necesaria para liberar a la masa de la nación francesa de la fuerza de la tradición y marcar claramente la contradicción entre el poder del Estado y la sociedad... Con la decepción ante la restauración napoleónica, el campesino francés abandona la fe en su parcela, todo el edificio del Estado erigido sobre esta parcela se desploma y la *revolución proletaria obtiene el coro sin el cual su canto de solista se convierte en salmo mortuorio en todas las naciones campesinas.*" (Marx, Karl, *El dieciocho brumario de Luis Bonaparte*, op. cit., pp. 169-170, según el texto de la primera edición)

[340] Marx, Karl, *La guerra civil en Francia*, op. cit., p. 254. También: "Después del domingo de Pentecostés de 1871, ya no puede haber paz ni tregua posible entre los obreros de Francia y los que se apropian el producto de su trabajo. El puño de hierro de la soldadesca mercenaria podrá tener sujetas, durante cierto tiempo, a estas dos clases, pero la lucha volverá a estallar una y otra vez en proporciones crecientes. No puede caber duda sobre quién será a la postre el vencedor: si los pocos que viven del trabajo ajeno o la inmensa mayoría que trabaja. Y la clase obrera francesa no es más que la vanguardia del proletariado moderno." (ibid., p. 255) Donde destaca la alusión "democrático-burguesa" a las *mayorías* y *minorías* en pugna que, cual destino inexorable, librarán una batalla que ya estaría decidida de antemano. Desde el análisis de las formas práctico-abstractas del capital que hemos propuesto, es

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

La necesidad histórica de la revolución proletaria estaría, pues, garantizada y los serios reveses de su empresa no serían sino parte del movimiento de consumación de la misma. Los términos de la dominación social devendrían manifiestos y se haría transparente el contenido de su pretendida universalidad: la unilateralidad del interés burgués. No hay atajos en el proceso y, aunque la aprensión en pasajes como los que citamos es patente, nuestro autor aprecia que su resolución es inminente. También los análisis marxianos de los sucesos en torno de la Comuna de París de 1871 son motivo para expresar la fuerza viva de las mediaciones políticas en toda su positividad: los intereses de la dominación burguesa. De acuerdo con el análisis marxiano, la dominancia de estos intereses se desoculta o se hace transparente, lo que a su turno se aviene con el decantamiento y el estrechamiento de los términos de su dominación.

En la línea ya establecida en la *Introducción a la crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel* y en *La ideología alemana*, aparece asimismo la polaridad "pérdida total - recuperación total", que habría de asumir el proletariado en tanto partícipe de un proceso revolucionario, nada menos que del proceso crucial que acabaría con la "historia natural". Este es un asunto particularmente problemático. Los textos y análisis políticos de Marx que venimos refiriendo convergen invariablemente hacia la culminación de toda esta dialéctica social en la figura de un *nuevo comienzo*; o bien, en la ruptura definitiva frente a la emancipación política. Aquí el hegelianismo de Marx muestra sus propias dislocaciones. La exigencia de que la revolución proletaria constituya un punto de quiebre definitivo frente a todo el orden de la dominación social y política precedente impide apreciar el potencial de las formas burguesas de dominación para las propias pretensiones emancipatorias del proletariado. En efecto, Marx no invierte mayores esfuerzos en analizar el potencial de las instituciones políticas burguesas para la causa revolucionaria del proletariado –más allá de un reconocimiento discretamente instrumental al respecto en el marco limitado de la emancipación política por él denunciada–. Se conforma con señalar el límite y la inviabilidad de las formas políticas de la dominación burguesa; por ejemplo, a propósito de la Segunda República: "…y la historia de las elecciones desde 1848 demostraba irrefutablemente que en la misma medida en que se desarrollaba la dominación efectiva de la burguesía, se iba perdiendo su dominación moral sobre las masas

una alusión que al menos llama atención. La lógica del capital sabe lidiar con los números: incrementarlos, disminuirlos, mediatizarlos, eliminarlos, de forma que la abstracción que ellos constituyen le termine siendo favorable. Dejar librada la suerte de la revolución contra el capital a un asunto de mayorías o minorías termina siendo una simplificación que solo el pasmo ante la tremenda derrota de la Comuna puede hacer explicable en un pensador radical como Marx. Por supuesto, esto es dicho desde la ventaja de quienes somos testigos de la medida en que los trabajadores han dejado de ser esa abrumadora mayoría sufriente en las sociedades opulentas regidas hasta hace muy poco por la lógica del Estado de Bienestar a inicios del siglo XXI (ante los indicadores actuales de desempleo, en algunos de estos países ya ni siquiera puede hablarse de "una mayoría de trabajadores").

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

populares."[341], forma parlamentaria que el curso de las décadas siguientes –desde el advenimiento del Segundo Imperio en Francia– reveló coyuntural y asociada con la infancia de las instituciones representativas que han madurando en los siglos siguientes bajo el horizonte de la emancipación política. Esta limitada apreciación del potencial de las formas políticas burguesas para las pretensiones emancipatorias del proletariado incapacita para pensar los procesos revolucionarios como producto del movimiento inmanente de las estructuras sociales –a la manera en que la representación parlamentaria no ha sido un mero invento de la modernidad burguesa, sino una apropiación burguesa de estructuras medievales de representación política[342].

El proletariado es presentado como fuerza activa de la emancipación humana y sus aspiraciones revolucionarias interpretadas como guía de inteligibilidad de los procesos sociales por venir que resultan del movimiento objetivo y contradictorio de las dinámicas sociales del capitalismo[343]. No obstante, a la hora de pensar la revolución *in concreto*, esta no resultaría de un movimiento inmanente de continuidad y ruptura de las estructuras sociales existentes; por el contrario, la dialéctica de los procesos sociales pareciera quedar suspendida y la escena por venir no puede ser cabalmente formulada en términos de una realidad que emerge "desde

[341] Marx, Karl, *El dieciocho brumario de Luis Bonaparte*, op. cit., p. 99.

[342] Veremos en el próximo capítulo que esto se asocia con la tesis marxiana de la "abolición de la política" en el comunismo. Nos limitamos por ahora a establecer que las formas políticas burguesas no aparecieron ex nihilo en el curso de la historia social. Por supuesto, las bases sociales de la representación estamentaria medieval son distintas a las de las clases sociales modernas, pero lo que tenemos entre manos no son meros "nuevos comienzos", sino la *reelaboración* –en toda la profundidad y amplitud que corresponda– de formas políticas previas de acuerdo con las nuevas necesidades sociales. Discutiremos si esta necesidad de reelaboración de las formas políticas puede dejar de acontecer en el comunismo.

[343] Esta perspectiva dialéctica puede apreciarse en torno del papel de la actividad política para la causa revolucionaria. En *La guerra civil en Francia*, Marx alude a la recurrencia de las determinaciones objetivas por las cuales los esfuerzos revolucionarios vuelven una y otra vez a la palestra a propósito de la constante generación de una vanguardia revolucionaria, como la que conformaba la Asociación Internacional de los Trabajadores, de la que el propio Marx formaba parte: "Naturalmente, la mente burguesa, con su contextura policíaca, se representan [sic] a la Asociación Internacional de los Trabajadores como una especie de conspiración secreta con un organismo central que ordena de vez en cuando explosiones en diferentes países. En realidad, nuestra Asociación no es más que el lazo internacional que une a los obreros más avanzados de los diversos países del mundo civilizado. Dondequiera que la lucha de clases alcance cierta consistencia, sean cuales fueren la forma y las condiciones en que el hecho se produzca, es lógico que los miembros de nuestra Asociación aparezcan en la vanguardia. El terreno de donde brota nuestra Asociación es la propia sociedad moderna. No es posible exterminarla, por grande que sea la carnicería. Para hacerlo, los gobiernos tendrían que exterminar el despotismo del capital sobre el trabajo, base de su propia existencia parasitaria" (Marx, Karl, *La guerra civil en Francia*, op. cit., pp. 255-256). No puede dejar de anotarse que no se trata de una vanguardia centralizada de partido único a la manera leninista, ni de un aparato de dirección vertical y transnacional de los diversos procesos revolucionarios, como bajo el estalinismo. La vanguardia es una *posición relativa* a cada nacionalidad donde domina el modo de producción capitalista, mas no un *lugar fijo* posicionado frente a todas las nacionalidades.

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

dentro" del extrañamiento, negándolo y conservándolo, esto es, superándolo (*Aufhebung*). El afán de ruptura discreta que domina la escena de la revolución formulada por Marx se sitúa, en cambio, en la perspectiva abstracta de la *abolición* (*Abschaffen*). Poco importa que los presupuestos de la lógica parlamentaria sean históricamente mucho más que un invento burgués, sino una institución que la burguesía supo elaborar y relaborar para viabilizar la civilización del capital; lo que interesa es que sus formas republicanas burguesas portan la maldición del desgarramiento propio de la emancipación política, siendo por ello, *en sí mismas*, un instrumento de la dominación. Se asume que esto es suficiente para descartar cualquier tipo de reelaboración dialéctica de dichas instituciones. La emancipación humana que se avizora evitará, pues, volver sobre las mediaciones inesenciales que alguna vez torcieron el camino de la humanidad, y esta podrá –por así decirlo– *empezar nuevamente*.

2.1.3.2. Hacia el comunismo

La figura del "desarrollo completo" de las condiciones de producción que generan en su seno los elementos de una nueva sociedad se formula sintéticamente en el Prólogo a la *Contribución a la crítica de la Economía Política*:

> "Una formación social jamás perece hasta tanto no se hayan desarrollado todas las fuerzas productivas para las cuales resulta ampliamente suficiente, y jamás ocupan su lugar relaciones de producción nuevas y superiores antes de que las condiciones de existencia de las mismas no hayan sido incubadas en el seno de la propia antigua sociedad"[344]

Se nos presenta con ello una suerte de autocompleción progresiva que *se recorre íntegramente a sí misma hasta que no puede recorrerse más*. La inminencia de este acabamiento es subrayada en distintos lugares de la obra marxiana. Al igual que el conjunto de aspectos de los procesos revolucionarios que venimos considerando, la cuestión de la inminencia de la consumación revolucionaria requiere ser situada en el marco de las crisis cíclicas del capital. Si nos apoyamos en un vocabulario físico, podríamos decir que tal inminencia remite a un movimiento con aceleración creciente promovida por las crisis, pero recurrentemente acompañado por contra movimientos debidos a la recuperación que el capital experimenta al superar cada crisis, constituyéndose así una progresión no uniforme.

[344] Marx, Karl, *Contribución a la crítica de la Economía Política*, loc. cit. De donde se desprende la siguiente consecuencia práctica a propósito de los horizontes de gestación y la plausibilidad de las metas humanas: "De ahí que la humanidad siempre se plantee sólo tareas que puede resolver, pues considerándolo más profundamente siempre hallaremos que la propia tarea sólo surge cuando las condiciones materiales para su resolución ya existen, o cuando menos, se hallan en proceso de devenir." (loc. cit.)

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

Cada nueva expansión capitalista produciría su respectivo estancamiento y abriría un nuevo periodo de crisis –por lo demás, incubada por las condiciones de la recuperación precedente. En este escenario, la ruptura emancipatoria conocería una nueva oportunidad y una nueva aceleración que parecieran aproximar su consumación aun más rápidamente[345]. Para el caso de la coyuntura revolucionaria de 1848 correspondió su propio contexto de crisis económica, lo cual es recogido por el *Manifiesto Comunista* como una circunstancia extrema de auto inviabilización de la sociedad del capital:

> "…para poder oprimir a una clase, es preciso asegurarle unas condiciones que le permitan, por lo menos, arrastrar su existencia de esclavitud… El obrero moderno, por el contrario, lejos de elevarse con el progreso de la industria, desciende siempre más y más por debajo de las condiciones de vida de su propia clase… la burguesía ya no es capaz de seguir desempeñando el papel de clase dominante de la sociedad ni imponer a ésta, como ley reguladora, las condiciones de existencia de su clase. No es capaz de dominar porque no es capaz de asegurarle a su esclavo la existencia, ni siquiera dentro del marco de la esclavitud, porque se ve obligada a dejarlo decaer hasta el punto de tener que mantenerlo, en lugar de ser mantenida por él… la existencia de la burguesía es, en lo sucesivo, incompatible con la de la sociedad"[346]

Bajo esta visión de creciente agudización de las tensiones en torno de la creación de riqueza y el disfrute de la misma –que hace un momento llamáramos "pauperización" en la línea de los *Grundrisse*– se sentencia: "La burguesía produce, ante todo, sus propios sepultureros."[347]

---

[345] El movimiento de oscilación forzada ante fenómenos de resonancia en amplitud puede permitirnos una cierta ilustración gráfica del proceso. Cf. Grupo de Acústica, *Curso de Acústica*, http://www.ehu.es/acustica/espanol/basico/osfoes/osfoes.html#EJEMPLOS Y SIMULACIONES, revisado el 2 de enero de 2013, donde el objeto colgante no cesa en su aceleración creciente a pesar del amortiguamiento (fricción) que ofrece al movimiento que le es impelido. Llega un punto en que el colgante (a la izquierda) se quiebra y el movimiento cesa (el colgante ya no regresa). Los gráficos (a la derecha) expresan este ir y venir bajo las variables de tiempo, espacio, velocidad y energía. La simulación se detiene con la solución de continuidad del proceso o quiebre del resorte. La progresión, pues, se abre paso hasta su colapso a pesar de la resistencia del objeto. La arquitectura de puentes colgantes, por ejemplo, considera este tipo de oscilaciones de modo de poder hacer frente a los vientos a los que estos puentes deben enfrentar sin quebrarse. Para efectos de nuestro interés, solo pretendemos ofrecer una ilustración gráfica de la *inminencia revolucionaria*. Por lo demás, hay diferencias insalvables a la hora de considerar una conceptualidad más adecuada para los procesos de cambio social como los pensados por Marx, sobre todo debido a que en el caso de las revoluciones sociales generadas por el movimiento inmanente del capital no existe algo así como una "fuerza externa" que incide sobre el objeto, sino un dinamismo que quiebra *desde dentro* –sistémicamente, por así decirlo– la estructura social de la propiedad privada capitalista.

[346] Marx, Karl y Friedrich Engels, *Manifiesto del Partido Comunista*, op. cit., p. 167.

[347] Ibid., p. 168. O bajo una retórica más encendida ante un público cartista: "Hoy día, todo parece llevar en su seno su propia contradicción. Vemos que las máquinas, dotadas de la propiedad maravillosa de acortar y hacer más fructífero el trabajo humano provocan el hambre y el agotamiento del trabajador. Las fuentes de riqueza recién descubiertas se convierten, por arte de un extraño maleficio, en fuentes de privaciones. Los triunfos del arte parecen adquiridos al precio de cualidades morales. El dominio del hombre sobre la naturaleza es cada vez mayor; pero, al mismo tiempo, el hombre se convierte en esclavo de otros hombres o de su propia infamia. Hasta la pura luz de la ciencia parece no poder brillar más que sobre el fondo tenebroso de la ignorancia. Todos nuestros inventos y progresos parecen dotar de vida intelectual a las fuerzas materiales, mientras que reducen a la vida humana al nivel de una fuerza material bruta. Este antagonismo entre la industria moderna y la ciencia, por un lado, y la miseria

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

Las circunstancias de las crisis capitalistas agudizarían y harían patente esta inviabilidad. Ellas constituirían la completud del desarrollo de este modo de producción, a la vez que por su intermedio se verificaría la "pérdida total" a la que se ve expuesto el proletariado así como la necesidad de una recuperación de sí en términos semejantes, esto es, totales. El proletariado habría venido "perdiéndose a sí mismo" hasta la culminación de su negación en las cúspides del desarrollo del modo de producción capitalista, momento en el que se arriba a un punto insoportable a partir del cual no cabrían recuperaciones parciales de su condición. Más bien, su recuperación terminaría concerniendo a *absolutamente todas* sus condiciones sociales de existencia: "En una palabra, es la *pérdida total* del hombre y por tanto sólo *recuperándolo totalmente* puede ganarse a sí misma."[348] Desde estas circunstancias objetivas el proletariado se hallaría en condiciones de asumir una actividad revolucionaria. Él vendría a ser el sujeto histórico cuya existencia da cuenta del "desarrollo completo" por el que la "pérdida total" puede trocarse en "recuperación total". La necesidad histórica en virtud de la cual se formula la identidad *proletariado = sujeto revolucionario* queda tempranamente formulada en *La Sagrada Familia*:

> "No se trata de lo que este o aquel proletario, o incluso el proletariado en su conjunto, pueda *representarse* de vez en cuando como meta. Se trata de *lo que* el proletariado *es* y de lo que está obligado históricamente a hacer, con arreglo a ese *ser* suyo. Su meta y su acción histórica se hallan clara e irrevocablemente predeterminadas por su propia situación de vida y por toda la organización de la sociedad burguesa actual."[349]

Por lo demás, el proceso supone un protagonista que asume las exigencias de su propia emancipación: "…la emancipación de la clase obrera debe ser obra de la propia clase obrera…"[350], forjando asociaciones de trabajadores y partidos políticos desde los que hacer frente a la apropiación capitalista del plustrabajo[351]. El derrotero de la recuperación total por la que el proletariado se emancipa a sí mismo confrontaría una circunstancia de extrema

---

y la decadencia, por otro; este antagonismo entre las fuerzas productivas y las relaciones sociales de nuestra época es un hecho palpable, abrumador e incontrovertible." (Marx, Karl, "Discurso pronunciado en la fiesta del aniversario del *People's Paper*", en: *People's Paper*, Londres, No. 207 (19 de abril de 1856), en: Marx, Karl y Friedrich Engels, *Obras Escogidas*, vol. 1, op. cit., p. 514)

[348] Marx, Karl, "Introducción a la Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel", op. cit., pp. 222-223.

[349] Marx, Karl y Friedrich Engels, *La Sagrada Familia*, op. cit., p. 102. En el contexto de la confrontación con Max Stirner hacia 1845, la cuestión se formula en relación con la dialéctica de la identidad sujeto-objeto, planteada a la manera de un devenir de auto transformación: "[Los proletarios comunistas] saben demasiado bien que sólo al cambiar las circunstancias, dejarán de ser "los mismos de antes", y por eso están resueltos a hacer que estas circunstancias cambien en la primera ocasión. En la actividad revolucionaria, el cambiarse coincide con el hacer cambiar las circunstancias." (Marx, Karl y Friedrich Engels, *La ideología alemana*, op. cit., p. 245)

[350] Marx, Karl, "Estatutos Generales de la Asociación Internacional de los Trabajadores", en: Marx, Karl y Friedrich Engels, *Obras Escogidas*, vol. II, op. cit., p. 14.

[351] Cf. Lowy, Michael, *La teoría de la revolución en el joven Marx*, op. cit., para el tratamiento marxiano de la relación entre el partido proletario y la teoría de la revolución (cap. 2) y entre los comunistas y el partido proletario ad portas de la revolución de 1848 (cap. 3).

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

menesterosidad cuyo radical negación solo podría ser rebasada liquidando toda forma de dominación e inhumanidad conocidas: "Y no puede abolir sus propias condiciones de vida sin abolir *todas* las inhumanas condiciones de vida de la sociedad actual, que se resumen y compendian en su situación."[352] Lo que antes se presentaba como "pretextos universales"[353] ahora aparece como *causas universales de emancipación* contra la apropiación privada capitalista, causas que concernirían al conjunto de los intereses sociales que a ella se hallan sometidos.

La consumación y el eventual éxito de estas causas revolucionarias supondrían la autodisolución del proletariado mismo, en tanto desposeído frente al capital. En línea del *Übermensch* nietzscheano que "se hunde en su ocaso"[354], "…el actual linaje humano se parece a los judíos que Moisés condujo en el desierto. No sólo tiene que conquistar un mundo nuevo, sino que, además, tiene que sucumbir él mismo para dejar sitio a los hombres dignos de un mundo nuevo."[355] Se trata, pues, de una refundación que, a la par que cancela las perversiones de la civilización burguesa[356], permitiría su más fecundo aprovechamiento: "Sabemos que para hacer trabajar bien a las nuevas fuerzas de la sociedad se necesita únicamente que éstas pasen a manos de hombres nuevos, y que tales hombres nuevos son los obreros."[357] La apertura a esta novedad es el inicio de la "historia humana", la circunstancia emancipada en la cual las relaciones de dominación y el azar que a partir de su presencia se impone sobre la suerte de los individuos cedería paso, por medio de su *inversión*, al control libre y consciente de esos mismos individuos desde un nuevo modo de producción:

> "En la época actual, la dominación de las formas materiales sobre los individuos, la opresión de la individualidad por la casualidad ha cobrado su forma más aguda y más universal, imponiendo con ello una tarea muy determinada a los individuos existentes. Plantea ante ellos la tarea de sustituir la dominación de las relaciones y de la casualidad sobre los individuos por la dominación de los individuos sobre la casualidad y las relaciones… Esta tarea impuesta por las condiciones actuales coincide con la tarea de organizar de un modo comunista la sociedad."[358]

---

[352] Marx, Karl y Friedrich Engels, *La Sagrada Familia*, op. cit., pp. 101-102.
[353] Cf. supra 2.1.3.1, p. 133.
[354] Nietzsche, Friedrich, *Así habló Zaratustra*, Madrid: Alianza Editorial, Prólogo, § 1.
[355] Marx, Karl, *Las luchas de clases en Francia*, op. cit. p. 614.
[356] "La industria y el comercio burgueses van creando esas condiciones materiales de un nuevo mundo del mismo modo como las revoluciones geológicas crearon la superficie de la tierra. Y sólo cuando una gran revolución social se apropie las conquistas de la época burguesa, el mercado mundial y las modernas fuerzas productivas, sometiéndolos al control común de los pueblos más avanzados, sólo entonces el progreso humano habrá dejado de parecerse a ese horrible ídolo pagano que sólo quería beber el néctar en el cráneo del sacrificado." (Marx, Karl, "Futuros resultados de la dominación británica en la India", en: *New York Daily Tribune*, New York, No. 3840 (8 de agosto de 1853), en: Marx, Karl y Friedrich Engels, *Obras Escogidas*, vol. I, op. cit., pp. 511-512)
[357] Marx, Karl, "Discurso pronunciado en la fiesta del aniversario del *People's Paper*", loc. cit.
[358] Marx, Karl y Friedrich Engels, *La ideología alemana*, op. cit., p. 525.

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

2.2. El comunismo o la reconciliación de la praxis consigo misma

Sobre la base de las determinaciones estructurales desde las cuales el capitalismo se pone límites a sí mismo y gesta sus propias crisis de reproducción, el proletariado puede disponerse a una actividad revolucionaria contra la lógica del capital[359]. Ahora bien, de acuerdo con Marx, el capitalismo no solo produce el dinamismo de su propia disolución, sino que, como parte del mismo movimiento histórico, establece las condiciones iniciales de fundación y reproducción de la sociedad que ha de sucederle. La atención a este momento de la obra marxiana es aspecto central de nuestra investigación. Hasta el punto de la ruptura emancipatoria contra el orden de la dominación social capitalista, Marx ofrece el vasto despliegue de la necesidad social, económica y política desde la que afirmar su inevitabilidad. Así contamos con: a) una filosofía de la historia, con su respectiva base antropológica, que contiene una teoría acerca del progreso de los modos de producción que han venido sucediéndose a lo largo de la historia social; b) una economía política que da cuenta de las estructuras sociales de reproducción capitalista hasta el momento culminante de las crisis; c) una concepción acerca de la estructuración del poder político a partir de la configuración clasista de la sociedad y la plausibilidad de las demandas emancipatorias que se eleven en su contra, bajo la perspectiva de delinear la legalidad de los procesos revolucionarios. Pero hemos llegado al punto de inflexión: el comunismo. Aquí ya no se trata de ocuparse de la condicionalidad que avizora el cambio radical de los términos en que la humanidad ha venido organizando su reproducción social en relación con la producción de la riqueza y la disposición de los excedentes sociales. Se trata, más bien, de inteligir la nueva condicionalidad producida, en ese tan recurrido "reino de la libertad" donde los seres humanos pasarían a estar en control de sus productos y habrían abandonado los términos alienantes de su reproducción precedente. Pues bien, ¿cuáles vendrían a ser las *condiciones de reproducción* de una socialidad comunista de acuerdo con los términos de la "historia natural" de la cual habría de emerger y que supuestamente habría de superar? ¿Qué nos dice cada uno de esos planos de la reflexión marxiana al respecto?

La cuestión podría ser raudamente desechada, señalándose que, en efecto, Marx no formuló ni pareció interesarse en formular una *teoría del comunismo*. Si bien la obra de Marx ofrece por doquier el sentido que anima la apuesta por una sociedad comunista, que no es otra que la

[359] Que en efecto el proletariado proceda de este modo, supondrá la madura conformación de su voluntad política y de sus apuestas estratégicas que, en el decurso que nos lleva de Marx a Lukács, se formula en términos de la posibilidad de una *conciencia de clase proletaria*, no solo "en sí", sino también "para sí" (cf. Lukács, Georg, *Historia y conciencia de clase*, op. cit., pp. 83, 107, passim). Ahondar en los procesos históricos de constitución del sujeto revolucionario proletario, en tanto sujeto consciente de su inscripción histórica y de la apropiación de sus circunstancias de acuerdo con los intereses de su condición "dada", escapa a los propósitos de este trabajo.

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

superación del capitalismo por medio del establecimiento de una sociedad que gestione su desarrollo, haciéndose cargo de sí misma, libre y conscientemente, cierto es que las ocasiones en que Marx se ocupa sobre el comunismo tienen mayormente la forma del contrapunto que ilustra por negación o de la referencia potencial del tipo: "en cambio, en una sociedad comunista, los individuos no procederían de acuerdo con…", etc.[360]. Podría argüirse que no cabe otra manera: en tanto objeto de estudio, la indagación acerca de lo que vendría a ser una sociedad comunista remite a una realidad u-tópica, sin lugar ni temporalidad efectiva, de donde su tratamiento no sería sino motivo para ilusionar las conciencias y embellecer sin mayor determinación el horizonte de las luchas emancipatorias. Si la filosofía marxiana es filosofía de la praxis acerca de lo que se despliega o se ha desplegado, poco interés tendrá la obra de Marx en delinear a priori los términos de la socialidad comunista, al tiempo que las declaraciones generales que cupiera elaborar al respecto carecerían de un contenido significativo o relevante[361].

No obstante, es nuestro parecer que la confrontación de la organización social del capital y de su cultura, de su horizonte de civilización, difícilmente puede rehuir la necesidad de formular en qué consistiría el provecho de su superación para el conjunto de la humanidad. De acuerdo con Marx, el capital ha provisto de las mayores riquezas jamás conocidas, ha establecido la libertad individual –cierto que en variedades alienadas– que jamás conocieron las formaciones sociales precedentes, ha disparado el horizonte de la ciencia y la posibilidad de un sentido unitario como especie integrada en el mercado mundial, ante lo cual nada en la historia conocida puede ofrecer competencia. Si estas son las premisas, cabe la pregunta ingenua: ¿por qué pues habría que proceder a la revolución de las relaciones capitalistas de producción?, ¿por qué no esperar más bien que el capital desarrolle alguna forma de atenuar sus crisis y viabilizarse, viabilizando en el proceso a ese vasto proletariado del cual obtiene su insumo vital? Por lo pronto, a casi 150 años de la primera edición de *El capital*, lo hemos visto salir una y otra vez de tales situaciones de auto inviabilización.

---

[360] En la línea de una caracterización marxiana del comunismo por vía negativa, cf. Booth, William James, "Gone Fishing: Making Sense of Marx's Concept of Communism", en: *Political theory*, vol. 17, No. 2 (1989), pp. 205-222.

[361] Frente a la posibilidad de una filosofía auroral, por ejemplo de tipo nietzscheano, comprometida con el discernimiento de las *apuestas de la voluntad*, se hace patente en este punto el arraigo hegeliano de la filosofía marxiana de la historia y de la epistemología que comporta: "Lo que enseña el concepto lo muestra con la misma necesidad la historia: sólo en la madurez de la realidad aparece lo ideal frente a lo real y erige a este mismo mundo aprehendido en su sustancia, en la figura de un reino intelectual. Cuando lo filosofía pinta con sus tonos grises, ya ha envejecido una figura de la vida que sus penumbras no pueden rejuvenecer, sino sólo conocer: el búho de Minerva alza su vuelo en el ocaso." (Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Principios de la Filosofía del Derecho,* op. cit., p. 54)

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

De acuerdo con Marx, hemos planteado que la lógica del capital engendra necesariamente crisis de reproducción. Asimismo, propusimos que de este planteamiento no se desprende, como consecuencia necesaria, el surgimiento de un sujeto revolucionario dispuesto a redefinir las estructuras sociales básicas del modo de producción capitalista como respuesta a estas crisis. Si el "momento subjetivo" habría de avenirse con un interés emancipatorio radical dado que las "fuerzas ciegas" de la "historia natural" no son capaces *por sí solas* de consumar la instauración comunista, cabe preguntarse *por qué "los desposeídos frente al capital" habrían de devenir revolucionarios*, por qué su voluntad habría de comprometerse con la gestación de un horizonte alternativo al que conocemos y continúa en marcha, una y otra vez. Es, pues, un *asunto teórico-práctico*: no solo el de identificar las necesidades humanas insatisfechas bajo determinada organización social, i.e. la sociedad capitalista, sino el de formular y explicitar la plausibilidad de que su superación produzca efectivamente la satisfacción requerida.

¿Por qué el proletariado tendría que comprometerse con la revolución comunista? Si nos movemos en el registro de la pauperización creciente, podemos estimar plausible que "no tiene nada que perder excepto sus cadenas"[362]. A nosotros nos toca situarnos desde la compleja trama del capitalismo contemporáneo y su gestión de las crisis, con sus cuotas de miseria y bienestar repartidas entre los diversos sujetos sociales cuyos intereses se contraponen o están al menos en tensión con los del capital. Por supuesto que esta escena es distinta al desarrollo de la Segunda Revolución Industrial conocida por Marx y requiere de un tratamiento que le corresponda específicamente, pero estimamos que su obra sigue siendo un lugar fundamental para plantearnos esta cuestión. La apuesta comunista de Marx es una apuesta contra el hambre y la pauperización a manos del capitalismo de su tiempo, pero es también al mismo tiempo, y más ampliamente, una apuesta contra la dominación social y contra la experiencia de una praxis humana alienada bajo la lógica del capital. Así, nos topamos con una concepción que no solo se dispone contra las formas modernas de la miseria material sino que podemos estimar en términos de una radical *apuesta por la libertad*[363]. A nuestro juicio, este es un factor de su vigencia actual en la escena contemporánea de un capitalismo que se presenta como la única condición de progreso social y bienestar material.

[362] Cf. Marx, Karl y Friedrich Engels, *Manifiesto del Partido Comunista*, op. cit., p. 188.

[363] La problemática del comunismo plantea la posibilidad de interpretar la obra de Marx como una teoría y una reflexión crítica sobre la libertad humana. En esta línea, cf. Prior, Ángel, op. cit., pp. 159-161, y la consideración de la libertad en tanto "formación humana de las circunstancias" (ibid., p. 169) en un decurso emancipatorio que arriba a la "…construcción de una nueva sociedad en que todas las potencias humanas pueden desarrollarse libremente." (ibid., p. 170)

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

Esta apuesta por la libertad queda expresada en la clásica cita del *Manifiesto Comunista*: "En sustitución de la antigua sociedad burguesa, con sus clases y sus antagonismos de clases, surgirá una asociación en la que el libre desenvolvimiento de cada uno será la condición del libre desenvolvimiento de todos."[364] Por supuesto, esta apuesta por la libertad es asunto harto problemático; más aun, encierra distintas dimensiones que no pueden simplemente ser dejadas de lado si lo que interesa es, no solo elaborar la crítica del capital, sino pensar positivamente el horizonte de la "emancipación humana". Para colocar la cuestión en su justo lugar desde el estudio de la obra marxiana, debe insistirse sobre el férreo anti-utopismo declarado por Marx[365]. Así, a propósito de las aspiraciones que la revolución proletaria habría de satisfacer en la Comuna de París:

> "La clase obrera no esperaba de la Comuna ningún milagro. Los obreros no tienen ninguna utopía lista para implantarla *par décret du people*. Saben que para conseguir su propia emancipación, y con ella esa forma superior de vida hacia la que tiende irresistiblemente la sociedad actual por su propio desarrollo económico, tendrán que pasar por largas luchas, por toda una serie de procesos históricos, que transformarán completamente las circunstancias y los hombres. Ellos no tienen que realizar ningunos ideales, sino simplemente dar suelta a los elementos de la nueva sociedad que la vieja sociedad burguesa agonizante lleva en su seno."[366]

No era pues la Comuna el esfuerzo dirigido a ver realizados modelos idealizados de vida en común con sus "recetas listas" para la cocina de la revolución[367]. Al mismo tiempo, si de lo que se trata en una sociedad emancipada de la propiedad privada de los medios de producción es que los productores se hagan cargo de las condiciones de su propia actividad, esto difícilmente podría proceder sin la presencia de las condiciones en que tal actividad sería capaz de desplegarse libremente. Está muy lejos de ser el caso que al respecto nos topemos con un silencio total en torno de tales condiciones en la obra de Marx, pero se advierte con claridad que el "reino de la libertad" que allí se vería consumado es atendido desde una mirada decididamente más indeterminada que la que podemos encontrar cuando esa misma obra se sitúa en el terreno de la crítica –y esto para cada uno de los ámbitos arriba referidos, sea la filosofía de la historia y su antropología subyacente, la economía política o los análisis políticos.

---

[364] Marx, Karl y Friedrich Engels, *Manifiesto del Partido Comunista*, op. cit., p. 176.

[365] Cf. el capítulo "La utopía de la relación entre hombre y naturaleza" de Schmidt, Alfred, *El concepto de naturaleza en Marx*, México: Siglo XXI, 1976, para un excelente tratamiento de la cuestión.

[366] Marx, Karl, *La guerra civil en Francia*, op. cit., p. 237.

[367] Sobre el reparo de Marx a ofrecer "recetas para la cocina del futuro", cf. el Epílogo a la segunda edición de *El capital I*, vol. 1, op. cit., p. 17. Para la caracterización del comunismo marxiano como "utopía racional" en la perspectiva de una *filosofía radical*, cf. Heller, Ágnes, *Por una filosofía radical*, Barcelona: El Viejo Topo, 1980, pp. 115-123. A su turno, el apego de Marx por la férrea necesidad histórica, con sus abismos de pobreza y alienación desde los que, a su vez, se plantean las condiciones de su auto superación (faceta optimista) lleva a Eagleton a proponer que tenemos entre manos a un "pensador trágico" (cf. Eagleton, Terry, *¿Por qué Marx tenía razón?*, Barcelona: Península, 2011, p. 83, passim).

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

El paso de la "historia natural" a la "historia humana" convoca así una dualidad al interior de la propia intelección marxiana, la que delinea la tensión entre la *necesidad* histórica precedente y la *libertad* personal que adviene sin que sean radicalmente exploradas sus condiciones de realización y reproducción, dejando relegado el problema a un *asunto del futuro*[368]. En el próximo capítulo de esta tesis, discutiremos el peculiar utopismo que a nuestro juicio está inscrito en esta perspectiva[369], a pesar de que su pretensión era precisamente superar las declaraciones idílicas y embellecedoras acerca de lo que vendría a ser una forma de organización social que aspire a ir más allá de lo que la lógica del capital ya ha provisto a la humanidad[370]. Por lo pronto, expondremos algunos elementos centrales de lo que vendría a ser el comunismo para Marx. Si bien el tratamiento del comunismo está lejos de disputarle protagonismo a la crítica de la sociedad capitalista en la obra que estudiamos, esta nos permite identificar formulaciones que –a nuestro juicio– definen, no solo las negaciones de partida, sino las condiciones positivas desde las que cabe caracterizar a la sociedad comunista que habría de emerger de la civilización del capital.

[368] Saludando esta disposición en la obra de Marx, Eagleton lo fija de esta manera: "La verdadera imagen del porvenir es el fracaso del presente" (ibid., p. 85), o bien desde el habitual compromiso epistemológico con "lo dado", aunque esto se estime *resultado* de la dialéctica histórica precedente: "A fin de cuentas, solo podemos describir el futuro en términos extraídos del pasado o del presente, y la descripción de un futuro que rompa radicalmente con el presente exigiría de nosotros jugar con los límites mismos de nuestro lenguaje." (ibid., p. 80)

[369] Anotemos que, en términos epistemológicos, lo que legitima la reflexión emancipatoria acerca de una sociedad que aún no es, pero cuyo ser estaría ínsito en el desarrollo histórico que se reproduce actualmente y que contiene en sí sus posibles determinaciones, es la necesidad del *entendimiento prospectivo*; al fin y al cabo, un recurso práctico de la actividad social.

[370] A nuestro modo de ver, formular las determinaciones positivas de una eventual sociedad comunista sería una tarea, sino *la* tarea, del pensamiento crítico contemporáneo que no esté dispuesto a hacer de la sociedad capitalista la *forma final* naturalizada de la convivencia humana. En uno de los más sonados esfuerzos colectivos recientes comprometidos con la apuesta por repensar el comunismo, el Congreso "Sobre la idea del comunismo", celebrado del 13 al 15 de marzo de 2009 en la Universidad de Birbeck School of Law en Londres, se propuso un encuentro reflexivo a partir de la siguiente tesis: "de Platón en adelante, el comunismo es la única Idea política digna de un filósofo." (Hounie, Analía (comp.), *Sobre la idea del comunismo*, Buenos Aires, Paidós, 2010, Prólogo, p. 13). Esa pretendida dignidad demanda –a nuestro juicio– un reto y un desempeño que de asumirse cabalmente tendrá que lidiar con dificultades de enorme envergadura como las que proceden de la necesidad del entendimiento prospectivo en la escena global del capitalismo contemporáneo –entendimiento que no solo remite a la viabilidad de la vida de nuestra especie sobre la Tierra (sostenibilidad ambiental), sino a la reproducción cada vez más inmediata que mediata del propio capital (límites a la planificación industrial, especulación y caos financiero, etc.). No sería esta una cuestión meramente epistemológica en sus términos clásicos, sino la decisión de delinear, desde la condicionalidad heredada, el curso de lo factible según una perspectiva humanamente emancipatoria, esto es, comprometida con la *gestión de lo común*. Por lo demás los *sistemas expertos* del capital y de las formas políticas contemporáneas ya vienen comprometidas en esta empresa desde sus propios intereses de dominación, o bien desde el ámbito de –lo que Marx llamara– "emancipación política".

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

2.2.1. Las condiciones históricas de partida

El mantenimiento de la *forma capital* supone la ajenidad y el dominio del trabajo muerto acumulado sobre el trabajo vivo entregado permanentemente por los proletarios. El capitalista es la personificación dominante de esta circunstancia de acuerdo con la cual los productores extravían su producto bajo una legalidad y una estructura que resulta en su autonegación. Por ello, para una sociedad comunista el requerimiento negativo de partida es la superación de las relaciones sociales de la producción capitalista; esto es, del capital en tanto y en cuanto es un poder material extraño (la *mera cosa*, que en realidad es socialidad e interés particular *naturalizado*), escindido de los productores y contrapuesto a su voluntad consciente. Esto decidiría también la suerte del trabajo asalariado, pues del mismo modo en que *capital* y *capitalistas* son indisociables, lo son *trabajo asalariado* y *capital*[371]. De acuerdo con la perspectiva de la *ruptura emancipatoria* que hemos formulado, la apertura a una organización comunista de la producción y de la vida social supondría la negación del capital como forma social dominante en la estructuración de las relaciones entre los productores. Asimismo, el capitalismo produce y contiene la personificación que ha venido siendo actuada en la persona del capitalista. De aquí se desprende la inseparabilidad de una y otra negación, de la forma social dominante y de sus personificaciones[372]; no cabe, pues, la figura de un capital que pueda desplegar su dinamismo por fuera de su aparición subjetiva en tanto capitalista, al tiempo que de esta manera se muestra que la dominación social no es asunto sometido a la contingencia del capitalista individual:

> "…este capital que existe para sí mismo es el *capitalista.* Los socialistas dicen que nosotros necesitamos capital pero no capitalistas. Entonces el capital se presenta como una mera cosa, no como una relación de producción, que reflejada en sí misma es precisamente el capitalista. Yo puedo perfectamente separar el capital de este capitalista individual, y este capital puede pasar a las manos de otro. Pero en la medida en que el capitalista pierde el capital, pierde la cualidad de ser capitalista. El capital, es, por lo tanto, separable del capitalista individual, pero no *del* capitalista, que en cuanto tal se enfrenta *al* trabajador."[373]

La superación del capital supondría una pauta distinta para el aprovechamiento de la riqueza, es decir en torno de la generación de los valores de uso y el desarrollo de las fuerzas productivas. La riqueza dejaría de ser aquella acumulación de mercancías que se hace valer

[371] Cf. ibid., p. 249.

[372] Sobre la noción de *personificación* en *El capital*, cf. el acápite 2 de Rochabrún, Guillermo, "Sociología y antisociología en 'El capital'", en: *Individualidad y socialidad*, Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1993, especialmente pp. 62-72.

[373] Marx, Karl, *Grundrisse*, Primera Mitad, op. cit., pp. 243-244; cf. también ibid., pp. 466-467. Respecto del trabajador acontece una personificación semejante: "También el trabajador puede dejar de ser el ser-para-sí del trabajo; el trabajador puede heredar dinero, puede robarlo, etc. Pero entonces deja de ser *trabajador*. En cuanto trabajador él es el trabajo que existe para sí mismo." (ibid., p. 244)

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

por sobre los intereses de los productores en virtud de alguna racionalidad que les resulta ajena como es el caso bajo la lógica del capital. Bajo el *horizonte comunista*, más bien, la *riqueza* habría de identificarse con la *satisfacción humana*:

> "Pero, en realidad, si se elimina la forma limitada burguesa, ¿qué otra cosa es la riqueza, sino la universalidad de las necesidades, capacidades, goces, fuerzas productivas, etc., de los individuos engendrados en el cambio universal?; ¿qué es sino la elaboración absoluta de sus características creadoras, sin más presupuesto que el desarrollo histórico precedente, que convierte en fin en sí mismo a esta totalidad del desarrollo, es decir, del desarrollo de todas las fuerzas humanas en cuanto tales, no mediadas por un criterio *ya dado*?; ¿qué es sino una elaboración en la que él no se reproduce en una determinación concreta, sino que produce su totalidad, en la que no intenta permanecer como algo ya devenido, sino que existe en el movimiento absoluto del devenir?"[374]

Bajo la circulación capitalista, la interdependencia universal integraba la vasta diversidad de los esfuerzos humanos de acuerdo con las exigencias de la acumulación privada. En una sociedad comunista, en cambio, las potencias humanas ya libradas de esta pauta limitada podrían disponerse, sobre la base de la experiencia histórica precedente, a un desarrollo de la totalidad de sus fuerzas. Este sentido de totalidad no es una categoría abstracta. Se sostiene sobre el entrelazamiento práctico que instauró la historia universal con el surgimiento de la gran industria. Dicha historia conocería ahora la oportunidad para un despliegue no limitado según el apetito de plusvalor sino decidido de acuerdo con las disposiciones mudables de los seres humanos. El presupuesto de un individuo dispuesto hacia la incesante renovación de sí mismo es una condición que resulta de la vida social bajo el capitalismo y un presupuesto de la visión emancipatoria de Marx, allí donde el comunismo consumaría lo que el capital no puede por sus contradicciones inmanentes. La sociedad capitalista hace posible la producción de una riqueza que a fin de cuentas no será capaz de proveer a quienes se han hecho cargo de su producción. La negación que así resulta para la suerte de los productores comporta un desarrollo precedente que arriba a su acabamiento y culminación: "A medida que se desarrolla el sistema de la economía burguesa, se desarrolla también la negación de sí misma, que es su último resultado."[375] El proceso referido por Marx es parte de un dinamismo de progreso, de donde el comunismo procedería de determinados presupuestos sociales que lo harían posible; en buena cuenta: a) el cultivo del hombre rico en necesidades siempre renovables, y b) el despliegue de una fuerza productiva capaz de atender el dinamismo de las necesidades humanas ahora libradas de la dominación social. Ambas condiciones refieren al *carácter progresista del capital*, pues es bajo su legalidad que la riqueza de las necesidades y la riqueza de las capacidades –en la forma material de fuerzas productivas– habrían podido desarrollarse

[374] Ibid., p. 441.
[375] Marx, Karl, *Grundrisse*, Segunda Mitad, op. cit., p. 98.

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

al punto de que ya no se requiera de la mediación de la propiedad privada para su libre desenvolvimiento. Son condiciones que se reproducen conjuntamente y que pasarían a conocer un modo distinto de articulación y requerimiento recíproco.

A medida que se avanza en el tratamiento de los límites del capital en contrapunto con lo que vendría a ser una socialidad comunista, el foco marxiano se dirige sobre la individualidad, al fin y al cabo, la fuente de las necesidades y las capacidades que pondrían en marcha la nueva organización social; en particular, sobre la medida de su cultivo a lo largo de la historia precedente. Desde los *Grundrisse* y en un registro acorde con la filosofía de la historia expuesta en *La ideología alemana*, Marx subraya, tanto la inmadurez de la individualidad que florece en medio de la alienación de las relaciones mercantil-capitalistas, como la ganancia en universalidad que allí se encuentra ya presente –previa denuncia de la estrechez del horizonte burgués que naturaliza la espontaneidad de la vida mercantil y de ese modo la sacraliza como condición de toda individualidad:

> "La ajenidad e independencia en la que existe dicha conexión [material entre los individuos] frente a la naturaleza de la individualidad, demuestra solamente que ésta se encuentra todavía en la fase de creación de las condiciones de su vida social… La conexión natural es la conexión entre individuos dentro de relaciones de producción determinadas, limitadas. Los individuos universalmente desarrollados (cuyas relaciones sociales, en la medida en que son relaciones propias, comunitarias, están también sometidas a su control común), no son un producto de la naturaleza, sino de la historia. El grado y la universalidad del desarrollo de la capacidad con la que esta individualidad deviene posible, [sic] presupone la producción sobre la base de los valores de cambio, que por primera vez produce simultáneamente la generalidad de la alienación de los individuos de sí mismos y de los demás, pero que produce también la generalidad y universalidad de las relaciones y capacidades."[376]

La inversión por la cual el trabajo aparece sujeto a su propio producto, el capital, establece la necesidad de "…disolución de todos los *presupuestos limitados de la producción*…", pero al mismo tiempo "…crea y produce más bien los presupuestos incondicionados de la producción, y, en consecuencia, crea y produce las condiciones materiales globales para el desarrollo total universal, de las fuerzas productivas del individuo..."[377] La individualidad que se instale en una

[376] Marx, Karl, *Grundrisse*, Primera Mitad, op. cit., p. 90.

[377] Ibid., p. 470. Esto de los "presupuestos incondicionados" de la producción es de una resonancia kantiana ineludible –a la vez que paradójica– y de interés para discutir las ilusiones tecnicistas del comunismo marxiano, allí donde se arribaría a un punto en que la ilimitación del despliegue de las fuerzas productivas significaría que, en buena cuenta, *ya todo estaría resuelto.* La realidad de lo *limitado*, bajo el horizonte de la propiedad privada capitalista, se contrapone a *lo incondicionado*, bajo el horizonte comunista, quedando este perfilado como plena libertad, no *nouménica* en la exposición marxiana, sino *garantizada por la vía de la técnica* y sus rendimientos productivos. Volveremos largamente sobre esto en 3.3. Más allá del vínculo con la técnica, es muy iluminadora la aproximación "transcrítica" de Karatani en pos de pensar el comunismo en Marx desde el kantiano "reino de los fines" y formularlo como un imperativo categórico (cf. Karatani, Kojin, *Transcritique*, Massachusetts: MIT, 2005). En general, el capítulo 7 formula la noción del "comunismo transcrítico" desde el afán por reconstruir una "metafísica comunista".

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

sociedad comunista no puede sino ser el resultado histórico de sus condiciones precedentes, aquellas en las cuales surgió como producto de la división del trabajo definida en términos de una sociedad de productores privados independientes. La expectativa marxiana a propósito de dicha individualidad es que ella supere los horizontes propios de la cultura del capital; así, por ejemplo, *la miseria del tener*. Ahora bien, más allá de las redefiniciones que podrían darse en la individualidad que habite y reproduzca un modo de producción comunista, queda establecido a lo largo de la obra de Marx que la revolución contra el capital no tiene el sentido de una vuelta sobre alguna comunidad sustantiva, sino que, por el contrario, se trataría de una reconfiguración de la relación entre individuo y sociedad, donde la realización de la primera aparece como el *sentido* de la vida en común. Para ello, ante todo, corresponde superar los límites que proceden de la organización capitalista de la producción, de la red de contradicciones superadas y vueltas a establecer por la lógica D - M - D'. La afirmación de Marx es que, llegado cierto punto, el capital se revela como *límite autoimpuesto* que debe ser superado:

> "La universalidad hacia la que él [el capital] tiende irresistiblemente, [sic] encuentra sus límites en su propia naturaleza, que en un cierto nivel de su desarrollo harán reconocer al capital mismo como el mayor obstáculo de esa tendencia y, en consecuencia, tenderá a su propia superación a través de él mismo."[378]

El punto en que esta necesidad de auto superación deviene exotérica o se manifiesta universalmente vendría dado por el "máximo desarrollo de las fuerzas productivas", un máximo siempre relativo y acotado a las relaciones de producción en que dicho desarrollo es susceptible de darse. Tal máximo coincide con "el desarrollo más rico de los individuos" hasta donde les es posible desde cierta base de relaciones sociales de producción: "Tan pronto como se ha alcanzado este punto, el desarrollo posterior se presenta como decadencia y el nuevo desarrollo empieza desde una nueva base."[379] La culminación del modo de producción - capitalista remite a los dinamismos de contradicción inmanente expresados en sus crisis de reproducción. La necesidad de superar estos impases al despliegue de la libertad, no para simplemente restituirlos en la forma de nuevas contradicciones más extensas e intensas, sino

[378] Marx, Karl, *Grundrisse*, Primera Mitad, op. cit., p. 360. En relación con el devenir histórico de las relaciones de producción: "Asimismo esta observación correcta [acerca de la historia de las relaciones de producción] conduce por otra parte a puntos en los que aparecen indicados la superación de la configuración actual de las relaciones de producción, y en los que prefigurando el futuro se apunta un movimiento que deviene. Si las fases preburguesas se presentan por una parte como fases *meramente históricas*, es decir, como presupuestos superados, también las condiciones actuales de la producción se ponen como condiciones que *se superan a sí mismas* y que se presentan, por lo tanto, como *presupuestos históricos* para una nueva forma de sociedad." (ibid., p. 416) Bajo este derrotero, la conciencia de esta necesidad aparece como "toque de muerte" para el capital (cf. ibid., p. 418), lo que también se hace manifiesto en relación con el desarrollo de la ciencia (cf. ibid., p. 495).

[379] Ibid., pp. 495-496.

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

para liquidar su base misma de continuidad, las formas sociales del capital y su pauta de apropiación privada, es una necesidad histórica, no absoluta, tanto como lo fue el establecimiento mismo de la inversión trabajo-capital (apropiación de trabajo ajeno sin equivalente por medio de la forma del cambio) que ha distinguido a las sociedades modernas:

> "Evidentemente, este proceso de inversión [trabajo-capital] es, sin embargo, pura necesidad *histórica*, pura necesidad para el desarrollo de las fuerzas productivas desde un punto de partida histórico determinado, o desde una base históricamente determinada, pero en modo alguno una necesidad *absoluta* de la producción; más bien, es una necesidad evanescente, y el resultado y la finalidad (inmanente) de este proceso es suprimir la base misma, así como la forma del proceso."[380]

A pesar de esta inversión, el dominio del capital ha hecho factible el cultivo inédito de la riqueza individual por medio de la *interdependencia general* de las relaciones sociales que han sido posibles y necesarias dada la "universalidad del tráfico y el mercado mundial"[381]. Desde esta base se ha confrontado cualquier límite, que en adelante podrá presentarse como obstáculo mas no como "límite sagrado", para el desarrollo de la individualidad[382]. Una cierta *inmanencia radicalmente humana* queda así establecida: las disposiciones transformadoras de los seres humanos, objetivadas a lo largo de la historia social en tanto sus propios poderes materiales o fuerzas productivas, resultan la mediación de sí mismas, aquella por la cual se

[380] Marx, Karl, *Grundrisse*, Segunda Mitad, op. cit., pp. 228-229. Para el "economista burgués" esta *contingencia en necesidad*, que es la necesidad no absoluta del devenir histórico aquí expuesto, no tiene cómo ser reconocida, de modo que –cual hegelianismo de derecha– procede identificando objetivación y enajenación: "Los economistas burgueses están hasta tal punto presos en las representaciones de un estadio histórico determinado de la sociedad, [sic] que la necesidad de la *objetivación* de las fuerzas sociales del trabajo se les presenta como inseparablemente unida a la necesidad de la *enajenación* de las mismas frente al trabajo vivo." (ibid., p. 229)

[381] Marx, Karl, *Grundrisse*, Primera Mitad, op. cit., p. 496. La apuesta marxiana por la riqueza de lo individual en el comunismo sobre la base de la riqueza ya dispuesta en la sociedad capitalista, así como la historia social que ha sucedido a la obra de Marx, donde el progresivo enriquecimiento de la personalidad –con toda la alienación que quepa considerar– ha sido una tendencia palpable en los países opulentos, deberían llevar a replantear la cuestión del pauperismo como mediación de la ruptura emancipatoria en medio de las crisis de reproducción del capital: ¿qué rica diversidad individual apta para la gestión de lo común podría resultar de las condiciones de miseria y negación resultado de la pauperización? Si de lo que se trata es de la apropiación de las fuerzas de producción a manos de sus propios productores, resulta poco plausible que tal empresa sea viable allí donde dichos productores no tengan por cultivo personal otra cosa que la superación cotidiana del hambre. Decíamos que el valor de la crítica marxiana del modo de producción capitalista trascendía largamente la crítica de la pobreza que este genera. Añadimos ahora que su visión del comunismo –en tanto "historia humana"– pareciera suponer además la superación práctica de al menos sus extremos más incapacitadores de la acción colectiva consciente, y que ello sería menester desde la propia vida en el capitalismo. Por supuesto, siempre podríamos volver sobre la necesidad de la *vanguardia* leninista capaz de "resolver" la incapacidad del proletariado de ser protagonista de su propio proceso revolucionario, pero esto ya se aleja de la ruta del *gobierno de los productores libremente asociados* de acuerdo con el planteamiento originario de Marx.

[382] Cf. loc. cit.

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

reinventan liberándose de las trabas que establecieron sobre sí en su praxis precedente[383]. A esto propiamente concibe Marx como *proceso*:

> "De ahí también la comprensión de su historia como un *proceso*… El proceso de desarrollo es puesto y reconocido como presupuesto de sí mismo. Para ello es necesario, ante todo, que el desarrollo completo de las fuerzas productivas haya devenido *condición de producción*; y no que determinadas *condiciones de producción* sean puestas como límite para el desarrollo de las fuerzas productivas."[384]

Esto es, el comunismo es el momento en el cual el proceso de la historia social tiene por finalidad auto reguladora que las fuerzas productivas se desarrollen a plenitud. Por supuesto, esta plenitud debiera, a su vez, inscribirse en un registro histórico determinado, pues no se trata de una formulación con pretensión de absoluto. Así, las formaciones sociales conocidas habrían dispuesto de un potencial "desarrollo completo" de sus fuerzas productivas, o bien negado por los términos de su propia dominación social, o bien que ha llegado hasta donde estos lo han permitido. El comunismo conocería un "desarrollo completo" libre de tales términos, pero tampoco aquí nos toparíamos con una posición fija o definitiva. Esto del "desarrollo completo" de las fuerzas productivas en el comunismo sería también una posición renovable, pues precisamente entonces ellas no harían sino conocer la reinvención constante de sí mismas, ya sin las trabas de los modos de producción precedentes; o, en todo caso, con trabas que se espera puedan ser conscientemente reconocidas –al menos esta es la expectativa marxiana, luego de que las relaciones inter humanas y hombre-naturaleza[385] hayan abandonado el fetichismo de la mercancía y las formas de intercambio propias de una actividad limitada como la que procede del capital. La tendencia a la infinitud del desarrollo de las fuerzas productivas que aquí queda expresada no debiera pues ser interpretada como la posibilidad de arribo a un punto discreto donde toda necesidad humana quedaría saciada sin más. Este desarrollo es, más bien, la renovación incesante de sí mismo, que se presenta como

[383] Para esta dialéctica entre materialidad y libertad: "La vuelta de tuerca marxista dialéctica es que solo la materialidad nos liberará de la insípida compulsión de lo material. La libertad no significa estar libre de determinaciones, sino estar determinados de tal manera que podamos relacionarnos de un modo transformador e independiente con nuestros determinantes. Y el comunismo, que nos permitiría precisamente hacer esto en el plano material, es en este sentido la cumbre de la libertad humana. Que solo lo material nos emancipe de lo material; esta es, sin duda, la verdadera respuesta a las diversas variedades del idealismo…" (Eagleton, Terry, "El comunismo: ¿Lear o Gonzalo?", en: Hounie, Analía (comp.), op. cit., pp. 96-97), donde el comunismo resulta aquella sociedad capaz de lidiar con las determinaciones materiales de la necesidad productiva, tornándolas en condición de autodesarrollo, esto es, en condición que emancipa a los individuos de las mismas sujeciones materiales en cuanto que *inmediatas*.

[384] Marx, Karl, *Grundrisse*, Primera Mitad, op. cit., pp. 496-497.

[385] El *proceso* específicamente humano que hace del desarrollo de sus fuerzas de producción la condición de producción por excelencia, proceso que ya está en marcha bajo el capitalismo en una variedad limitada, hace posible para el ser humano el "…conocimiento de la naturaleza (que se traduce en el dominio práctico sobre ella) como su cuerpo real." (ibid., p. 496)

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

su propia condición de inacabamiento en la dialéctica permanente de las necesidades y las capacidades humanas.

De esta manera, la *disposición del capital hacia lo universal* queda para Marx perfectamente establecida en términos de una disposición limitada, pero que ya es efectiva y distintiva de la sociedad capitalista frente a las sociedades precedentes. A decir de Marx, esta distinción inacabada hace del capital "mero punto de transición"[386], donde se define como forma social antitética y evanescente que "produce las condiciones reales de su propia disolución"[387]. En medio de esta caracterización sobre la naturaleza finita del capital, encontramos lo más próximo a una definición "formal" del comunismo en estos mismos *Grundrisse*:

> "…un nuevo modo de producción, que está basado no en el desarrollo de las fuerzas productivas para reproducir y ampliar al máximo una determinada situación, sino en el cual el desarrollo libre, sin trabas, progresivo, universal, de las mismas fuerzas productivas constituye el presupuesto de la sociedad y, por lo tanto, de su reproducción; *es un modo de producción en el que el único presupuesto es el superar el punto de partida*."[388]

En tanto modo de producción cuyo "único presupuesto es el superar el punto de partida", el comunismo se presenta como el despliegue incesante e irrestricto de los poderes sociales, bajo la forma de fuerzas productivas, y de las necesidades que estas puedan satisfacer y que constituyen, a su vez, el acicate permanente de su nuevo dinamismo. Un nuevo sentido de *lo productivo* se abre aquí paso. Ya no se trata de lo productivo en términos de la generación de mercancías para el crecimiento de la acumulación fetichista de los valores de cambio y de su expresión general, el dinero[389]. Se trata más bien de la medida en que la organización de la actividad transformadora del trabajo favorece el desarrollo de las fuerzas productivas. Según esta perspectiva, llega un punto en el cual el capital ha visto consumadas sus tareas históricas: "El *capital*, por lo tanto, es *productivo*; es decir, *es una relación esencial para el desarrollo de las fuerzas productivas sociales*. Sólo deja de ser una relación esencial allí donde el desarrollo de estas mismas fuerzas productivas encuentran un obstáculo en el capital mismo."[390] A partir de su *telos inmanente*, la generación de plusvalor, el aporte histórico del capital para el interés

[386] Ibid., p. 495.
[387] Ibid., p. 496.
[388] Ibid., pp. 494-495, cursivas mías.
[389] "En el sistema del dinero desarrollado, se produce solamente para cambiar, o, mejor dicho, se produce solamente en la medida en que se cambia. Suprimir el dinero equivaldría, o bien a regresar a un estadio inferior de la producción (al cual corresponde el cambio inmediato de mercancías), o bien a avanzar a un estadio superior de la producción, en el que el valor de cambio no es ya la primera determinación de la mercancía, porque el trabajo general, cuyo representante es el dinero, no se presentaría ya como trabajo exclusivamente privado mediado a comunidad." (ibid., p. 149) Junto con la sociedad de productores privados independientes que conocería su final en la superación de las relaciones capitalistas de producción, terminaría también el imperio del dinero sobre los esfuerzos individuales.
[390] Ibid., p. 266.

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

comunista se cifra en torno de: a) la excedencia como necesidad general que supone una cultura de laboriosidad inédita; b) el aumento exponencial de la productividad del trabajo; y c) el desarrollo de una rica individualidad[391].

Desde estos elementos y ahondando en la negación general de la *forma capital*, pasemos ahora a considerar negaciones más determinadas ya aludidas en el acápite anterior en torno de las crisis capitalistas[392], pero atendidas ahora en cuanto establecen las *condiciones positivas* de partida de la sociedad comunista. Nos referimos, en primer lugar, a la *superación de la ley del valor*, en tanto abandono del *tiempo de trabajo*, como medida que rige el sentido de la reproducción capitalista, para pasar al *tiempo libre* como medida fijada desde la promoción del interés de la realización personal; en segundo lugar, a la *superación del trabajo individual*, en tanto abandono del *principio de la sociedad mercantil*, el de los productores privados independientes, para pasar al *trabajo social* como integración práctica y consciente de los productores asociados. Ambas condiciones no *aparecen* de pronto como distinciones de la sociedad comunista sino que *resultan* del movimiento práctico del capital; esto es, surgen en la propia socialidad del capitalismo que se niega a sí misma. Se trata de dos aspectos del mismo movimiento en el que Marx identifica los límites del capitalismo para reproducirse; el proceso histórico de la acumulación capitalista, que al mismo tiempo establece los cimientos de la sociedad en la que tales límites habrían de quedar superados.

De acuerdo con la exposición marxiana de la acumulación capitalista por vía del aumento del plusvalor relativo, el desarrollo de las máquinas al servicio del capital abre posibilidades que a la larga escaparían al propio interés D - M - D’ que las ha producido y hecho necesarias. La apropiación de este poder material por parte de los productores asociados redefiniría radicalmente sus términos de existencia. La consumación de tal proceso remite a la desaparición de la ley del valor por efecto del propio dinamismo del capital. A partir del aprovechamiento de la ciencia y la tecnología para el desarrollo del capital fijo y la producción de la riqueza, Marx lo pone en los siguientes términos:

> “El cambio de trabajo vivo por trabajo objetivado, es decir, la colocación del trabajo social en la forma de la oposición entre capital y trabajo asalariado, es el desarrollo último de la *relación de valor* y de la producción que descansa sobre el valor. Su presupuesto es y continúa siendo la masa del tiempo de trabajo inmediato, la cantidad de trabajo utilizado en cuanto factor decisivo de la producción de la riqueza. Sin embargo, en la medida en que la industria se desarrolla, la creación de la riqueza real deviene menos dependiente del tiempo de trabajo y de la cantidad de trabajo utilizado que del poder de agentes que son puestos en movimiento durante el tiempo de trabajo, y cuya poderosa efectividad no está en relación alguna con el

[391] Cf. ibid., pp. 265-266.
[392] Cf. supra 2.1.2.

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

> tiempo de trabajo inmediato que cuesta su producción, sino que dependen más bien del nivel general del desarrollo de la ciencia y del progreso de la tecnología, o de la aplicación de la ciencia a la producción."[393]

La contraparte de esta superación de la ley del valor es la superación del trabajo individual. Acontece también como *culminación* del modo de producción capitalista, esto es, como su más cabal realización que es, por sí misma, su autonegación y condición de partida de la sociedad comunista. En efecto, como parte del desarrollo de la organización industrial capitalista, los aportes de los trabajadores particulares pasan a ser *instancias inmediatamente constitutivas del cuerpo social de la producción*. La individualidad productiva se trasmuta progresivamente, a lo largo de la interdependencia posibilitada por las máquinas, en la forma de una *individualidad inmediatamente social*:

> "En esta transformación, no es ni el trabajo inmediato realizado por el hombre mismo, ni el tiempo que él trabaja, sino la apropiación de su propia fuerza productiva general, su comprensión de la naturaleza y su dominio de la misma a través de su existencia como cuerpo social; en una palabra, el *desarrollo del individuo social*, el que se presenta como la gran piedra angular de la producción y de la riqueza."[394]

Asistimos con ello, por vía de su propio derrotero histórico, a la negación del punto originario de la existencia productiva según la ideología del librecambio: el productor privado independiente, pretendidamente carente de sujeciones, ha terminado sometido a la férrea necesidad social de disponerse orgánicamente como *uno* con sus congéneres para poner en movimiento un poder material sobre el que carece de control. Esto es resultado de la acumulación capitalista, resultado que decide una interdependencia social inédita que será punto de partida para la sociedad comunista.

La doble caducidad a la que asistimos, la de la ley del valor y la del trabajo individual, que avanza con el progreso de la industria capitalista, establece que la realización del afán de plusvalor se sostiene sobre premisas obsoletas: "*El robo de tiempo de trabajo ajeno, sobre el que descansa la riqueza actual*, se presenta como una base miserable frente a esta base recién desarrollada, creada por la misma gran industria."[395] Premisas progresivamente irracionales e imprácticas: "Tan pronto como el trabajo en forma inmediata ha dejado de ser la gran fuente de la riqueza, el tiempo de trabajo deja y tiene que dejar de ser su medida y, en consecuencia, el valor de cambio tiene que dejar de ser la medida del valor de uso."[396] La gran industria y el crecimiento del capital constante permiten la creciente producción de bienes y servicios en magnitudes inéditas sin que sea necesario un crecimiento proporcional del trabajo humano

[393] Marx, Karl, *Grundrisse*, Segunda Mitad, op. cit., p. 90. Cf. también ibid., p. 85.
[394] Ibid., pp. 90-91, cursivas mías.
[395] Ibid., p. 91.
[396] Loc. cit.

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

invertido en el proceso. Las distintas formas de las crisis de reproducción capitalista expresaban ya esta cuestión cifrada en torno del aumento del plusvalor relativo[397]. La productividad del trabajo se ha desplegado, pues, a escala exponencial. Más aun, en tanto capital variable, el trabajo humano tiende a disminuir en términos relativos frente a la masa del capital constante puesto en movimiento; esta es la dirección del cambio en la "composición orgánica del capital" a medida que progresa la ley general de la acumulación capitalista[398]. Si la presencia del trabajo resulta cada vez menor en cada unidad de riqueza producida, la presencia del valor correrá la misma suerte. En tanto "sustancia del valor"[399], la disminución relativa del trabajo frente al despliegue de las máquinas jaquea un sistema que, como el capitalista, descansa en la apropiación del trabajo impago objetivado en la corporeidad de las mercancías. Llega el punto en que resulta factible –y esto es hoy mucho más visible que en tiempos de Marx; por ejemplo, con la riqueza que llega a nosotros vía la Internet– que ciertas unidades de riqueza prácticamente carezcan –en el límite– de trabajo; esto es, de la sustancia que hace factible el movimiento conjunto D - M - D'. Cierto que el metabolismo con la naturaleza efectuado en el trabajo humano es una condición antropológica ineludible para nuestra especie y es precisamente Marx quien ancla en el trabajo nuestra *distinción de especie* a lo largo de su obra. Al mismo tiempo, en la expectativa marxiana, la gran industria capitalista abre la puerta a una figura de máxima productividad cuya consecuencia para la suerte del capitalismo vendría a ser algo así como la trivialización cuantitativa de la presencia del trabajo frente a las máquinas[400]. Quedaría así estructuralmente quebrado el predominio de la figura práctico-abstracta del valor (producto del trabajo abstracto) y del valor de cambio –que permite su medición– sobre el valor de uso (producto del trabajo concreto). El propio despliegue de las abstracciones prácticas del capitalismo, que en la gran industria encuentra su culminación en la forma de las máquinas, lo habría hecho posible. En buena cuenta, queda aquí formulada la posibilidad comunista de retornar sobre la prioridad de la riqueza y la satisfacción de las necesidades humanas frente a la acumulación del capital y el incremento del dinero. No será el retorno sobre alguna bucólica escena de productores privados independientes en perfecta armonía mercantil, sino la afirmación de una sociedad de productores asociados cuya viabilidad descansa en el alto desarrollo de las fuerzas productivas. El valor de uso podría así desprenderse de su contraparte mercantil, el valor de

[397] Cf. supra 2.1.2, pp. 107 ss.

[398] Cf. los primeros cuatro acápites del cap. 23 de *El capital I*, vol. 2, op. cit., donde se formulan las variaciones de esta ley.

[399] Cf. Marx, Karl, *El capital I*, vol. I, op. cit., p. 46

[400] Veremos más adelante que este producto histórico vendría a resolver –de acuerdo con Marx– los requerimientos del "reino de la necesidad" en una sociedad comunista. En el capítulo final de esta tesis discutiremos largamente la relación entre fuerzas productivas y "reino de la necesidad".

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

cambio, para afirmarse directamente como riqueza, que resulta de la alta productividad del trabajo, a disposición de sus propios productores.

En la segunda edición del Libro Primero de *El capital*, Marx señala a propósito del empleo de las máquinas en una sociedad comunista: "Por eso en una sociedad comunista la maquinaria tendría un margen de juego completamente distinto del que tiene en la sociedad burguesa"[401]. La nota aparece en el extenso párrafo final del punto dos del capítulo trece "Maquinaria y gran industria", en el que Marx refiere situaciones históricas diversas para indicar ciertas condiciones adversas a la introducción de la maquinaria, las cuales estarían relacionadas, fundamentalmente, con las alteraciones variables en el mercado de la fuerza de trabajo. ¿En qué consistiría, pues, este "margen de juego completamente distinto" de la maquinaria en un contexto comunista? En relación con la superación de la ley del valor, podemos considerar que, puesto que la forma precio de los productos del trabajo resultaría abolida, quedará mejor determinada la medida en que un cambio tecnológico significará o no un beneficio para la eficiencia de la producción, sin tener que contemplar las distorsiones producto de la competencia mercantil que suelen acontecer en el intercambio capitalista. Más fundamental en este momento es considerar la relación entre *proceso de trabajo* y *proceso de valorización*[402]: si la generación de valores de uso no tendrá que recorrer la forma de valor, sería posible que en la generación de la riqueza lo cualitativo ya no se pierda en lo cuantitativo (en suma, en el dinero), de modo que atendiendo al contenido concreto-particular de las necesidades humanas la pauta no sea la de la eficiencia productiva abstractamente concebida (siempre generación de "más" valor), sino que se mueva más allá de la ecuación inmediata y homogeneizadora *más = mejor*, según la cual procede el capital. En tal caso, este "margen de juego completamente distinto" (Marx dice "distinto", no "mayor") puede indicar que incluso, si las necesidades humanas a satisfacer así lo demandan, la producción se organice no solo produciendo "más", sino superando la concepción del progreso capitalista, entendido cuantitativamente bajo la abstracción homogeneizadora del número, para pasar a *asumir de raíz lo cualitativo de las necesidades y capacidades humanas, y sus diferencias*.

De vuelta sobre las contradicciones de la gran industria, para Marx es cada vez más forzado y/o inadecuado el mantenimiento del orden de la dominación social capitalista. Como anotamos, no se trata solo de la superación de la ley del valor que ahora se muestra como retorno sobre la prioridad de los valores de uso, sobre la riqueza que satisface necesidades

[401] Marx, Karl, *El capital I*, vol. 2, op. cit., p. 24, n. 116[a]. Esta segunda edición del Libro Primero de *El capital* fue revisada por el propio Marx.
[402] Según los términos presentes en la Sección Tercera, cap. 5, de este mismo Libro Primero de *El capital I*, vol. 1, op. cit.

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

humanas concretas, sino que se trata también de la superación de su contraparte; puestas las cosas en la perspectiva de la división social del trabajo: la superación del trabajo privado. Se afirma, pues, el carácter social de la producción: "*El plustrabajo de la masa* ha dejado de ser condición para el desarrollo de la riqueza general, así como también el *no-trabajo de los pocos* ha dejado de ser condición para el desarrollo de las fuerzas generales del cerebro humano."[403] En tiempos de Marx, la gran industria ha significado el más amplio despliegue del trabajo socializado bajo la lógica del capital. El curso histórico de D - M - D' habría terminado haciendo patente que las formas de apropiación social de los medios de producción y sus productos, por parte de las clases sociales que disputan en torno de los excedentes generados, han perdido su carácter necesario. La evolución de la composición orgánica del capital, la preponderancia progresiva del capital constante, perfilan una escena en la cual la avidez de plusvalor se presenta como el sinsentido patente frente a los recursos maquinales ya dispuestos para satisfacer las necesidades humanas por fuera de la pauta capitalista. Por ello también el despliegue de la ciencia y la técnica pueden conocer ahora un horizonte diferente, uno que no se funde en el interés de los propietarios de capital, en tanto personificaciones de D - M - D', sino en intereses capaces de romper su sometimiento a la pauta de la acumulación privada. Las "fuerzas generales del cerebro humano" podrían, en consecuencia, desarrollarse en términos decididamente distintos a los que proceden de la organización capitalista del trabajo y de su dominio sobre la exploración científica y la innovación tecnológica.

Las claves de este análisis y de estas posibles trasmutaciones se encuentran en los cimientos de la economía política marxiana. La condición de los productores privados independientes plantea la exigencia práctica de viabilizar el intercambio de los trabajos privados y el surgimiento del valor y el valor de cambio para tal propósito, en tanto tiempo de trabajo objetivado que puede ser mensurado como trabajo abstracto. La particularidad de los valores de uso solo tiene aquí sentido en tanto y en cuanto pueda ser capaz de solventar las exigencias de la intercambiabilidad general; esto es, tal particularidad está sujeta al valor de cambio: la satisfacción de necesidades humanas queda así supeditada a la satisfacción en el dinero que luego ha de convertirse en capital y en sed de plusvalor[404]. Es este mismo dinamismo cifrado en torno del recíproco atomismo social –jurídicamente cristalizado– de los productores privados independientes el que fetichiza a los productos del trabajo e incapacita a la conciencia ordinaria para reconocer la entraña social y/o la recíproca dependencia de los productores puesta en acto en el momento de la circulación de mercancías. Pues bien, el

[403] Marx, Karl, *Grundrisse*, Segunda Mitad, loc. cit.
[404] Cf. supra 1.1.

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

desarrollo de la producción industrial cancela de plano la idílica representación de los productores privados independientes como contrapartes armónicas que coexisten en el modo de la justicia igualitaria; más aun, atenta contra la propia ley del valor y su fenomenalidad fetichista. Asimismo, impone la integración práctica de dichos productores como parte de los esfuerzos que requiere el capital para seguir avanzando aun a pesar de sí mismo, y establece la articulación orgánica de tales esfuerzos no solo en la mediación del intercambio sino en la actividad productiva misma. Cancelados estos presupuestos de la estructuración social capitalista, el privilegio de las necesidades humanas y el carácter social de la producción de la riqueza pueden hacerse valer para la reorientación finalista de la praxis del trabajo y para la redefinición de los responsables de su gestión.

La superación de la ley del valor y del trabajo individual no significa la desaparición de las determinaciones del *proceso de trabajo*[405] desde el cual se genera la riqueza, sino su *reelaboración en función del tiempo disponible resultado de la alta productividad social* gestionada por los productores asociados. El sentido del proceso productivo se reorientaría a favor de la mayor satisfacción de necesidades y desarrollo de capacidades. Debe insistirse en que –a juicio de Marx– esta posibilidad histórica remite al poder de la sociedad capitalista para crear el tiempo disponible en magnitudes hasta ahora desconocidas en la historia social:

> "*La creación de mucho tiempo disponible*, al margen del tiempo de trabajo necesario para la sociedad en general y para cada miembro de la misma (es decir, espacio para el desarrollo pleno de las fuerzas productivas del individuo y, por tanto, también de la sociedad), esta creación de tiempo de no-trabajo se presenta, desde el punto de vista del capital, como en todos los estadios anteriores, como tiempo de no-trabajo, como tiempo libre para algunos individuos. El capital añade el hecho de que él aumenta el tiempo de plustrabajo de la masa mediante todos los instrumentos de la técnica y de la ciencia, porque su riqueza consiste directamente en la apropiación de tiempo de plustrabajo; ya que su *finalidad es directamente el valor*, y no el valor de uso. De esta forma el capital, *malgre lui*, es un instrumento que crea la posibilidad de tiempo social disponible, de la reducción de tiempo de trabajo para toda la sociedad a un mínimo que desciende cada vez más, y de la conversión del tiempo de todos en tiempo libre para su propio desarrollo."[406]

El desarrollo del plusvalor relativo ha sido la clave de este proceso: la reducción del trabajo necesario por medio del aumento de la productividad del empleo de la fuerza de trabajo. A medida que la industria capitalista progresa, el *tiempo del capital* –que entenderemos aquí en

[405] En tanto *actividad humana consciente* que transforma un cierto *objeto* de acuerdo con determinada *finalidad* y apelando al recurso de *medios* o tecnología para tal efecto (cf. *El capital I*, vol. 1, loc. cit.).

[406] Marx, Karl, *Grundrisse*, Segunda Mitad, op. cit., pp. 93-94. Para la dialéctica que se propone en los *Grundrisse* entre tiempo de trabajo necesario, tiempo de plustrabajo y tiempo libre, cf. Ernest Mandel, el capítulo VII de *La formación del pensamiento económico de Marx, de 1843 a la redacción de* El capital*: estudio genético* (México D.F.: Siglo Veintiuno, 1968).

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

relación con el aumento del capital fijo, la mayor celeridad de las rotaciones, etc.[407]– resulta más determinante que el *tiempo de trabajo*, de modo que el comunismo supondría haber llegado al punto en el cual el movimiento conjunto de las fuerzas productivas habría hecho del trabajo vivo un recurso casi adyacente por sumar en determinados puntos del proceso productivo.

Por supuesto, este proceder del capital es nuevamente antitético y niega inmediatamente lo que hace posible, el tiempo disponible, al colocar a los trabajadores en la posición de tener que continuar ininterrumpidamente con el proceso productivo, impidiéndoles zafarse de la necesidad establecida por la lógica del desarrollo capitalista. En efecto, la ley del capital es la de reducir el tiempo de trabajo necesario para el trabajador de modo que ello aporte al "mayor tiempo necesario para el capitalista":

> "…bajo el imperio del capital, la utilización de la maquinaria no acorta el trabajo, sino que lo prolonga. Lo que acorta es el tiempo de trabajo necesario, no el tiempo de trabajo necesario para el capitalista. Puesto que el capital fijo se devalúa, en la medida en que no es utilizado en la producción, el crecimiento del mismo está unido a la tendencia a convertir [el tiempo de trabajo] en *perpetuo.*"[408]

La relación que se plantearía en el comunismo, sobre la base de estos desarrollos del capital y la resolución de sus contradicciones, entre la mayor satisfacción de necesidades y el mayor desarrollo de capacidades estaría decisivamente asociada al aumento del *tiempo disponible*. En el capitalismo, una vez vendida su fuerza de trabajo, el trabajador se halla sujeto al tiempo excedente que, en realidad, es "tiempo necesario para el capitalista". La búsqueda permanente de plusvalor establece la disposición del capitalista a consumar la mayor apropiación posible de tiempo productivo, tiempo de empleo de la fuerza de trabajo comprada, independientemente de que esta haya producido una masa de valores equivalentes a su salario (tiempo de trabajo necesario). Así bajo el capitalismo, el tiempo excedente (tiempo

[407] Cf. Marx, Karl, *Grundrisse*, Segunda Mitad, op. cit., pp. 103-113, para precisar los elementos que definirían este *tiempo del capital* o *tiempo del capitalista*.

[408] Ibid., p. 221. En directa oposición, "Por otra parte, también el *tiempo de trabajo necesario* del capitalista es tiempo *libre*, tiempo no requerido para la subsistencia inmediata. Puesto que todo *tiempo libre* es tiempo para el libre desarrollo, el capitalista usurpa el *tiempo libre* creado por los trabajadores para la sociedad, es decir, para la civilización, y Wade [cf. Wade, John, *History of the Middle and Working Classes*, London, 1835, p. 104, citado en: Marx, Karl, El Capital Libro I, Capítulo VI (Inédito), México D.F.: Siglo XXI, 2001, p. 99] tiene en este sentido razón, cuando equipara capital con civilización." (Marx, Karl, *Grundrisse*, Segunda Mitad, op. cit., p. 17) A propósito de la asociación tiempo-dinero: "Si el tiempo es dinero, desde el punto de vista del capital sólo lo es el tiempo de trabajo ajeno, el cual ciertamente en el sentido auténtico del término es el dinero del capital." (loc. cit.) De donde el comunismo quedaría caracterizado como superación de la restricción del tiempo libre acotado para la suerte del capitalista, en cuanto particularidad que no dispone sus esfuerzos de acuerdo con los intereses del conjunto de la comunidad. Para la problematización del tiempo (siempre libre) del capitalista, utilizado o no, como tiempo perdido en tanto *no productivo* (cf. ibid., p. 18).

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

en el que se genera el plusvalor y que está *libre de* la necesidad de costear la reproducción de la fuerza de trabajo) está en pugna con el tiempo disponible del trabajador y para el trabajador; en efecto, en el marco de estas relaciones sociales nada de "lo libre" debiera disponerse si no es para la valorización del capital: "…su tendencia es siempre la de *crear, por una parte, tiempo disponible y la de convertirlo, por otra, en plustrabajo*."[409]. La generación del tiempo disponible y su negación conviven, pues, sujetos a la lógica del capital. Marx se encarga de relevar el potencial progresista de lo primero:

> "Mediante este proceso, la cantidad de trabajo necesario para la producción de un cierto objeto es reducida en realidad a un mínimo, pero sólo para que sea valorizado un máximo de trabajo en la cantidad máxima de tales objetos. El primer lado es importante, porque el capital aquí –de forma no intencionada– reduce a un mínimo el trabajo humano, el gasto de energía. Esto redundará en beneficio del trabajo emancipado y es una condición de su emancipación."[410]

Por fuera de la lógica de la apropiación privada capitalista, la sociedad comunista podrá librar a los valores de uso (riqueza) de su sujeción a los valores de cambio y así enfocarse en la satisfacción de las necesidades humanas, a la vez que dicho tiempo será ocasión para que las capacidades humanas sean cultivadas lejos de la estrecha vida compulsiva impuesta por la lógica D - M - D'.

> "Aquí entra entonces el desarrollo de los individuos, y por lo tanto, la reducción del tiempo de trabajo necesario no para crear plustrabajo, sino la reducción en general del trabajo necesario de la sociedad a un mínimo, al que corresponde entonces la formación artística, científica, etc., de los individuos gracias al tiempo devenido libre y a los instrumentos creados para todos ellos."[411]

En buena cuenta, está en juego la aparición de una nueva forma de valoración que somete las determinaciones económicas al interés de la individualidad libre, ahora devenida *individualidad directamente social* –no mediada por el intercambio de los productores privados independientes– que amplía dialécticamente su riqueza de necesidades y capacidades. Superada la propiedad privada capitalista, el *tiempo disponible* pasaría a ser la *medida de la riqueza*:

> "…el tiempo de trabajo necesario será medido, por un lado, por las necesidades del individuo social, y por otro, el desarrollo de la fuerza productiva social crecerá en forma tan rápida, que, a pesar de que ahora la producción es calculada sobre la base de la riqueza de todos, aumenta el

[409] Ibid., p. 94. De lo cual se desprende la secuencia: necesidad de las crisis - condiciones para la revolución: "Si consigue lo primero demasiado bien, el capital sufre la superproducción, y entonces es interrumpido el trabajo necesario, porque no puede ser valorizado ningún *plustrabajo por el capital*. Cuando más se desarrolla esta contradicción, tanto más evidente resulta que el crecimiento de las fuerzas productivas no puede estar vinculado a la apropiación de plustrabajo ajeno, sino que la masa de trabajadores tiene que apropiarse su plustrabajo." (loc. cit.)

[410] Ibid., p. 87.

[411] Ibid., p. 91.

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

> *tiempo disponible* de todos… Entonces ya no es en modo alguno el tiempo de trabajo, sino el tiempo disponible la medida de la riqueza."[412]

Bajo la medida del tiempo disponible se asienta una "auténtica economía" cifrada en el "ahorro de tiempo de trabajo" por la "reducción a un mínimo de los costes de producción", lo cual comporta el desarrollo de las fuerzas de producción[413]. No debiera interpretarse esta expectativa en pos de la reducción del tiempo de trabajo necesario bajo la figura de alguna adánica "maldición del trabajo". Más allá de este tiempo de trabajo necesario se abre la posibilidad de un tiempo de *trabajo libre*. En la misma línea, tampoco está en juego una apuesta ascética o de renuncia a la riqueza producto de la actividad del trabajo: "No se trata, por lo tanto, de una *renuncia a gozar de algo*, sino de un desarrollo de las fuerzas, de la capacidad de producción, y en consecuencia, de un desarrollo tanto de la capacidad como de los medios de disfrute."[414]

El trabajo libre que aquí se perfila supera la necesidad del intercambio entre productores privados independientes y hace posible el "desarrollo global del individuo" sobre la base de lo que las figuras culminantes del intercambio capitalista hicieron posible articulando las potencias productivas humanas[415]. Asimismo, se ahorrarían costos propios de la división del trabajo capitalista:

> "Pero si ellos trabajaran como copropietarios, entonces no tendría lugar ningún cambio, sino consumo común. Los costes del cambio desaparecerían. No la división del trabajo; sino la división del trabajo en cuanto basada sobre el cambio. Es, por lo tanto, falso, el que J. St. Mill considere los costes de circulación como *precio necesario de la división del trabajo.* Estos costes son exclusivamente costes de la división espontánea del trabajo basada no sobre propiedad colectiva, sino sobre la propiedad privada."[416]

Se plantea con ello la cuestión de la *superioridad* de la sociedad comunista. La convicción es que la riqueza devendrá mayor allí donde el desarrollo de las fuerzas productivas no se vea trabajo por las relaciones de producción, una vez que su presupuesto sea su propio desarrollo incondicionado posibilitado por la evolución precedente[417]. Mas esta superioridad no puede

---

[412] Ibid., p. 94. En contraposición con lo que ocurre bajo la lógica mercantil-capitalista: "El *tiempo de trabajo como medida de la riqueza* fundamenta la riqueza sobre la pobreza, y pone al tiempo disponible como tiempo que existe *en y a través de la antítesis con el tiempo de plustrabajo*, o lo que es igual, supone la posición de todo el tiempo de un individuo como tiempo de trabajo y como degradación de este individuo a mero trabajador, subsumido bajo el trabajo." (loc. cit.)

[413] Cf. ibid., p. 97.

[414] Loc. cit.

[415] "…tan pronto como el valor de cambio no constituye un límite de la producción material, sino que el límite de ésta es puesto a través de su relación con el desarrollo global del individuo, toda esta historia desaparecerá con sus convulsiones y dolores." (ibid., p. 6)

[416] Ibid., p. 16.

[417] Cf. *El capital*, cf. Harvey, David, *A companion to Marx's Capital*; Verso: New York, 2010, pp. 341-342, sobre el surgimiento de un modo de producción superior al capitalismo desde su propia entraña.

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

ser reducida al cálculo de las *mayores cantidades* de bienes producidos, sino que ha de contemplar la medida en que las nuevas relaciones establecidas permitan que el trabajo libre sea *autorrealización de los individuos*[418]. No es un asunto meramente técnico sino antropológico y social acerca de los términos en que los seres humanos son capaces de realizarse, una vez superadas las formas práctico-abstractas que organizan la socialidad del capital, para pasar a promover el cultivo de una personalidad multilateral, eso que precisamente no es posible bajo el horizonte del dinero:

> "Cada forma de la riqueza natural, antes de ser transformada mediante el valor de cambio, presupone una relación esencial del individuo con su objeto, de forma tal que, por una parte, él mismo se objetiva en la cosa, mientras que, por otra, su posesión de la cosa se presenta simultáneamente como un determinado desarrollo de su individualidad; la riqueza en la forma de ovejas presupone el desarrollo del individuo como pastor; la riqueza en la forma de grano, su desarrollo como agricultor, etc. El *dinero, por el contrario, en cuanto individuo* de la riqueza general, que procede de la circulación, y sólo representa lo general, en cuanto que *es exclusivamente resultado social*, no presupone ninguna relación individual con su poseedor; su posesión no es el desarrollo de ninguna de las partes esenciales de su individualidad, sino más bien la posesión de lo que está falto de individualidad, ya que esta relación social existe al mismo tiempo como objeto sensible y externo, que uno puede apropiarse mecánicamente, pero que igualmente puede perder."[419]

El dinero sería, pues, una *infinitud abstracta* que constituye la negación de los intereses concretos de los particulares[420]. Al mismo tiempo, hace posible por medio de su universalidad la apertura de "las fuentes reales de riquezas", disponiendo a los individuos a una laboriosidad "sin límites", capaz de adoptar "cualquier forma que sirva a su finalidad"[421]. Este ingenio es una potencia activa instaurada desde la lógica práctico-abstracta del dinero. Por su intermedio se amplían los recursos humanos para hacer frente a las necesidades sociales. En tanto *presupuesto superado* de una sociedad comunista, establece las condiciones para un

[418] Para la consideración de esta autorrealización en términos de desarrollo del "hombre total" por medio del trabajo, cf. a Galvano della Volpe, *La libertad comunista*, Barcelona: Icaria, 1977, pp. 84-90, tanto en lo tocante al despliegue de su actividad, como por sobre el fetichista concepto de riqueza y pobreza procedente de la economía política del capital.

[419] Marx, Karl, *Grundrisse*, Primera Mitad, op. cit., p. 155.

[420] Puede precisarse al dinero como una variedad de la "mala infinitud" hegeliana. En la *Filosofía del Derecho* de Hegel esta aparece inscrita en el "sistema de las necesidades" a propósito de la incontinencia de los particulares (Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Principios de la Filosofía del Derecho*, op. cit., 1998, § 185 y Agregado) donde –añadiría Marx– precisamente el dinero es la mediación por excelencia de ese desborde. Más profundamente, lo que está en juego es la negación de la finitud propia de lo particular: "Esta *infinitud* es la *mala* infinitud o infinitud *negativa*, por cuanto no es nada más que la negación de lo finito que no obstante vuelve siempre a resurgir por no haber sido también [efectivamente] superado; o [lo que es lo mismo] esta infinitud expresa solamente el *deber-ser* de la superación de lo finito. La progresión hacia lo infinito está [de suyo] parada en que lo finito es *algo* como su *otro* y [aquella progresión] es la prosecución perennizadora del intercambio de esas determinaciones que conducen [sin fin] de la una a la otra." (Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, op. cit., § 94) El inevitable retorno sobre la finitud estaría puesto, en la economía política de Marx, en el momento de las crisis de reproducción capitalistas, allí donde dinero y mercancía retornan a su unidad primigenia en tanto valores.

[421] Marx, Karl, *Grundrisse*, Primera Mitad, op. cit., p. 158.

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

despliegue de la riqueza ahora atento a los requerimientos de una personalidad ni sometida a la ley del valor ni a las necesidades de la acumulación capitalista y del trabajo privado que es su fundamento, sino más bien definida como diversidad inscrita en la actividad productiva (capacidades) y en el consumo (necesidades). El dinero aporta, pues, a la posibilidad histórica de una personalidad enriquecida que asuma su carácter social y disponga su actividad en términos conscientes.

El trabajo podrá ser la realización de esta personalidad según que sea establecido: a) su "carácter social" y b) su "carácter científico-general", es decir, "si no es esfuerzo del hombre en cuanto fuerza natural adiestrada de una forma determinada, sino si el individuo es puesto como sujeto, que en el proceso de producción se presenta no en forma puramente natural, sino como actividad que regula todas las fuerzas naturales."[422] Los individuos libres en una sociedad comunista vendrían a ser sujetos que asumen la entraña social de su individualidad y desde esta pertenencia orgánica a lo común ejercen su actividad consciente. La individualidad racional permanece así como principio constitutivo de la subjetividad comunista según las vastas tradiciones de la modernidad filosófica y del propio liberalismo. El momento no liberal se afirma con radicalidad, a su turno, en esta *pertenencia a lo común*. Pues bien, ¿de qué manera la apropiación del tiempo disponible por parte de los productores a través del reconocimiento de su recíproca pertenencia orgánica (negación del trabajo individual) puede ir de la mano con el enriquecimiento de los individuos en una sociedad comunista? Bajo el capitalismo, el trabajo individual se reducía a una condición cósica –meramente subsumida (indiferenciada) en la fuerza social de producción– como la de cualquier objeto natural –al menos en el sentido en que la lógica del capital caracteriza a estos objetos. La superación comunista de este presupuesto –en buena cuenta, de la condición por la cual el trabajo social viene a ser negación de la personalidad productiva bajo el capitalismo– supone la recuperación del trabajo individual en términos del desarrollo de las capacidades y de las potencias humanas individuales, ahora gestionadas conscientemente en comunidad, a través del trabajo dispuesto como la actividad multívoca de *individuos directamente sociales*; es decir, la actividad de individuos que no tienen que conocer la mediación del intercambio para rencontrarse con la entraña social de su actividad.

> "…con la supresión del carácter *inmediato* del trabajo vivo, en cuanto mero trabajo *individual*, o en cuanto mero trabajo interno, o mero trabajo externamente general, con la colocación de la actividad de los individuos como actividad inmediatamente general o *social*, se elimina esta forma de enajenación en los momentos objetivos de la producción; de esta forma son puestos como propiedad, como el cuerpo social orgánico, en el que los individuos se reproducen en

[422] Ibid., p. 568.

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

> cuanto individuos, pero en cuanto individuos sociales. Las condiciones que posibilitan el existir en cuanto individuos sociales en la reproducción de su vida, en su proceso vital productivo, son puestas por primera vez mediante el propio proceso económico histórico; tanto las condiciones objetivas como las subjetivas, que no son más que las dos formas diferentes de las mismas condiciones."[423]

La afirmación de la individualidad social de los seres humanos en el comunismo no es sino la apuesta por el despliegue de una personalidad *libre de* que los productos sociales de su actividad se le contrapongan como poderes ajenos que establezcan finalidades que resulten su abierta negación, a la vez que *libre para* la realización de sus deseos particulares. La forma de consumación de este progreso es la integración de la particularidad individual en la pertenencia a lo común, a la universalidad social desde la que el individuo obtiene los medios de su subsistencia y realización, y hacia la que entrega el producto de su trabajo. Ahondemos en la dialéctica que esta singularidad personal requiere para realizarse como *libre individualidad*.

2.2.2. La afirmación de la diferencia

En nuestra interpretación, el comunismo marxiano formula la figura de una *sociedad de individuos libres y diferentes* comprometida con el *despliegue de la personalidad* de los particulares, que en tanto productores asociados hacen posible su reproducción conjunta. En Marx, el horizonte comunista asume la causa moderna de la libertad individual, pero la eleva por sobre las homogenizaciones distintivas de la socialidad y la cultura liberal; esto es, se coloca por fuera de las formas práctico-abstractas propias de las sociedades mercantil-capitalistas[424]. Abordaremos en este punto los lineamientos de esta concepción reivindicadora de las diferencias personales, con la atención puesta sobre la dialéctica entre capacidades y necesidades, a partir de la *Crítica del Programa de Gotha* de 1875[425]. Se trata de un documento político de excepcional relevancia para avizorar algunos aspectos centrales de las concepciones políticas marxianas, no solo en cuanto a su valoración del poder político en las formas del Estado moderno, sino en tanto su perspectiva sobre lo que vendría a ser la organización de una sociedad comunista. Es aquí donde un Marx maduro vuelve a sancionar canónicamente para la ortodoxia marxista la expresión "dictadura revolucionaria del

[423] Marx, Karl, *Grundrisse*, Segunda Mitad, op. cit., p. 229.

[424] En cuanto a las perspectivas más bien igualitaristas del comunismo pre-marxista, desde Babeuf hasta Weitling, cf. Stedman, Gareth, op. cit., pp. 19-28.

[425] Cf. Marx, Karl, *Crítica del Programa de Gotha. Glosas Marginales al Programa del Partido Obrero Alemán*, en: Marx, Karl y Friedrich Engels, *Obras Escogidas*, vol. III, Moscú: Progreso 1974, pp. 5-27 (en adelante, *Crítica del Programa de Gotha*).

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

proletariado"[426], a manera de un régimen político de transición camino a la organización comunista de la sociedad. Asimismo, aparece en él la sentencia acerca de los términos en que habrían de organizarse la producción y la distribución en una sociedad comunista: "¡De cada cual, según su capacidad; a cada cual, según sus necesidades!"[427] La manera en que se formule la relación entre las capacidades y las necesidades humanas tiene vastas repercusiones sobre la suerte de la dimensión política de la vida social en el comunismo, al tiempo que nos muestra la convergencia que a este respecto se da entre los planteamientos de Marx y los del liberalismo político; en particular, respecto de la manera en que nuestro autor cuestiona *todo* ejercicio del poder político en nombre del mayor despliegue de las libertades individuales.

Este documento no fue publicado sino quince años después de haber sido escrito (el propio Marx ya había fallecido hacía casi una década) con motivo del Congreso de Halle del Partido Obrero Alemán en 1890. El Congreso de Halle se propuso evaluar el Programa de Gotha, aprobado en el Congreso que se celebrara en la ciudad alemana del mismo nombre en 1875 y cuyo propósito había sido llevar a cabo la incorporación de los seguidores de Lassalle al movimiento obrero alemán que hasta entonces había seguido una orientación predominantemente marxista entre los militantes del partido. Marx carecía de encargo directivo alguno en el partido, pero por su condición de referencia obligada para el socialismo alemán de ese tiempo le fue solicitada su opinión por los dirigentes del Partido Obrero Alemán. El resultado fue una crítica frontal de los compromisos a los que en este documento se había arribado con los lassalleanos en nombre de la unidad de las distintas tendencias socialistas reunidas en el Congreso de Gotha. Más allá de las complejidades propias de las discusiones estratégicas y tácticas del movimiento socialista alemán y su proceso de unificación, la *Crítica del Programa de Gotha* ofrece afirmaciones decisivas sobre la naturaleza de los intereses emancipatorios que animaban las posturas ideológico-políticas de Marx y, por ello, resulta de suma relevancia para situar la firmeza de sus apuestas políticas así como los claroscuros de las mismas en cuanto a la relación entre poder político y libertad personal.

Apenas un par de años atrás, Marx había culminado su debate con los anarquistas de Bakunin, en la Asociación General de los Trabajadores o Internacional Socialista, con la sensación de que ciertos consensos teóricos y ciertas apuestas políticas fundamentales habrían quedado debidamente establecidos al interior del movimiento obrero de orientación socialista en Europa. En este contexto, Marx interpreta que el Programa del Partido Obrero Alemán había concedido demasiado de cara a los intereses revolucionarios que debería perseguir. Interpreta

[426] Ibid., p. 23.
[427] Ibid., p. 15.

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

que la perspectiva de Lasalle –para entonces ya fallecido– se había impuesto, impregnando de liberalismo las orientaciones del Partido Obrero Alemán en una peculiar articulación, promovida por Lasalle, entre los intereses de la política de Bismarck y las luchas de la clase obrera[428].

La acusación constante contra las postulaciones de Lasalle ahora presentes en el programa del Partido Obrero Alemán van en la línea de un radical desconocimiento de las condiciones históricas que caracterizan las relaciones e instituciones de la sociedad capitalista. Para empezar, el inicio del Programa señala: "El trabajo es la fuente de toda riqueza y de toda cultura…"[429]. Una concepción "burguesa" –a decir de Marx– en virtud de la cual: primero, se hace abstracción de la naturaleza como fuente de los valores de uso; segundo, se desconoce la diferencia entre trabajo y fuerza de trabajo, en particular, la relación entre ambas, allí donde la segunda produce al primero. Caracterizándola como una concepción "burguesa", Marx quiere significar que estamos ante un discurso ideológico interesado en presentar una realidad social –la generación de la riqueza y la cultura, en este caso– como si se tratase de una realidad sin condiciones de generación, lográndose con ello el encomio de quienes, gracias a sus condiciones de propiedad sobre los medios de producción, se hallen en condiciones de hacer factible que el trabajo sea. Detentan este poder porque tienen a su disposición los recursos naturales para ello y cuentan con la capacidad de disponer de la fuerza de trabajo que permite la metamorfosis de lo meramente natural en valores de uso o riqueza social. Al encomiar el trabajo y su potencia para producir riqueza y cultura por fuera de sus determinaciones naturales y sociales, se procede conforme a una cierta *naturalización*, socialmente producida por el recurso ideológico que mistifica el trabajo y al hacerlo sanciona, santificándola, la circunstancia según la cual aquellos que hacen factible que el trabajo sea (control de la organización capitalista del trabajo) resultarían responsables de que la riqueza sea (invisibilización de la Naturaleza y de la fuerza de trabajo). La Naturaleza y la fuerza de trabajo quedan olvidadas por este recurso que ha ocultado su presencia. Por supuesto, este proceder resulta sumamente conveniente para el interés de la dominación de la propiedad privada sobre los productores, pues de ahí:

> "…se deduce que el hombre que no dispone de más propiedad que su fuerza de trabajo, tiene que ser, necesariamente, en todo estado social y de civilización, esclavo de otros hombres,

[428] De hecho, Lasalle había sido discípulo de Marx, lo cual quizás fuera motivo del particular encono contra la instalación de su postura en el programa de un partido al que Marx había contribuido a forjar de una manera decisiva. La denuncia de deslealtad –y no solo de falta de claridad teórico-política– contra los partidarios de Lasalle resulta recurrente a lo largo del documento.
[429] Ibid., p. 9.

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

> quienes se han adueñado de las condiciones materiales de trabajo. Y no podrá trabajar, ni, por consiguiente, vivir, más que con su permiso."[430]

La crítica de este recurso a la naturalización de los presupuestos ideológicos de la sociedad capitalista es una constante en esta *Crítica*. Así, es abiertamente confrontado el presupuesto liberal de la igualdad universal de los seres humanos. Como hemos tenido ocasión de mostrar a lo largo de nuestra exposición, Marx confronta en diversos lugares de su obra la pretensión igualitaria del liberalismo. La denuncia por su irrealidad, por el desconocimiento del mundo social de desigualdad que la lógica del capital produce como resultado necesario de su movimiento inmanente, pero, más aun, critica esa pretensión por el cinismo civilizatorio que en ella se ve encarnado: la sanción de una igualdad pública que es el escenario, el medio y la ocasión para hacer valer las desigualdades socio-económicas que resultan de la dominación social bajo el capital. Por sobre ambos aspectos de su crítica del igualitarismo, lo más importante, desde el punto de vista antropológico y de cara a la definición del horizonte teleológico del comunismo, es que Marx confronta a la modernidad liberal poniendo en cuestión que los afanes de la igualación universal entre los individuos puedan ser incluidos dentro del ámbito de los intereses emancipatorios de alcance humano –ya no meramente políticos.

En la *Crítica del Programa de Gotha* esta cuestión vuelve a aparecer –y desde el inicio– en la discusión en torno de la Primera Sección del Programa. Luego de la aludida referencia abstracta al *trabajo*, el Programa introduce en escena a *la sociedad*, la cual se propone debiera apropiarse del "producto íntegro del trabajo": "…y *como* el trabajo útil sólo es posible dentro de la sociedad y a través de ella, todos los miembros de la sociedad tienen *igual derecho*[431] a percibir el fruto íntegro del trabajo."[432] La falta de elucidación acerca de lo que el término "sociedad" signifique abre las puertas a la aceptación vacía de una declaración genérica que puede ser perfectamente abrazada por los "defensores del orden social existente"[433]. Así, las diversas instancias de la dominación política y social, el Estado y la propiedad, pueden pasar a reclamar su *igual derecho* sobre la apropiación del "producto íntegro del trabajo" en el entendido de que sin ellas y su poder para viabilizar la realización del trabajo social no habría riqueza alguna a ser apropiada por parte de la sociedad. Una formulación de tal generalidad asume una suerte de isomorfismo social que indiferencia a todos sus miembros, productores o no, decantando así el lugar común según el cual "la sociedad" se apropia de sus productos. No

[430] Ibid., pp. 9-10.
[431] Cursivas mías
[432] Ibid., p. 9.
[433] Ibid., p. 10.

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

se atiende, pues, a los términos diferenciados de apropiación de la riqueza y la cultura generada por los productores, allí donde –a decir de la interpretación de Marx sobre la distribución en el modo de producción capitalista– la riqueza y la cultura de quienes no trabajan –pero se apropian de los excedentes sociales– coincide con la pobreza y la inseguridad de los trabajadores[434].

La Primera Sección de este Programa está dividida en cinco puntos, el tercero de los cuales se ocupa de la "liberación del trabajo", la "regulación comunitaria del trabajo total" y la "distribución equitativa del producto del trabajo". A propósito de esta distribución equitativa de los productos de trabajo por los productores de la riqueza, nos topamos nuevamente con un lugar común, por lo demás ya satisfecho por el horizonte burgués: "¿Y no es éste, en efecto, el único reparto 'equitativo' que cabe, sobre la base del modo actual de producción?"[435] Esto es, las relaciones económicas expresadas en el dinero y conformadoras de un mercado que hace posible el intercambio de los productores privados independientes en la sociedad capitalista *ya son* relaciones equitativas, donde ha de pagarse en los intercambios mercantiles según la pauta de la equivalencia general o el valor de cambio. No sería la pretensión de equidad una aspiración emancipatoria de alcance humano que supere la práctica propia del orden burgués de dominación o bien lo que la civilización del capital ya ofrece como horizonte. Más aun, se trata nuevamente de una declaración vacía. ¿A quienes atañe la pertenencia según *derecho igual* de los productos del trabajo social? El sarcasmo de Marx lo pone de este modo: "¿'Todos los miembros de la sociedad'? ¿También los que no trabajan? ¿Dónde se queda, entonces, el 'fruto íntegro del trabajo'? ¿O sólo los miembros de la sociedad que trabajan? ¿Dónde dejamos, entonces, el 'derecho igual' de todos los miembros de la sociedad?"[436] La generalidad del Programa recae sobre la indeterminación y no avanza hacia la formulación de una organización social de la distribución que supere las homogenizaciones de lo humano inherentes a la lógica del capital.

Ya en la Cuarta Sección del Programa la cuestión reaparece a propósito de la gestión de los recursos públicos destinados a la educación, donde Marx refiere la manera en que en esta dimensión de la acción estatal la igualdad es celebrada a favor de desigualdad, pues a fin de cuentas ella se asienta sobre una sociedad de desigualdades que confieren su sentido a las igualaciones jurídico-políticas declaradas que le son favorables. La Parte B de esta Cuarta Sección se ocupa de las bases espirituales y morales del Estado, y en su primer acápite

[434] Cf. loc. cit.
[435] Ibid., p. 12.
[436] Loc. cit.

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

reivindica la "*Educación popular* general e *igual* a cargo del Estado. Asistencia escolar obligatoria general. Instrucción gratuita."[437] Términos irrisorios para Marx, decididamente ingenuos y por demás inaplicables dadas las condiciones sociales de la educación sustentadas en las desigualdades de clase. La ironía procede de inmediato: "¿O lo que se exige es que también las clases altas sean obligadas por la fuerza a conformarse con la modesta educación que da la escuela pública, la única compatible con la situación económica, no sólo del obrero asalariado, sino también del campesino?"[438] En resumidas cuentas, los productores no están en capacidad social de participar de una educación igual a la de los propietarios del capital y de la tierra, a pesar de todas las bien intencionadas declaraciones que puedan formularse al respecto desde el plano de lo público o a propósito de las políticas estatales. Más aun, de ser posible la enseñanza gratuita *igual* en la educación pública, esta no podrá ser sino una forma de subvención (habría que precisar: "otra" forma de subvención) por parte de los trabajadores a los no trabajadores. Marx cita el caso de la educación pública norteamericana, donde el asunto se presenta especialmente palpable: "El que en algunos Estados de este último país [los Estados Unidos de América] sean 'gratuitos' también los centros de instrucción media, sólo significa, en realidad, que allí a las clases altas se les pagan sus gastos de educación a costa del fondo de los impuestos generales."[439] Algo semejante ocurre a propósito de los litigios judiciales entre las clases propietarias y que serían financiadas por los impuestos generales: "¿Se pretende que éstas ventilen sus pleitos a costa del Tesoro público?"[440]

Tal cual se ha expuesto, el alcance de la crítica marxiana de los horizontes igualitarios de la ciudadanía moderna no se limita a la mera constatación de que la igualdad por ella pretendida es simplemente irreal. Más profundamente, muestra que la consumación de dicha igualdad universal –como parte de los logros de la *emancipación política*– es condición para la desigualdad social (por ejemplo, vía las subvenciones aludidas). Más aun, señala que dicha igualación es condición de irrealización para los productores; esto es, negación de su libertad por vía de la dominación capitalista, que precisamente descansa en formas práctico-abstractas de carácter igualitario. En la *Crítica del Programa de Gotha* esta postura encuentra su punto culminante: el punto en el cual las aspiraciones igualitaristas son positivamente purgadas del ámbito de la *emancipación humana*. Ocurre en torno del acápite tercero de la Primera Sección del Programa, allí donde Marx se ocupa de las limitaciones del "derecho burgués". Sostiene

[437] Ibid., p. 24.
[438] Loc. cit.
[439] Loc. cit.
[440] Ibid., p. 25.

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

nuestro autor que en "la primera fase de la sociedad comunista"[441] la igualdad continuaría siendo la clave de los intercambios en una sociedad de productores libremente asociados que no se hallen sometidos a la propiedad privada capitalista. Cada productor sería retribuido de acuerdo con el principio por el cual habría de recibir por parte de la comunidad *lo mismo* que hubiera aportado por medio de su trabajo[442]. Asistiríamos así a una circunstancia de *progreso* en la medida en que no habría apropiación de trabajo ajeno y la propiedad se limitaría a los medios de consumo individual una vez suprimida la propiedad privada de los medios de producción. Incluso –sostiene Marx– las ilusiones de la igualdad propias del orden social capitalista se verían mejor realizadas: "…el *derecho igual* sigue siendo aquí, en principio, el *derecho burgués*, aunque ahora el principio y la práctica ya no se tiran de los pelos…"[443]. No obstante, "A pesar de este progreso, este *derecho igual* sigue llevando implícita una limitación burguesa"[444]. Cierto que logra abandonar la pauta procedente de las diferencias de clase en la determinación de la igualdad, de modo que esta no sea más que el rodeo a través del cual se hacen valer los intereses de las clases dominantes; pero aún es incapaz de considerar radicalmente la condición fundamental en virtud de la cual los productores son *individuos*; esto es, *personas con capacidades y necesidades diferentes*. Aunque no se trate más de una variedad mercantil, como ocurriera a propósito de la ley del valor, tomar al trabajo como rasero de igualdad olvida, a propósito de las capacidades que:

> "…unos individuos son superiores, física e 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."[445]

La crítica marxiana y su horizonte comunista abandonan los parámetros igualitarios que proceden de la lógica mercantil. No descansan en el supuesto de la igualación originaria (de la relación entre trabajo y necesidad, por ejemplo) para pasar a afirmar que la desigualdad tiene que ser superada. Allí donde la igualdad se presenta como la alternativa a la desigualdad, se presume –como lo muestra la teoría del valor y la práctica del intercambio mercantil– que hay un "algo" igual de carácter cualitativo sobre el que se puede determinar lo que sea más o

[441] Ibid., p. 15.
[442] La referencia a la "asociación de hombres libres" en *El capital I*, en torno de la discusión sobre el fetichismo de la mercancía, aún supone, "Sólo para trazar un paralelismo con la producción de mercancías…", al tiempo de trabajo como medida de la distribución de la riqueza (Marx, Karl, *El capital I*, vol. 1, op. cit., p. 89)
[443] Marx, Karl, *Crítica del Programa de Gotha*, op. cit., p. 14.
[444] Loc. cit.
[445] Ibid., p. 15.

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

menos. Al no presuponerse tal identidad cualitativa, desaparece el sentido mismo de la igualación[446]. El comunismo, pues, no presupondría tal identidad.

La superación de las clases sociales comporta de suyo la superación de las desigualdades que son su resultado. Pero la pretensión que aquí exponemos no afirma aquella superación en aras de alguna renovada igualación abstracta de repercusiones empobrecedoras sobre la diversidad de las capacidades y necesidades humanas. Apuesta, más bien, por la riqueza que los individuos pueden llegar a conocer y proveerse a sí mismos como miembros de una comunidad emancipada de la dominación social: la afirmación de la singularidad por la cual cada persona es capaz de aportar a lo común para satisfacerse en lo común. Aquí no se reivindica que alguien "sea más o menos", ni que "sea igual a todos los demás", de acuerdo con la pauta homogeneizadora que en las sociedades mercantiles encuentra su culminación en el dinero, aquella pauta que decide la suerte de lo humano bajo sus estrechos términos cuantitativos. Por el contrario, la comparación abstracta colapsa y revela su sinsentido, una vez que lo que tenemos por delante es la consideración de cualidades personales (capacidades y necesidades) diferentes[447]. El recurso conceptual aquí en juego distingue "desigualdad" y "diferencia"[448]. De donde la particularidad de cada capacidad y necesidad podrá ser objeto de

[446] En relación con la especificidad de una "economía de tiempo" de tipo comunista frente a la que ha caracterizado a las sociedades mercantiles por medio de la ley del valor, Marx lo pone en los términos siguientes: "¿Qué presupone la diferencia solamente *cuantitativa* de las cosas? La identidad de su *cualidad*. Por lo tanto, la mensuración cuantitativa de los trabajos presupone la igualdad, la identidad de su cualidad." (Marx, Karl, *Grundrisse*, Primera Mitad, op. cit., p. 102)

[447] Contra la posibilidad de hacer de las causas igualitaristas parte del horizonte de la emancipación humana, nos parece definitiva la temprana crítica de Marx al *comunismo grosero* en sus *Manuscritos de París*: "Este comunismo, que lo recorre todo negando la *personalidad* del hombre, no es sino consecuente expresión de la propiedad privada que es esa misma negación." (Marx, Karl, *Manuscritos de París*, op. cit., p. 376), y el desmontaje genealógico de su raíz alienada en la forma de *envidia* ("La *envidia* universal y constituida en poder es la forma larvada en que se produce y en que se satisface la *codicia*, si bien de *otro* modo. La idea de la propiedad privada como tal siempre se ha vuelto *por lo menos* contra la propiedad privada *más rica* en la forma de envidia y ansia de nivelación, hasta el punto de que estas constituyen incluso el núcleo de la competencia. El comunismo basto no es más que el colmo de esta envidia, de esta nivelación." (loc. cit.)) y de *culto a la pobreza* ("Su punto de partida es la *idea* de un *minimum* y <por tanto> tiene su medida *delimitada*, *precisa*. Esta supresión de la propiedad privada se halla tan lejos de ser una apropiación real, como lo demuestra su abstracta negación del mundo entero de la cultura y la civilización, así como la vuelta a la simplicidad *antinatural* de un hombre *pobre* y sin necesidades, que no solo no ha superado la propiedad privada, sino que ni siquiera ha llegado aún a ella." (loc. cit.)). Ambas, la envidia y el culto a la pobreza, en tanto aspiraciones igualitaristas, serían soluciones reactivas y fallidas –que en buena cuenta encomian lo que debieran abatir– en las luchas sociales contra la dominación del capital y sus formas dinerarias. Hemos tratado esta cuestión en: del Aguila, Levy, "Marx y sus Manuscritos de 1844: bases antropológicas en su concepción del hombre libre", en: Bermudo, José Manuel (coord.), *Hacia una ciudadanía de calidad (Cuadernos de Análisis 22)*, Barcelona: Horsori, 2007, pp. 204-208.

[448] La falta de esta distinción entre "desigualdad" y "diferencia" es una constante a la hora en que el discurso marxista, en sus más vastas tradiciones, sean ortodoxas o heterodoxas, pasa del terreno de la crítica de la economía política –y condena allí a las homogenizaciones propias del horizonte mercantil en las figuras del valor, el valor de cambio, etc.– al terreno de la crítica política y el horizonte de la vida en

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

medición cuantitativa, mas el inter relacionamiento que la hace parte de la vida colectiva, el vínculo con otras particularidades del mundo natural y social, no podrá ser nuevamente sometida al viejo "lecho de Procusto", porque no responde a un "más" ni a un "menos", sino a la *diferencia cualitativa* que le constituye y desde la que habrían de organizarse sus nuevas relaciones.

Marx desprende de este reconocimiento de las diferencias personales en el comunismo una implicancia de alcance universal sobre la naturaleza del derecho, en tanto descansa sobre premisas igualitarias: "*En el fondo es, por tanto, como todo derecho, el derecho de la desigualdad.*"[449] Las cursivas son de Marx. El punto es el carácter abstracto del derecho; su esencia consiste en la aplicación de una medida igual, pero la igualdad no es propia de la diversidad del contenido que caracteriza a los seres humanos en tanto personas inscritas en determinadas relaciones y circunstancias sociales. Precisamente, en tanto las personas son capaces de distinguirse como particulares con *disposiciones propias* es que puede considerárseles –dentro del marco general de la Modernidad– como individuos:

> "El derecho sólo puede consistir, por naturaleza, en la aplicación de una medida igual; pero los individuos desiguales (y no serían distintos individuos si no fuesen desiguales) sólo pueden medirse por la misma medida siempre y cuando que se les enfoque desde un mismo punto de

---

común bajo una eventual sociedad comunista. Así, aparecen expresiones contrahechas que asumen inadvertidamente las premisas antropológicas del liberalismo y tratan de "corregirlas" una vez que hay que procurar una interpretación consistente de la afirmación de la *diferencia personal* en textos marxianos como la *Crítica del Programa de Gotha*, donde –a nuestro juicio– la distinción queda establecida. Por ejemplo, es el caso de un autor contemporáneo –de ampliamente valorada heterodoxia– como Eagleton: "La verdadera igualdad no implica tratar del mismo modo a todo el mundo, sino ocuparse por igual de las necesidades diferentes de todos y todas. Y este es el tipo de sociedad que Marx ambicionaba." (Eagleton, Terry, *¿Por qué Marx tenía razón?*, op. cit., p. 108). Pues bien, ¿qué sería esto de la "verdadera igualdad"? Hasta donde entendemos, la igualdad es la identidad formal en el número o en el recurso a alguna abstracción semejante, pero aquí se pretende que tal igualdad descansa, en realidad, en la diferencia, en las "necesidades diferentes de todos y todas". Esto es, se pretende que la diferencia cualitativa sea el sostén de la igualdad cuantitativa. No vemos cómo esto sea posible sin pecar de extrema laxitud conceptual, aquella que no distingue entre "lo desigual" –dependiente de la identidad cualitativa– y "lo diferente". Una laxitud que quizás teme pecar al afirmar la diferencia personal; teme tal vez reintroducir con ella un nuevo recurso favorable a la dominación social. Asimismo, y más allá de la inobjetable buena intención, ¿cómo así podríamos ocuparnos en iguales términos de lo que es diferente? Si lo que se quiere decir es que: "En última instancia, para Marx la igualdad existe por el bien de la diferencia" (loc. cit.), entonces –con todo lo que aún restaría por aclarar sobre el alcance de dicha igualdad– sería mejor dejar de lado expresiones "políticamente correctas" para el entendimiento liberal que –a nuestro modo de ver– son formulaciones equívocas: expresan un horizonte de civilización que no es el del comunismo sino el del capital y su emancipación política. Innumerables autores han pretendido dar cuenta de tal "auténtica igualdad" que sería realizable en el comunismo (cf. por ejemplo Prior, Ángel, op. cit., p. 59) y que estaría fundada en las condiciones personales: "La igualdad abstracta del derecho engendra la desigualdad. La igualdad está ahora en función de las necesidades personales, tal será la base de la auténtica libertad, localizada en lo que Marx entendió en *El Capital* como 'reino de la libertad'" (loc. cit., p. 260), ergo que ya no sería igualdad –a menos que asumamos que los individuos pueden ser *personas* sin ser diferentes.

[449] Marx, Karl, *Crítica del Programa de Gotha*, loc. cit.

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

> vista igual, siempre y cuando se les mire solamente en un aspecto *determinado*; por ejemplo, en el caso dado, *sólo en cuanto obreros*, y no se vea en ellos ninguna otra cosa, es decir, se prescinda de todo lo demás."[450]

La distribución de la riqueza social en atención al aporte de los trabajadores para su producción no es suficiente; esto es, la medida de la distribución en base al trabajo desconoce la riqueza particular de su ser concreto que les constituye en *personas* o individuos con su propia determinación. "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."[451] Las diferentes capacidades de los individuos tienen que ser consideradas, pues, en conjunto con la diferencia de sus necesidades. De vuelta sobre el derecho, esto permite a Marx extraer la fórmula abismal y absolutamente anti-jurídica para el entendimiento liberal: "Para evitar todos estos inconvenientes, el derecho no tendría que ser igual, sino desigual."[452] De acuerdo con la interpretación que venimos proponiendo sobre la reivindicación marxiana de las diferencias personales, el derecho debiera ser "diferente", pues no es el caso que el comunismo, en tanto apuesta radicalmente humana, tenga que sujetarse a la reducción de la diversidad y la riqueza de lo humano de acuerdo con alguna mensura cuantitativa arbitrariamente dispuesta según cierta unidad de medida (abstracción) que encubra la particularidad que ella generaliza y que se disponga así como universalidad impuesta y alienante.

La sociedad comunista vendría a ser, pues, no solo aquella en la cual los productos del trabajo social serían directamente apropiados por sus productores, sino aquel escenario de una *libertad concreta* en el que habrían de considerarse efectivamente las determinaciones que constituyen lo que estos productores son: sujetos con capacidades y necesidades diferentes, que solo pueden ser debidamente aprovechadas y satisfechas en la medida en que se atienda a la diferencia que las constituye. De ahí que, en relación con la Segunda Sección del Programa, Marx denuncie su vaga reivindicación en pro de "suprimir toda desigualdad social y

---

[450] Loc. cit. A favor de un Marx no igualitarista destaca, en la academia norteamericana, la obra de Richard Miller, *Analyzing Marx*, Princeton: Princeton University Press, 1984, seguida de críticas como la de Kai Nielsen en "Rejecting Egalitarianism: On Miller's Nonegalitarian Marx", en: *Political theory*, vol. 15, No. 3 (1987), pp. 411-423, que recoge trabajos previos sobre la presencia de una perspectiva de progreso moral que en Marx estaría asociada más bien a posiciones igualitaristas (cf. Gilbert, Alan, "On Ambiguity in Marx's and Engel's Account of Justice and Equality," American Political Science Review, No. 76 (1982), pp. 328-346).

[451] Marx, Karl, *Crítica del Programa de Gotha*, loc. cit.

[452] Loc. cit. En alemán el término que aquí se traduce por "desigual" es *ungleich*, que también puede ser perfectamente traducido, de acuerdo con nuestra interpretación a favor de la consideración de la diferencia no meramente cuantitativa sino cualitativa, como "diferente".

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

política"[453], cuando de lo que se trata es de abolir las desigualdades *determinadas por las clases sociales*, es decir, *estas* desigualdades, sin que ello constituya una reivindicación abstracta y ahistórica de alguna igualdad esencial entre los seres humanos: "…lo que debiera haberse dicho, [sic] es que con la abolición de las diferencias de clase, desaparecen por si mismas las desigualdades sociales y políticas que de ellas emanan"[454].

Como se ha indicado, Marx critica las generalidades del Programa de Gotha en torno de la "distribución equitativa del producto íntegro del trabajo" entre "todos los miembros". Para empezar, ¿quiénes son "todos los miembros" entre los cuales habría de redistribuirse el producto del trabajo? Ciertamente, no son precisamente "los iguales": no todos los miembros de la sociedad son trabajadores y ello no los excluye de la vida en común[455]. Pero, además, ¿qué es lo que está entre manos para ser distribuido (el "producto íntegro")? Nuevamente, la generalidad del influjo lassalleano resulta en una marcada indeterminación que Marx va a procurar despejar con algunas consideraciones sobre la naturaleza de la apropiación de los productos del trabajo social en un escenario en el que se habría superado la propiedad privada capitalista de los medios de producción.

En términos de nuestro autor, la *totalidad del producto social* a ser distribuido pasaría por varias deducciones. En el plano estrictamente económico, deberá deducirse lo correspondiente a los medios de producción consumidos, a la ampliación de la producción y al fondo de reserva o seguro que cubra accidentes y perturbaciones naturales de los ciclos económicos. En ningún caso, se trata de deducciones que puedan ser realizadas de un modo equitativo, pues responderán a las particulares circunstancias de los diversos procesos de producción[456]. Ahora bien, por sobre estas deducciones estrictamente económicas, procederán otras de carácter administrativo y social. Las primeras refieren a "los gastos generales de administración"[457] que Marx supone menores a medida que progrese la nueva organización social, en consideración al ansiado despliegue de las fuerzas productivas que habría de promoverse intensamente una vez que ellas dejen atrás las relaciones capitalistas de producción que las trababan. Las segundas se refieren a la atención de las necesidades colectivas vinculadas con servicios básicos para los productores y sus familias (educación, salud). En la medida en que el sentido de la organización comunista de la producción es la más cabal satisfacción de las necesidades humanas, se espera que este orden de deducciones

[453] Ibid., p. 19.
[454] Ibid., p. 20.
[455] Cf. ibid., p. 12.
[456] Cf. ibid., p. 13.
[457] Loc. cit.

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

crezca considerablemente antes de pasar a la distribución individual del producto social[458]. Estas deducciones de orden social también se refieren al equivalente comunista de la beneficencia o atención oficial a los pobres en las sociedades clasistas; se trata de las deducciones debidas a los fondos necesarios para el mantenimiento de quienes se hallen incapacitados para el trabajo[459]. De todas estas deducciones, se desprende que la fórmula lassalleana sobre la apropiación del "producto íntegro del trabajo" por parte de los productores es un lugar vacío. El producto real a ser apropiado por los productores se revela, en cambio, como "producto parcial", "aunque lo que se le quite al productor en calidad de individuo vuelva a él, directa o indirectamente, en calidad de miembro de la sociedad"[460].

A diferencia de lo que acontece en la sociedad de mercado capitalista, donde los productores privados independientes se apropian de equivalentes para su consumo personal o productivo por medio de un plano de la circulación escindido del plano de la producción, en el que se contraponen unos frente a otros, en la sociedad comunista –aquí delineada por Marx– los productores no se relacionan con sus productos como con una masa objetos independientes y poseedores de valor por sí mismos de cara al intercambio. Tal mediación desaparece, de modo que "…los trabajos individuales no forman ya parte integrante del trabajo común mediante un rodeo, sino directamente."[461] Este ser *partícipe directo* del trabajo común por parte de los trabajos individuales, en una sociedad comunista donde entre la producción y la distribución ya no mediaría la circulación, habría de desarrollarse inicialmente a partir de la sociedad capitalista; "…por tanto, presenta todavía en todos sus aspectos, en el económico, en el moral y en el intelectual, el sello de la vieja sociedad de cuya entraña procede."[462] Así, en un primer momento, las pautas homogeneizadoras de la vida mercantil-capitalista seguirán rigiendo la producción y la distribución de la riqueza social:

> "Congruentemente con esto, en ella el productor individual obtiene de la sociedad –después de hechas las obligadas deducciones– exactamente lo que ha dado. Lo que el productor ha dado a la sociedad es su cuota individual de trabajo. Así, por ejemplo, la jornada social de trabajo se compone de la suma de las horas de trabajo individual; el tiempo individual de trabajo de cada productor por separado es la parte de la jornada social de trabajo que él aporta, su participación en ella. La sociedad le entrega un bono consignando que ha rendido tal o cual cantidad de trabajo (después de descontar lo que ha trabajado para el fondo común), y con este bono saca de los depósitos sociales de medios de consumo la parte equivalente a la

[458] Cf. loc. cit.
[459] Cf. loc. cit.
[460] Loc. cit.
[461] Ibid., p. 14
[462] Loc. cit.

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

> cantidad de trabajo que ha rendido. La misma cantidad de trabajo que ha dado a la sociedad bajo una forma, la recibe de ésta bajo otra forma distinta."[463]

Para Marx, el horizonte comunista debiera trascender esta limitación "burguesa" igualitaria, pero se trataría de una suerte de herencia inevitable en un inicio[464]. Así, las limitaciones que hemos indicado respecto de las posibilidades del derecho para hacer posible una cabal realización de los intereses de los productores libremente asociados son expresadas por Marx de acuerdo con sus clásicas formulaciones sobre la prioridad de lo económico: "El derecho no puede ser nunca superior a la estructura económica ni al desarrollo cultural de la sociedad por ella condicionado."[465]

La superación del horizonte homogeneizador "burgués" no sería sino la sentencia ya aludida: "¡De cada cual, según su capacidad; a cada cual, según sus necesidades!"[466] Una consigna que solo encontrará asidero práctico allí donde: a) se haya superado la sujeción a la división del trabajo, aquella que sometería y unilateralizaría las potencias transformadoras de los individuos ("división natural" del trabajo, precisamos); b) consecuentemente, se haya superado el antagonismo entre el trabajo manual y el trabajo intelectual; c) el trabajo sea "primera necesidad vital" de los productores (condición de realización personal) y no mero "medio" de vida; y d) el desarrollo integral de los individuos potencie aun más el de las fuerzas productivas, "…y corran a chorro lleno los manantiales de la riqueza colectiva"[467]. Menuda tarea pendiente es la caracterización de cada una de las condiciones de este horizonte comunista.

Desde los *Manuscritos de París* de 1844 y su problematización del *trabajo enajenado*[468], Marx ha denunciado permanentemente la paradójica condición según la cual el modo esencial de la praxis humana, la actividad transformadora de la naturaleza, en virtud de la cual se obtienen los medios de subsistencia y se logra la satisfacción de las necesidades, resulta la negación de los propios productores. En torno de esta cuestión se juega lo decisivo de las reivindicaciones

[463] Loc. cit. Además –añade Marx– esta distribución igualitaria ya no procedería de un modo solamente promedial, como en el mercado capitalista regido por la ley del valor y las oscilaciones propias de la circulación (las mediaciones de la oferta y la demanda en la determinación de los precios), sino en términos estrictamente individuales (cf. loc. cit.), lo cual supondría la más cabal realización de la igualdad en "la primera fase de la sociedad comunista" a la que nos hemos referido hace un momento.

[464] Para una lectura de esta *Crítica del Programa de Gotha* y su perspectiva de autorrealización desde la diferencia personal, aprovechando los recursos del utilitarismo, cf. Green, Michael, "Marx, Utility and Right", en: *Political Theory*, vol. 11, No. 3 (1983), pp. 433-446.

[465] Marx, Karl, *Crítica del Programa de Gotha*, op. cit., p. 15.

[466] Loc. cit.

[467] Loc. cit.

[468] Cf. Marx, Karl, *Manuscritos de París*, op. cit., Primer Manuscrito, Sección Cuarta, "El trabajo enajenado", pp. 347-361.

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

marxianas respecto de la libertad humana. De ahí que el comunismo debiera significar la superación de las *pautas unilaterales* de organización del trabajo social (así, las *formas práctico-abstractas* del capitalismo) que signifiquen la negación de la actividad libre de los productores[469]. Esta organización es la "división natural" del trabajo y sus disposiciones siempre proclives a la especialización y al enclaustramiento de la actividad vital productiva, de acuerdo con pautas que rigen una praxis que no solo no se encuentra reconciliada con sus productos sino con su actividad misma[470]. Superar la "división natural" del trabajo implica, pues, atenerse a la multiforme diversidad de las potencias humanas, de modo tal que la condición de productor no limite la *condición personal*, sino por el contrario sea el modo de su más amplia realización[471]. La atención por las diferencias inter e intra individuales es así fundamental.

Por lo demás, la apuesta aquí en juego no supone el abandono de cualquier división que el trabajo social pueda requerir para viabilizarse, sino de disponerla de forma tal que sirva,

[469] En la polémica contra Stirner y los afanes irrestrictos del *Yo egoísta*, la cuestión se formula, en *La ideología alemana*, a partir de la apuesta por un *despliegue humano integral* y contra las condiciones que deciden el cultivo unilateral de las cualidades humanas: "Es, [en gene]ral, un [contrasentido] creer, como da por supuesto San [Max] que se puede satisfacer una [pasión] separada de todas las demás, que se la puede satisfacer sin darse satisfacción *así*, al individuo viviente en su totalidad... Si las circunstancias en las que este individuo vive sólo le consienten desarrollar una de sus cualidades a costa de todas las demás, [si] sólo le brindan material y tiempo para el desarrollo de esta cualidad solamente, el desarrollo de este individuo será necesariamente unilateral y desmedrado. Contra esto no vale ninguna clase de prédicas morales. Y el modo como se desarrolle esta cualidad sola, favorecida con preferencia sobre todas las demás, depende, a su vez, por una parte, del material de formación que se le ofrezca y, por otra parte, del grado y el modo en que sean reprimidas las otras cualidades." (Marx, Karl y Friedrich Engels, *La ideología alemana*, op. cit., pp. 304-305)

[470] Nos referimos a la "división natural" del trabajo en la línea de la "historia natural" expuesta en *La ideología alemana* (cf. supra 2.1.1). Para el proceder "ciego" de la división del trabajo, cf. Marx, Karl y Friedrich Engels, *La ideología alemana*, op. cit., especialmente, pp. 32-35.

[471] Por supuesto, no se trata de abandonar cualquier división que el trabajo social pueda requerir para viabilizarse, sino de disponerla de forma tal que sirva, dentro de los límites naturales y sociales que corresponda identificar y asumir, a esta condición personal y sus requerimientos. En los *Grundrisse*, Marx reserva para la sociedad mercantil la expresión "división del trabajo", mientras que para la sociedad comunista utiliza "organización del trabajo" (cf., por ejemplo, Marx, Karl, *Grundrisse*, Primera Mitad, op. cit., pp. 100-101); la primera supone las clases sociales; la segunda, la abolición de las mismas y una mera división técnica de las actividades productivas. Al respecto, cabe formular dos consideraciones en aras de representarse las implicancias de esta forma de organización social: a) no se trataría de *ningún empobrecimiento* de las potencialidades del trabajo especializado; por el contrario, este habría de enriquecerse en medio del despliegue de las potencias omnilaterales de una humanidad emancipada frente a la unilateralidad del mercado, por tanto dispuesta a la flexibilidad de las capacidades disponibles, etc.; b) a menos que se recaiga sobre una consideración abstracta de la actividad de los individuos, no parece haber forma de evitar que se definan asignaciones sociales productivas en función de la particularidad de las capacidades de los mismos; por ello, antes que del *acabamiento* de la división del trabajo (una vez liquidado el intercambio mercantil), pasaríamos a situarnos en una división del trabajo *propiamente humana*: puesto que en tanto personas no somos iguales ("…y no serían distintos individuos si no fuesen desiguales…", Marx, Karl, *Crítica del Programa de Gotha*, loc. cit.), ni podríamos ni sería lo más eficiente para el decurso de la productividad comunista que "todos hagamos todo".

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

dentro de los límites naturales y sociales que corresponda identificar y asumir, a esta condición personal y sus requerimientos. En los *Grundrisse*, Marx reserva para la sociedad mercantil la expresión "división del trabajo", mientras que para la sociedad comunista utiliza "organización del trabajo"[472]; la primera supone las clases sociales; la segunda, la abolición de las mismas y una mera división técnica de las actividades productivas. Al respecto, podemos formular dos consideraciones en aras de representarse las implicancias de esta forma de organización social: a) no se trataría de *ningún empobrecimiento* de las potencialidades del trabajo especializado; por el contrario, este habría de enriquecerse en medio del despliegue de las potencias omnilaterales de una humanidad emancipada frente a la unilateralidad del mercado, por tanto dispuesta a la flexibilidad de las capacidades disponibles; b) a menos que se recaiga sobre una consideración abstractamente indiferenciadora de la actividad de los individuos, no parece haber forma de evitar que se definan asignaciones sociales productivas en función de las particulares capacidades de los mismos. De esto último desprendemos la figura de una "división humana" del trabajo, pues antes que del *acabamiento* de la división del trabajo (una vez liquidado el intercambio mercantil), pasaríamos a situarnos en una *división del trabajo propiamente humana*: puesto que en tanto personas no somos iguales ("…y no serían distintos individuos si no fuesen desiguales…"[473]), ni podríamos ni sería lo más eficiente para el decurso de la productividad comunista que "todos hagamos todo".

Superar esta "división natural" del trabajo que no es conforme a los intereses de los productores, en tanto disposiciones a la realización personal, sino que más bien niega tales intereses, implica confrontar la culminación histórica de dicha división: la división entre trabajo manual y trabajo intelectual; a fin de cuentas, determinación clave de los antagonismos de clase o de la condición según la cual ciertos modos de la praxis productiva quedan, por medio de la propiedad privada de los medios de producción, fijados para ser realizados por determinados sectores sociales, i.e. los productores manuales, mientras que a otros se les confiere la posibilidad de "quedar libres de" las variedades inmediatamente "físicas" del trabajo y, eventualmente, de toda forma de trabajo productivo, como tiende a ocurrir con el trabajo intelectual[474]. Todo ello define los términos del disfrute de la riqueza y la cultura que tanto interesa en el primer punto del Programa de Gotha –aunque sobre lo cual en él nada se dice.

[472] Cf., por ejemplo, Marx, Karl, *Grundrisse*, Primera Mitad, op. cit., pp. 100-101.
[473] Marx, Karl, *Crítica del Programa de Gotha*, loc. cit.
[474] Cf. la caracterización de esta superación de la escisión entre trabajo manual y trabajo intelectual en la versión de Ágnes Heller en su *Teoría de las necesidades en Marx*, op. cit., pp. 127-129.

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

Una vez que los productores pueden reconocerse en su actividad en lugar de hallarse negados en y por ella, el trabajo puede ser lo que de acuerdo con la antropología presente en la obra de Marx debiera ser: *realización de nuestras múltiples disposiciones productivas*. Abandona entonces la condición de *maldición* bajo la que suele ser vivido en el horizonte de la civilización capitalista –y, por supuesto, de distintas formas sociales a lo largo de la "historia natural"–, para pasar a ser *primera necesidad vital*, el escenario de realización de las disposiciones personales; por tanto, aquello sin lo cual las personas no pueden ser lo que propiamente son: agentes transformadores libres que producen y humanizan el mundo natural convirtiéndolo en su "propio cuerpo inorgánico"[475].

Ahora bien, estas determinaciones de una eventual sociedad comunista no solo suponen un desarrollo de las fuerzas productivas que permita esta radical riqueza y flexibilidad del trabajo social, en tanto ejercicio de *realización personal*, sino que esta misma realización debiera ser condición para que tales fuerzas productivas se desplieguen aun más intensamente "con el desarrollo de los individuos en todos sus aspectos"[476]. En efecto, los productores "no huirán del trabajo como de la peste"[477], sino que hallarán en el modo del trabajo la ocasión de realización personal a la que habrán de entregar lo mejor de sus potencias, conformándose una peculiar dialéctica entre capacidades y necesidades humanas que se espera garantice la viabilidad del modelo conjunto de esta sociedad; su articulación, pues, resulta fundamental para la suerte del comunismo.

Solo bajo el proceso emancipado de tal dialéctica podrá superarse el fetichismo de la cultura del capital, y los productores podrán asumir el protagonismo que hasta entonces no habían conocido: "Cada individuo posee el poder social en la forma de una cosa. Si se le roba a la cosa este poder social hay que dárselo a las personas sobre las personas."[478] Entonces, la superación de las formas práctico-abstractas del capital y de las negaciones personales propias de la "división natural" del trabajo harían posible la realización individual por medio del control colectivo del desarrollo de las potencias humanas, haciendo del ideal de la emancipación

[475] Cf. Marx, Karl, *Manuscritos de París*, op. cit., p. 353. Se reafirmaría así la condición esencial de la especie humana, en tanto especie que se realiza en el trabajo, condición solo conocida negativamente bajo el horizonte de enajenación (cf. ibid., pp. 353-356).
[476] Marx, Karl, *Crítica del Programa de Gotha*, loc. cit.
[477] Cf. Marx, Karl, *Manuscritos de París*, op. cit., p. 352.
[478] Marx, Karl, *Grundrisse*, Primera Mitad, op. cit., p. 85. Aquí hay una diferencia con el clásico llamado de Engels acerca del paso del "gobierno de las personas" a la "administración de las cosas" (cf. Engels, Friedrich, *Del socialismo utópico al socialismo científico*, en: Marx, Karl y Friedrich Engels, *Obras Escogidas*, vol. III, op. cit., p. 155), perspectiva que –como habremos de ver en nuestro capítulo final– es, no obstante, la misma que termina animando la concepción marxiana del poder político en una sociedad comunista, habida cuenta de lo que allí discutiremos bajo la denominación "dualismo de los reinos".

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

humana un movimiento práctico efectivo: "La realización del individuo en todas y cada una de sus facetas sólo dejará de representarse como ideal, como misión, etc., cuando el impulso mundial que reclama el desarrollo real de las dotes de los individuos se coloque bajo el control de los individuos mismos, como quieren los comunistas."[479]

El establecimiento del comunismo, como modo de producción dispuesto hacia la vida emancipada de la dominación social basada en las clases sociales, comporta afirmaciones y negaciones; supone, en efecto, la culminación dialéctica de ciertas figuras históricas que llegado un punto del desarrollo de las fuerzas productivas cederían paso a su propia caducidad y reconversión en nuevas relaciones y formas de organización social. La afirmación que aquí resulta opera a la manera hegeliana, por vía de la *negación determinada*[480]. No todo lo recorrido por el *Espíritu*, i.e. por la *historia social*, puede "pasar sin más al otro lado", al nuevo modo de producción y al nuevo horizonte de civilización, una vez que culmina la crisis revolucionaria que apertura su realización. Asimismo, tampoco las negaciones son absolutas y, más bien, permanecen en la constitución de las nuevas figuras, a la manera de elementos imprescindibles para los renovados términos de la reproducción social y cuyas bases no son sino el desarrollo histórico precedente. A su turno, el comunismo marxiano lidia con la tensión entre *lo que deja tras de sí* y *lo que mantiene consigo*, en tanto resultado de la *culminación* (punto máximo de desarrollo que es al mismo tiempo acabamiento) del modo de producción capitalista. Determinados puntos de partida de la organización social capitalista, tales como la promoción de la libertad y la riqueza de los individuos, o bien el desarrollo de las fuerzas productivas, aparecen como esos fenómenos sociales que han conocido una ruta dialéctica en la que se experimentarían negaciones determinadas en pos de su radicalización y/o de su profundización en una sociedad comunista. Sin embargo, la representación marxiana del comunismo conoce, junto a este decurso dialéctico de la superación (*Aufhebung*), otro proceder, el de la abolición (*Abschaffen*) o liquidación absoluta de determinadas formas sociales. Pasemos a considerar cómo se arriba finalmente en Marx a la afirmación por la cual el comunismo, en tanto comunidad emancipada, vendría a ser una sociedad en la que se haría manifiesta la *contingencia de las formas políticas de organización de la vida social*, en la que de facto se podría dar al traste con toda esa dimensión de la actividad humana que hasta ahora habría venido –de acuerdo con el planteamiento de Marx– exclusivamente justificada por mor de las exigencias de la dominación clasista: la dimensión política de la actividad humana.

[479] Marx, Karl y Friedrich Engels, *La ideología alemana*, op. cit., p. 339.
[480] Cf, por ejemplo, el § 192 de Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, op. cit., a propósito del "silogismo de la necesidad" que tiene por término medio a la singularidad, o bien el § 204 en torno de la noción de *finalidad*.

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

2.2.3. El comunismo y sus negaciones

De acuerdo con el planteamiento de *La ideología alemana*, el comunismo sentencia el término de la "historia natural", tal como la hemos descrito, y constituye la apertura a una pauta radicalmente distinta de estructuración de la historia social, ahora configurada como "historia humana". Los productores asociados pasarían a vincularse libremente con su actividad y sus resultados para disponer de ellos voluntaria y conscientemente. El *control de la comunidad* toma el lugar que venía asignado a la propiedad capitalista (interés privado disociado del interés común) y al azar del mercado mundial. Las pautas de naturalización distintivas de las sociedades clasistas cederían paso a un relacionamiento entre los productores y sus fuerzas de producción –ahora *puestas* como sus propias fuerzas vitales– en el cual no cabría el extravío de los productos del trabajo humano en medio de alguna mediación que –como la circulación capitalista– impidiera que tales productos se presentaran como *su* producto social. Dejada atrás la faceta destructiva de las fuerzas de producción, estas pasarían a ser "…el desarrollo de capacidades individuales correspondientes a los instrumentos materiales de producción." [481]; o bien, condiciones efectivas para la realización personal de los productores.

Es ampliamente conocido que las caracterizaciones marxianas de la sociedad comunista son normalmente generales y/o indirectas. Lo fundamental de la obra madura de Karl Marx estuvo dirigido a comprender la dinámica del modo de producción capitalista, antes que a elaborar una representación acabada, por lo demás ampliamente problemática por razones históricas, políticas y epistémicas, de la forma de sociedad que habría de sucederle. No obstante, de acuerdo con lo que hemos venido exponiendo, esta obra ofrece algunos elementos positivos sobre lo que vendría a ser dicha sociedad. Al igual que los *Grundrisse* o la *Crítica del Programa de Gotha*, *La ideología alemana* es un lugar privilegiado en el corpus marxiano para identificar algunas explicitaciones pertinentes para nuestro problema[482]. En primer lugar, atendamos aquí a la determinación que nos interesa primordialmente para distinguir entre "historia natural" e "historia humana"; la concepción del comunismo como aquella socialidad que asume el *control consciente* de los poderes sociales:

> "La dependencia *total*, forma natural de la cooperación *histórico-universal* de los individuos, se convierte, gracias a la revolución comunista, en el control y la dominación consciente sobre estos poderes, que, nacidos de la acción de unos hombres sobre otros, hasta ahora han venido

[481] Cf. Marx, Karl y Friedrich Engels, *La ideología alemana*, op. cit., p. 79.

[482] Por lo demás, las explicitaciones en torno del comunismo no vendrían a ser un "cierre" del proceso permanente de crítica de la sociedad capitalista desarrollada por Marx, sino más bien parte de un continuo en el que tales explicitaciones fueron sucediéndose a lo largo de su obra –sin duda aprovechando los progresivos hallazgos de la crítica que la ocupara predominantemente– como acabamos de mostrar a propósitos de conceptos claves como los de *trabajo* o *riqueza*.

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

> imponiéndose a ellos, aterrándolos y dominándolos, como potencias absolutamente extrañas."[483]

A partir de la gran industria, la viabilidad de cada individuo depende directamente del mundo entero, crecientemente integrado, por medio de cuya cooperación histórico-universal podrá satisfacer sus necesidades[484]. Pues bien, el paso al comunismo supondría que dicha dependencia deje de darse desde una inmanencia no previsible (i.e. el mercado capitalista) o, de ser el caso, previsible de acuerdo con pautas "no decididas" por los productores (i.e. la organización capitalista de la producción), condiciones que se les imponían, oprimiéndolos. En este sentido –muy hegeliano, por cierto– "control" significa 'conciencia y voluntad articuladas en la forma de un diseño consciente de las propias condiciones prácticas de vida'. De donde la conciencia humana se realiza como práctica consciente y la perspectiva marxiana del comunismo pretende alejarse de las variedades utopistas de la emancipación humana: "Para nosotros, el comunismo no es un *estado* que debe implantarse, un *ideal* al que haya de sujetarse la realidad. Nosotros llamamos comunismo al movimiento *real* que anula y supera el estado de cosas actual."[485] La realidad de este movimiento es, pues, *también*, la conciencia que surge de las posibilidades abiertas por las condiciones históricas desarrolladas por la división capitalista del trabajo, mas no la especulación trascendente que discurre *abstractamente* acerca de "lo que el hombre es", "lo que debe ser" o de la manera en que debiera organizarse para realizar este "deber ser", como si se tratase de encontrar alguna fórmula ideal para ello. Frente a la perspectiva de una conciencia utopizante desvinculada de la necesidad social, la apuesta marxiana asume el rol protagónico de la conciencia en tanto procede de y constituye el movimiento histórico efectivo. Su máximo potencial práctico vendría a ser su capacidad para diseñar las formas de reproducción de las propias condiciones de vida y para asumir toda premisa histórica en términos de premisas producidas por la praxis de los hombres:

> "El comunismo se distingue de todos los movimientos anteriores en que echa por tierra la base de todas las relaciones de producción e intercambio que hasta ahora han existido y por primera vez *aborda de un modo consciente todas las premisas naturales* como creación de los hombres anteriores, despojándolas de su carácter natural y sometiéndolas al poder de los individuos asociados."[486].

Hemos visto que, de acuerdo con la exposición marxiana, las condiciones de un control semejante son la aparición de la "masa desposeída" y la decidida apertura de la historia universal[487]; de allí que: "…la liberación de cada individuo se impone en la misma medida en

[483] Ibid., p. 39.
[484] Para la relación entre libertad individual y cooperación universal, cf. Garaudy, Roger, op. cit., p. 97.
[485] Marx, Karl y Friedrich Engels, *La ideología alemana*, op. cit., p. 37.
[486] Ibid., p. 82, cursivas mías.
[487] Cf. supra 2.1.3, pp 124-128.

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

que la historia se convierte totalmente en una historia universal."[488] El protagonismo de la voluntad consciente de los individuos para hacer de la "historia natural" una "historia humana" no es sino la superación del azar y el carácter fortuito que la "división natural" del trabajo presenta para la suerte de las existencias individuales, una superación a cargo de ese sujeto histórico, el proletariado, en condiciones de asumir conscientemente las premisas y requerimientos de una vida emancipada. Los productores pasarían a estar en condiciones de decidir voluntaria y conscientemente los términos en que habría de organizarse su propia actividad y procederían, de ese modo, a superar las formas de organización que habrían hecho de su actividad una disposición unilateral y empobrecedora[489]. Aparece así propuesto en una de las clásicas formulaciones positivas del comunismo marxiano:

> "…al paso que en la sociedad comunista, donde cada individuo no 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."[490]

Más allá de la ironía sobre los interlocutores neohegelianos a quienes se dirige *La ideología alemana*, esta sería la alternativa comunista a la "división natural" del trabajo, que se define negativamente como liquidación del "círculo exclusivo" de actividades y positivamente como apertura al despliegue de las propias disposiciones, capacidades y necesidades, personales. Bajo tal disposición práctica, el pensamiento mismo conocería un vínculo con la totalidad que superaría la división entre "lo manual" y "lo intelectual"; el pensamiento se perfilaría como disposición universal concretamente situada en una actividad multilateral:

> "En un individuo, por ejemplo, cuya vida abarque un gran círculo de múltiples actividades y relaciones prácticas con el mundo, que lleve, por tanto, una vida multilateral, tendrá el pensamiento el mismo carácter de universalidad que toda otra manifestación de vida del mismo individuo. No se fijará, por tanto, como pensamiento abstracto, ni serán necesarias prolijas operaciones de reflexión cuando ese individuo pase del pensamiento a otra

[488] Marx, Karl y Friedrich Engels, *La ideología alemana*, op. cit., p. 39.

[489] Cf. Hallward, Peter, "Comunismo del intelecto, comunismo de la voluntad", en: Hounie, Analía (comp.), *Sobre la idea del comunismo*, op. cit., pp. 105-127, donde, en particular en su tercera sección, se plantea la cuestión del comunismo desde la voluntad política emancipadora que habría de animarlo y proveerle finalidad. El comunismo vendría a ser el proyecto por el cual la autodeterminación sería el *principio* de la actividad: "…el comunismo trata de posibilitar la conversión del trabajo en voluntad. El comunismo apunta a completar la transición, a través de la lucha de la autoemancipación colectiva, desde una necesidad sufrida a una autodeterminación autónoma. Es el esfuerzo deliberado, en una escala histórica mundial, por universalizar las condiciones materiales en las cuales pueda prevalecer la acción voluntaria y libre sobre el trabajo involuntario o la pasividad. O mejor aún: el comunismo es el proyecto mediante el cual la acción voluntaria procura universalizar las condiciones para la acción voluntaria." (ibid., p. 112)

[490] Marx, Karl y Friedrich Engels, *La ideología alemana*, op. cit., p. 34.

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

> manifestación de vida. El pensamiento de tal individuo será siempre, desde el primer momento, un momento de la vida total del individuo, momento que tenderá a desaparecer o a reproducirse según sea *necesario.*"[491]

Por supuesto, bajo semejante formulación acerca de la organización del trabajo, la articulación de lo particular y lo común adquiere de inmediato visos de enorme complejidad. La "regulación de la producción general" a cargo de la sociedad deberá encargarse de definir, mediante el designio consciente, las formas de reproducción y organización sociales que hagan factible que la variada gama de *necesidades* personales sean satisfechas, al mismo tiempo que puedan aprovecharse eficientemente las diversas *capacidades* personales que producen el conjunto de la riqueza social. Por lo demás, con ello, la diversidad de los individuos aparece ya de por sí como *riqueza*. No será aquella que toma la forma del trabajo privado, que consume, atesora y acumula de acuerdo con una pauta de interrelación que le contrapone al resto de sus cooperantes. Sería, más bien, la riqueza individual de un modo de actividad productiva que, tanto promueve las realizaciones del resto de los productores, como las aprovecha para su propia satisfacción, en una dinámica donde actividad (despliegue de las capacidades) y producto (para la satisfacción de las necesidades) abandonarían, en términos sociales, la forma del extrañamiento.

La gestión de esta complejidad es el reto práctico pendiente. Habría de ser capaz de lidiar con la diferencia instalada en los designios de los particulares que pertenecen a una misma

[491] Ibid., p. 305. De vuelta sobre la confrontación con Stirner: "En cambio, en un maestro de escuela o escritor localizado en Berlín, cuyas actividades se limiten al amargo trabajo de ganarse la vida, de una parte, y de otra a los goces del pensamiento… y cuyas relaciones con este mundo se vean reducidas a un mínimo por el miserable puesto que ocupa en la vida; en un individuo así, no puede evitarse, naturalmente, el que sienta la necesidad de pensar y el que su pensamiento se convierta en algo tan abstracto como el mismo individuo y su propia vida, el que ese pensamiento llegue a ser, frente al individuo incapaz de oponerle resistencia, una potencia fija, cuya acción permite al individuo la posibilidad de salvarse momentáneamente de su 'mundo malo', mediante la entrega a un goce momentáneo… La medida en que estas cualidades se desarrollen de un modo universal o local, en que se sobrepongan a las limitaciones localistas o se dejen captar por ellas, no depende precisamente de él, sino del intercambio mundial y de la participación que en él tengan el individuo de que se trate y la localidad en que vive. Lo que permite a los individuos desembarazarse, en condiciones favorables, de su limitación no es, en modo alguno, el que ellos, en su reflexión, se imaginen o se propongan acabar con su limitación local, sino el hecho de que, en su realidad empírica y movidos por necesidades empíricas, logren realmente producir un intercambio universal." (ibid., p. 305-306) En *La Sagrada Familia*, la relación entre *pensamiento* y *circunstancias* se había planteado con vistas a la emancipación humana: "Si el hombre forma todos sus conocimientos, sus sensaciones, etc., a base del mundo de los sentidos y de la experiencia dentro de este mundo, de lo que se trata es, consiguientemente, de organizar el mundo empírico de tal modo que el hombre experimente y se asimile en él lo verdaderamente humano, que se experimente a sí mismo en cuanto hombre." (Marx, Karl y Friedrich Engels, *La Sagrada Familia*, op. cit., p. 197). Trasunta aquí la dialéctica entre el educador y el educando que será tratada en la tercera de las "Tesis sobre Feuerbach" pocos meses después en 1845 (cf. Marx, Karl, "Tesis sobre Feuerbach", op. cit., p. 666). La emancipación humana supondría algo así como condiciones conscientemente apropiadas, de modo que delineen un decurso formativo acorde con los intereses humanos.

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

comunidad. Por lo pronto, se releva que este modo de actividad de los individuos asociados, en una cooperación consciente y voluntaria, les dispondría para una apropiación efectiva de los productos humanos dispuestos por la universalidad de las relaciones sociales gestadas, a la vez que limitadas, bajo el capitalismo:

> "Es evidente, por lo que dejamos expuesto más arriba, que la verdadera riqueza espiritual del individuo depende totalmente de la riqueza de sus relaciones reales. Solo así [mediante la revolución comunista] se liberan los individuos concretos de las diferentes trabas nacionales y locales, se ponen en contacto práctico con la producción (incluyendo la espiritual) del mundo entero y se colocan en condiciones de adquirir la capacidad necesaria para poder disfrutar esta multiforme y completa producción de toda la tierra (las creaciones de los hombres)."[492]

El énfasis queda aquí puesto en torno de la apropiación de los individuos; es decir, el ámbito de sus necesidades, de las diversas necesidades que por fin ahora su personalidad estaría en condiciones de satisfacer. La clave del proceso es la dialéctica con la contraparte de las necesidades, esto es, con las capacidades. Aun más importante es la consideración del conjunto que ambos elementos constituyen en el nuevo modo de producción, de acuerdo con la forma de un diseño consciente común. La consideración de este conjunto de necesidades y capacidades es aquí básicamente la insistencia sobre la decidida recuperación de los *individuos en tanto tales individuos*: "Solamente al llegar a esta fase coincide la propia actividad con la vida material, lo que corresponde al desarrollo de los individuos como individuos totales y a la superación de cuanto hay en ellos de natural…"[493]; es decir, de una existencia ciega que desconoce que su actividad y sus productos le pertenecen, y que se los representa como algo ajeno. Por ello, a este punto "…corresponde la transformación del trabajo en propia actividad y la del intercambio anterior condicionado en intercambio entre los individuos en cuanto tales…"[494]. El sentido de esta articulación reside en que la propia actividad individual no contraríe la apropiación común, de donde en adelante "…pasa a ser fortuita la disociación de los individuos mismos, la adquisición privada particular de cada uno…"[495]; su disociación, la disociación entre los individuos, deja el modo de la necesidad social y se revela en su contingencia histórica.

A lo largo de la historia de la división del trabajo, la *inmediata naturalidad* había venido siendo progresivamente abandonada pero siempre en medio de contradicciones que comportaban, por un lado, el ser libre de las determinaciones naturales originarias del trabajo, y por el otro, el desarrollo de poderes sociales naturalizados que tomaban las forma de "poderes

[492] Marx, Karl y Friedrich Engels, *La ideología alemana*, op. cit., p. 39.
[493] Ibid., p. 80.
[494] Loc. cit.
[495] Loc. cit. Mientras que en la "historia natural", en sentido contrario, fortuitas venían a ser todas las formas de relación y comunidad entre los individuos.

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

materiales" y que conformaban las condiciones de sujeción de la actividad productiva[496]. Con el comunismo, concluiría el proceso en el que los seres humanos desarrollaron su existencia en el marco de estructuras sociales que, tanto los alejaban de la naturaleza inmediata desde la que surge la historia de la producción social, cuanto los convertían en entidades que compartían una vida crecientemente abstracta, dispuesta según una actividad que resultaba su autonegación, donde la vida personal y la vida productiva se hallaban disociadas y donde la segunda resultaba la radical negación de la personalidad individual. Así, el progresivo abandono de "lo natural" a lo largo de la historia de las fuerzas productivas significó por sí mismo el desarrollo y la consolidación de una vida sujeta a la dominación social y contrapuesta a las disposiciones diversas de la personalidad de los individuos. La negación y la abstracción de la vida personal bajo la gran industria y el mercado mundial, por medio del extrañamiento radical que ellos implicaban, habría terminado significando –al final del proceso– la determinación histórica que haría posible la relación de los *individuos en tanto individuos*[497]. La conclusión de este proceso y el inicio de la "historia humana" es el abandono de "lo que queda de natural en el trabajo"[498], a la vez que el fin del vaciamiento de sentido de la vida individual. En ello, se conjuga la *continuidad* reformulada del proceso de la historia social (el trabajo, como actividad transformadora de la naturaleza en pro de cualquier viabilidad humana, simplemente no puede quedar "abolido") y la *ruptura* con el posicionamiento práctico de carácter abstracto y sujeto a la dominación social que había venido caracterizando a dicha historia. No se trataría de la vuelta sobre alguna *originariedad perdida*, al estilo de la mayor parte de los utopismos, sino de la apertura a un modo de ser renovado, consciente y voluntariamente producido por la propia praxis, a la vez que libre de las auto imposiciones y disociaciones vitales que procedieron de su forma "ciega" de operar.

---

[496] En *La ideología alemana*, se consideran los procesos de abandono de la inmediata naturalidad referidos a la propiedad privada de los medios de producción (el crecimiento del capital móvil), los instrumentos de trabajo (el desarrollo de las maquinarias) y la forma de intercambio (el arribo al dinero) (cf. ibid., especialmente pp. 55-70).

[497] Los *Grundrisse* lo formulan en términos de *estadios* de realización de la personalidad y la libertad: "Relaciones de dependencia personales (en un principio completamente espontáneas) son las primeras formas de sociedad en las cuales la productividad humana sólo se desarrolla en pequeña medida y en puntos aislados. La independencia personal basada en la dependencia *material* es la segunda gran forma, en la que se constituye por primera vez un sistema de cambio social general, de relaciones universales, de necesidades universales, y de capacidad universal. La libre individualidad, basada en el desarrollo universal de los individuos, y en la subordinación a los mismos de su productividad comunitaria, social, de su patrimonio social, constituye el tercer estadio. El segundo crea las condiciones de realización del tercero." (Marx, Karl, *Grundrisse*, Primera Mitad, op. cit., pp. 85-86) En términos del desarrollo de la división del trabajo a partir de los procesos de individualización que se van introduciendo desde la comunidad primitiva hasta llegar a la propiedad privada capitalista como resultado culminante del proceso, al menos en el marco de la "historia natural", cf. Maguire, John, op. cit., pp. 230-231.

[498] Cf. Marx, Karl y Friedrich Engels, *La ideología alemana*, op. cit., p. 80.

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

Por supuesto, se presenta aquí con fuerza el marco antropológico de fondo: la noción de algo *propio* que es por fin alcanzado en la forma de una renovación de la propia actividad humana transformadora de la Naturaleza y de sí misma; lo que los hombres serían *realmente* es aquello que son por fuera de su sujeción a la "división natural" del trabajo: libres para desplegar su personalidad mediante el ejercicio práctico de su voluntad conscientemente asumida, interesada por la más amplia satisfacción de sus necesidades, a la vez que por su contraparte, el desarrollo de sus capacidades en términos de una actividad productiva donde su personalidad encuentre realización por sobre el imperio del azar y el carácter fortuito de lo dado en la "historia natural".

Es una circunstancia que redefine la relación de los hombres con el mundo de los objetos, cuando menos, en tanto socialmente significativos en lo práctico; es decir, transformados por la actividad productiva. La "historia humana" cancelaría la representación que hacía de los productos de los esfuerzos sociales potencias independientes naturalizadas u objetividades autonomizadas en virtud de un limitado modo de intercambio, para hacer del mundo humano un mundo-uno, reconciliado con la Naturaleza como su "cuerpo inorgánico", que concilia la actividad productiva y sus resultados: "Lo existente, lo que crea el comunismo, es precisamente la base real para hacer imposible cuanto existe independientemente de los individuos, en cuanto este algo existente no es, sin embargo, otra cosa que un producto del intercambio anterior de los individuos mismos."[499] La superación de la "división natural" del trabajo hace posible, pues, la *libertad personal*, la cual solo puede realizarse al interior de determinada pertenencia comunitaria:

> "La transformación de los poderes (relaciones) personales en materiales por obra de la división del trabajo no puede revocarse quitándose de la cabeza la idea general acerca de ella, sino haciendo que los individuos sometan de nuevo a su mando estos poderes materiales y supriman la división del trabajo. Y esto no es posible hacerlo sin la comunidad. Solamente dentro de la comunidad [con otros tiene todo] individuo los medios necesarios para desarrollar sus dotes en todos los sentidos; solamente dentro de la comunidad es posible, por tanto, la libertad personal."[500]

Puesto que lo que está en juego es la apropiación por parte de la comunidad de las fuerzas materiales de producción en tanto *poderes sociales*, el protagonismo de los "poderes materiales" habría de ceder paso a la libertad personal. Más allá de la concepción liberal de la libertad y de su carácter formal-negativo, la libertad personal aquí reivindicada trasciende el horizonte de los abstractos derechos individuales funcionales a la reproducción del capital para afirmar, en cambio, una libertad inscrita en el ser concreto de los particulares y sus

[499] Ibid., p. 82.
[500] Ibid., pp. 86-87.

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

diferencias individuales –formulado por Marx en términos de *despliegue de la personalidad*. Bien sea mediata o inmediatamente, esta libertad supone la vida en común, pues es propia de una comunidad de individuos que se asocian voluntaria y conscientemente para decidir sobre su propia suerte compartida[501]. "Esta comunidad no es otra cosa, precisamente, que la asociación de los individuos… que entrega a su control las condiciones del libre desarrollo y movimiento de los individuos…"[502]. La contraposición entre lo individual y lo común dejaría de lado la forma de la ajenidad recíproca por medio de la continuidad en la cual las fuerzas sociales de producción responden al interés de los sujetos que las ponen en movimiento y que disponen de sus productos.[503]. El sacralizado "libre albedrío" de la cultura política liberal se revelaría con ello en su abstracción y en su irrealidad, allí donde los poderes materiales hubieran por fin perdido su independencia real frente a los intereses de los productores, independencia siempre pretendida por los intereses de la dominación de clase para legitimar su reproducción. La libertad individual deviene real en tanto asume positivamente sus condiciones de realización; en especial, la fundamental de sus condiciones, la comunidad. En el horizonte comunista, se asumiría la mutua necesidad de los intereses particulares y el interés común. Se trata de una articulación abismal donde cada individuo podría recorrer su autorrealización en y desde la asociación con sus pares (no decimos "sus iguales") miembros de la comunidad.

La culminación del proceso de la "historia natural" en la forma de una "historia humana" supone, pues, que todas las relaciones sean socialmente establecidas, con lo cual se arribaría –ahora en términos de los *Grundrisse* –a una "comunidad social real": "La dependencia recíproca tiene que ser elaborada primeramente en forma pura, antes de que se pueda pensar

[501] En tanto *apuesta moral* contra los presupuestos del individualismo atomista de la cultura liberal, Eagleton lo pone en los siguientes términos: "How does this moral goal differ from liberal individualism? The difference is that to achieve true self-fulfillment, human beings for Marx must find it in and through one another. It is not just a question of each doing his or her own thing in grand isolation from others. That would not even be possible. The other must become the ground of one's own self-realization, at the same time as he or she provides the condition for one's own." (Cf. Eagleton, Terry, "In Praise of Marx", en: *The Chronicle (of Higher Education)*, http://chronicle.com/article/In-Praise-of-Marx/127027/, revisado el 2 de enero de 2013, publicación virtual donde Eagleton sintetiza algunas tesis centrales de su reciente *¿Por qué Marx tenía razón?* (cf. op. cit., pp. 91-92))

[502] Marx, Karl y Friedrich Engels, *La ideología alemana*, op. cit., p. 87.

[503] Sobre el comunismo como escenario social para la libertad positiva (autorrealización), cf. Prior, Ángel, op. cit., pp. 185-192. Para una perspectiva crítica formulada –con énfasis en la obra temprana de Marx– bajo el presupuesto típico de la Guerra Fría según el cual de las concepciones de Marx se desprende el totalitarismo estalinista, cf. Kamenka, Eugene, *The ethical foundations of Marxism*, London: Routledge & Kegan Paul, 1972, especialmente el capítulo 9, donde se propone que esta autorrealización supondría un sujeto colectivo metafísicamente postulado que consuma la negación de la individualidad por medio de una teoría determinista del ser humano y sus valoraciones éticas. Por supuesto, esta lectura no tiene visos de empatía con la dialéctica entre *pertenencia a lo común* y *libre individualidad* que aquí exponemos como núcleo del comunismo marxiano.

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

en una comunidad social real. Todas las relaciones como relaciones puestas por la sociedad y no como relaciones determinadas por la naturaleza."[504] El comunismo es, pues, la culminación del proceso por el cual la historia social va desprendiéndose de su naturalidad originaria para pasar a ser *puesta* por la actividad humana, o bien el punto a partir del cual la actividad humana queda inmediata y transparentemente establecida como *condición de sí misma*. La contraposición marxiana entre "lo natural" y "lo humano" se resuelve en el logro de aquella forma de organización social donde por fin cabe la libertad personal.

Para tal efecto, se requiere consumar ciertas *rupturas históricas* que resultan fundamentales e ineludibles si de establecer las condiciones para una sociedad humanamente emancipada se trata. La primera de ellas consiste en la superación de la propiedad privada capitalista. No se trata de un simple abolir la propiedad, sino de la negación determinada por la cual se confronta la *apropiación privada (personal) sobre los medios de producción*, reservando dicha apropiación privada a los *medios de consumo*, a la vez que la propiedad sobre aquellos, sobre los medios de producción, pasaría a ser una *propiedad común*, propiedad ejercida por los productores libremente asociados.

En términos del *Manifiesto Comunista*: "En consecuencia, si el capital es transformado en propiedad colectiva, perteneciente a todos los miembros de la sociedad, no es la propiedad personal la que se transforma en propiedad social. Sólo cambia el carácter social de la propiedad. Esta pierde su carácter de clase."[505] Su Segunda Sección, "Proletarios y comunistas", formula los alcances explícitos que el nuevo horizonte de una socialidad emancipada frente al capital plantea de cara a la propiedad privada. La pretensión de expresar el "punto de vista del proletariado" encuentra allí diversas formulaciones negativas sobre lo que no significa ser comunista, así como otras positivas en la forma de una caracterización de lo que vendrían a ser los objetivos que resultan de la necesidad histórica en la que estaría inserto el proletariado: "El objetivo inmediato de los comunistas es el mismo que el de todos los partidos proletarios: constitución de los proletarios en clase, derrocamiento de la dominación burguesa y conquista del poder político por parte del proletariado."[506] Con el añadido de que no se tratarían de meros ideales, sino de expresiones conscientes "…de conjunto de las condiciones reales de una lucha de clases existente, de un movimiento

[504] Marx, Karl, *Grundrisse*, Primera Mitad, op. cit., p. 218. Esta referencia aparece en el marco de la exposición marxiana sobre la manera en que en torno de la propiedad territorial y la renta de la tierra se dan las primeras formas de trabajo asalariado, eliminando la *naturalidad* del trabajo sobre la tierra, indicándose la superación que frente a la propiedad feudal y derivados representa la moderna propiedad de la tierra como una mediación (social) necesaria para una "comunidad social real".
[505] Marx, Karl y Friedrich Engels, "Manifiesto del Partido Comunista", op. cit., pp. 169-170.
[506] Ibid., p. 168.

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

histórico que se está desarrollando ante nuestros ojos."[507] Todo lo cual se resume en la consigna: "abolición de la propiedad privada"[508].

Frente a las variadas imputaciones de las que eran objetos los comunistas a propósito de su disposición a abolir la propiedad personalmente adquirida, se responde *no poder ir en contra de algo que no existe* precisamente por el desenvolvimiento de la propiedad privada capitalista contra la que ellos se dirigen, bien sea porque aquella propiedad fue eliminada (la propiedad privada de sectores medios, artesanos, campesinos, etc.) o porque simplemente no puede ser generada (en el caso de los proletarios desposeídos frente al capital)[509]. Marx y Engels confrontan esta paradójica defensa de la propiedad privada por parte de sus antagonistas:

> "Se horrorizan de que queramos abolir la propiedad privada. Pero, en su sociedad actual, la propiedad privada está abolida para las nueve décimas partes de sus miembros; existe precisamente porque no existe para esas nueve décimas partes de sus miembros. Nos reprochan, pues, el querer abolir una forma de propiedad que no puede existir sino a condición de que la inmensa mayoría de la sociedad sea privada de propiedad… En una palabra nos acusan de querer abolir *su* propiedad. Efectivamente, eso es lo que queremos."[510]

De ahí que se espere que cambien las condiciones de apropiación de los productos del trabajo proletarizado, de modo que la existencia de los productores no sea un mero apéndice del interés del capital (por ejemplo, en la forma del "ejército industrial de reserva"[511]). La relación del trabajador con los productos de su trabajo cambiaría, pues, radicalmente: "En la sociedad burguesa, el trabajo vivo no es más que un medio de incrementar el trabajo acumulado. En la sociedad comunista, el trabajo acumulado no es más que un medio de ampliar, enriquecer y hacer más fácil la vida de los trabajadores."[512] El trabajo acumulado del pasado dejaría de subyugar el trabajo vivo del presente, al turno que el capital perdería su independencia y el individuo recuperaría su personalidad: "En la sociedad burguesa el capital es independiente y tiene personalidad, mientras que el individuo que trabaja carece de independencia y está despersonalizado."[513]. La pretensión histórica de esta crítica se precisa, no como la negación de la personalidad y la libertad generales, sino de la personalidad y la libertad que corresponden a su modo burgués de ser, entendidas según los confines de la lógica mercantil para comprar y vender de todo, incluida la fuerza de trabajo de los seres humanos. Y esta

[507] Loc. cit.
[508] Loc. cit.
[509] Respuestas semejantes se plantean en este *Manifiesto* a propósito de otras cuestiones como la abolición de la familia (ibid., pp. 171-172) y de las naciones (ibid., p. 172): no cabe plantearse como meta emancipatoria aquello que ya viene siendo abolido por la lógica del capital.
[510] Ibid., p. 171, cursivas mías.
[511] Cf. supra 2.1.2, pp. 111.
[512] Marx, Karl y Friedrich Engels, "Manifiesto del Partido Comunista", op. cit., p. 170.
[513] Loc. cit.

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

negación crítica implicaría un *compromiso de no dominación*: "El comunismo no arrebata a nadie la facultad de apropiarse de los productos sociales; no quita más que el poder de sojuzgar por medio de esta apropiación el trabajo ajeno."[514]

En la misma dirección, tras la experiencia de la Comuna de París, *La guerra civil en Francia* plantea la abolición de la propiedad privada de los medios de producción, en tanto "expropiación de los expropiadores":

> "¡La Comuna, exclaman, pretende abolir la propiedad privada, base de toda civilización! Sí, caballeros, la Comuna pretendía abolir esa propiedad de clase que convierte el trabajo de muchos en la riqueza de unos pocos. La Comuna aspiraba a la expropiación de los expropiadores. Quería convertir a la propiedad individual en una realidad, transformando los medios de producción, la tierra y el capital, que hoy son fundamentalmente medios de esclavización y de explotación del trabajo, en simples instrumentos de trabajo libre y asociado."[515]

Se establece, asimismo, la relación entre la abolición de las clases sociales, como resultado necesario de la abolición de la propiedad privada capitalista, y lo que vendría a ser la reconciliación con la identidad en el trabajo como distinción universal de nuestra especie: "Emancipado el trabajo, todo hombre se convierte en trabajador, y el trabajo productivo deja de ser un atributo de una clase."[516] De acuerdo con las consideraciones que hemos recorrido, la abolición de la propiedad privada de los medios de producción plantea ese peculiar *abismo marxiano* dispuesto en pos de la superación de la "división natural" del trabajo, aquella división del trabajo que ha procedido espontáneamente de la mano del curso de la dominación social, con sus castas de ociosos y trabajadores, con sus trabajos de promoción y de negación de la personalidad, con su unilateralidad y su miseria inherente; en suma, profunda y multifacética fuente de enajenación. Una "división humana" del trabajo supondría el protagonismo de las personas sobre las cosas, o bien –como lo estableciera *La ideología alemana*– el "…intercambio entre los individuos en cuanto tales…"[517], lo cual comporta la negación de la circulación mercantil, la configuración de un sistema de producción, distribución y consumo donde no sea necesaria la ruta fetichista por la cual las cosas "traben relaciones sociales entre sí"[518] por fuera de los intereses de los productores libremente asociados[519]. Todo lo cual nos devuelve sobre lo que vendría a ser un modo de producción

[514] Ibid., p. 171.
[515] Marx, Karl, *La guerra civil en Francia*, op. cit., p. 237.
[516] Ibid., p. 236.
[517] Marx, Karl y Friedrich Engels, *La ideología alemana*, op. cit., p. 80.
[518] Cf. Marx, Karl, *El capital I*, op. cit., p. 83.
[519] En los *Grundrisse*, la contingencia histórica del papel de la circulación, momento necesario del modo de producción capitalista, queda formulada en pro de la mayor ampliación de las fuerzas productivas en una sociedad en la que no exista la necesidad del cambio mercantil: "La circulación del capital es

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

acorde con los intereses de la libertad personal, entendida desde nuestra distinción como una especie capaz de voluntad y conciencia, capaz de superar el dominio del azar socialmente producido a la manera de condiciones fortuitas cuya génesis social se perdió continuamente de vista en la "historia natural":

> "…con la regulación comunista de la producción y la abolición de la actitud en que los hombres se comportan ante sus propios productos como ante algo extraño a ellos, el poder de la relación de la oferta y la demanda se reduce a la nada y los hombres vuelven a hacerse dueños del intercambio, de la producción y del modo de su mutuo comportamiento…"[520]

Ahora bien, el asunto no se limita a la superación de la propiedad privada capitalista de los medios de producción. El planteamiento de Marx asume como *necesidad histórica* que, junto con tal superación, debe procederse a la *abolición de las formas políticas de organización de la vida social*. Esto de acuerdo con la comprensión según la cual todas ellas no son sino resultado de los términos enajenados de la organización social en el marco de la "historia natural"; en particular, de las estructuras de dominación estructuradas sobre la base de la propiedad privada a lo largo de su derrotero histórico. La secuencia conceptual aquí en juego asume el efecto dominó por el cual al fin de la propiedad privada de los medios de producción sucederá la desaparición de las clases y, con ello, la desaparición de la política, que originariamente habría aparecido para hacer viable estructuras funcionales a la dominación de clase[521].

De este modo, la oposición de lo individual y lo común, o de los individuos entre sí, por ejemplo, en las estructuras formal-negativas de la ciudadanía moderna, tendría como sustento que la cooperación entre tales individuos respondería a aquella disociación, la cual perdería sentido una vez superado el horizonte de la propiedad privada de los medios de producción y, por consiguiente, una vez desaparecidas las clases sociales. Está en juego la apuesta por superar esta contraposición mediante los recursos mistificadores de "lo general":

> "Los comunistas teóricos… se distinguen precisamente por el hecho de ser los únicos que han *descubierto* en toda la historia la creación del 'interés general' por obra de los individuos determinados como 'hombres privados'. Saben que esta contraposición es puramente *aparente*, porque uno de los dos lados, lo que se llama lo 'general', es constantemente

---

realizadora del valor, de la misma forma que el trabajo vivo es *creador de valor.* El tiempo de circulación es sólo un límite de esta realización del valor, y, por lo tanto, de la creación de valor; es un límite que procede no de la producción en general, sino que es un límite específico de la producción del capital, cuya superación –o al menos la lucha contra él– entra, por lo tanto, en el desarrollo económico específico del capital e impulsa el desarrollo de sus formas de crédito, etc." (Marx, Karl, *Grundrisse*, Primera Mitad, op. cit., p. 498)

[520] Marx, Karl y Friedrich Engels, *La ideología alemana*, op. cit., p. 37.

[521] Sobre el compromiso de Marx con la libertad y su incompatibilidad con las formas dinerarias y estatales del capitalismo, cf. Rubel, Maximilien, "Marx y la democracia", en: *Marx sin mito*, op. cit., pp. 194-212, donde se establece un *derrotero natural* entre los compromisos liberales tempranos de Marx y la causa comunista.

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

> engendrado por el otro, por el interés privado y no es, en modo alguno, una potencia independiente frente a él, con su historia propia y aparte; que, por tanto, esta contraposición se ve, prácticamente, destruida y engendrada de continuo."[522]

El comunista sabría así que la verdad de lo particular está en la comunidad, solo que, en las sociedades de clases, esta se presenta en la variedad mistificada de "lo general". Se trata pues de denostar el encubrimiento de la particularidad social desde la que se sostiene la universalidad política. La confrontación de Marx con la perspectiva liberal de "los intereses generales" y "lo general" es la raíz de lo que –en *La ideología alemana*– se formula como el tópico de las "comunidades ilusorias": formas políticas donde se tergiversa la relación entre lo particular y lo universal, haciendo de determinada particularidad escindida de lo común la representación falaz de lo universal.

> "En los sustitutivos de la comunidad que hasta ahora han existido, en el Estado, etc., la libertad personal solo existía para los individuos desarrollados dentro de las relaciones de la clase dominante y solo tratándose de individuos de esta clase. La aparente comunidad en que se han asociado hasta ahora los individuos ha cobrado siempre una existencia propia e independiente frente a ellos…"[523]

La disolución de "lo general" se lograría en el comunismo: "Dentro de la comunidad real y verdadera, los individuos adquieren, al mismo tiempo, su libertad al asociarse y por medio de la asociación."[524] La libertad personal pasaría a ser la *afirmación práctica* de cada miembro de la comunidad; esto es, de los productores asociados, quienes ya no disociarían sus intereses particulares positivos de aquellos que toman la forma de "lo general", sea como Estado o como cualquier figura político-institucional. El contenido y la viabilidad de los intereses individuales quedarían inscritos en una comunidad que habría hecho transparente el interés que concierne a todos y que procedería de esta manera para que en ella encuentre su lugar la emancipación humana de cada particular. Abandonada la mistificación de "lo general" –enraizada en la enajenación de la que no puede librarse la emancipación política– por medio de la figura del control voluntario y consciente de los propios poderes sociales, cesaría también la entrega de la libertad individual a las condiciones fortuitas que deciden el ejercicio de la ciudadanía liberal en medio de la imprevisibilidad del mercado mundial: "La anterior

[522] Marx, Karl y Friedrich Engels, *La ideología alemana*, op. cit., pp. 287-288. Nos hemos ocupado de las consecuencias prácticas de esta conciencia comunista en términos de su disposición revolucionaria. Queda expresado nuevamente: "No se trata, por consiguiente, de una 'unidad negativa' hegeliana de dos lados de una antítesis, sino de la negación materialmente condicionada de un modo de existencia hasta ahora materialmente condicionado de los individuos, con el que desaparecen, al mismo tiempo, aquella contraposición y su unidad." (ibid., p. 288) Marx se enfoca sobre la superación práctica, esto es "material", de esta contraposición entre "lo general" y "lo privado". Del peculiar hegelianismo marxiano (unidad práctica entre sujeto y objeto) que define esta concepción del cambio revolucionario nos hemos ocupado en supra 2.1.3.1.

[523] Marx, Karl y Friedrich Engels, *La ideología alemana*, op. cit., p. 87.

[524] Loc. cit.

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

asociación era sencillamente una asociación… acerca de estas condiciones [la "división natural" del trabajo], dentro de las cuales lograban luego los individuos el disfrute de lo contingente. A este derecho a disfrutar libremente, dentro de ciertas condiciones, de lo que ofreciera el azar se le llamaba, hasta ahora, libertad personal."[525] Según lo expuesto, la organización comunista de la producción debiera garantizar que el designio consciente de los productores asociados satisfaga las renovadas necesidades personales por medio del vasto desarrollo de las capacidades humanas. En el próximo capítulo discutiremos la medida en que lo que aquí se presenta es algo distinto de la superación dialéctica de una cierta condicionalidad social históricamente producida; se trata –según nuestro juicio– de la formulación de una *negación abstracta de la dimensión política de la actividad humana*, una negación de serias repercusiones sobre la suerte de los afanes emancipatorios que hasta aquí hemos expuesto: lejos de permitir la superación efectiva y *racional* de lo socialmente contingente, abandona la suerte de lo común al azar de la espontaneidad.

[525] Ibid., p. 88.

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

Capítulo 3

El liberalismo de Marx: abandono del poder político para la gestión de la vida en común

Producida entre fines de 1843 e inicios de 1844, y casi en simultáneo con "Sobre la Cuestión Judía", la "Introducción a la Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel" muestra la formulación originaria de Karl Marx en torno del alcance y las condiciones de la emancipación humana, problematizada desde las circunstancias de la escena política alemana de su tiempo. El papel de la filosofía crítica como aporte de la conciencia al curso de los acontecimientos revolucionarios es relevado decididamente, al tiempo que aparecen algunos de los elementos conceptuales que conformarán la filosofía de la historia en Marx: emerge la figura del proletariado como sujeto revolucionario y se hace explícita la valoración negativa de la política de cara a la promoción de la libertad humana. Desde una mirada de conjunto de la obra marxiana, esta "Introducción" establece puntos de partida fundamentales para nuestra investigación en torno de la concepción del poder político en Marx, puntos de partida que no serán abandonados a lo largo de su trayectoria intelectual: a) el tópico histórico-filosófico según el cual los cambios revolucionarios radicales contra la dominación social debieran significar una suerte de "ruptura total" de la mano de un particular sujeto histórico, el proletariado[526]; b) la concepción de la emancipación humana como un horizonte trascendente a la emancipación política, el cual supondría la negación de "lo político"[527].

Resulta fundamental atenerse al marco de discusión en el que Marx está aquí inscrito como parte de la izquierda neohegeliana: la apuesta por el papel que desempeña la *crítica* para viabilizar las apuestas situadas del lado de la libertad humana. En esta línea neohegeliana, y particularmente feuerbachiana, propone Marx la emblemática sentencia de apertura: "En Alemania, la *crítica de la religión* se halla fundamentalmente terminada. Ahora bien, la crítica de la religión es el presupuesto de toda crítica."[528] Al igual que en "Sobre la Cuestión Judía", la religión aparece como expresión de un cierto desgarramiento y una cierta impotencia humana que desemboca en la ilusión que resuelve de un modo trascendente e idealizado aquello que la propia actividad revela siempre como irrealización. A su vez, se añade ahora, la religión es también queja: "La miseria *religiosa* es a un tiempo *expresión* de la miseria real y *protesta*

[526] Cf. supra 2.1.3.
[527] Nos ocupamos del contenido y el alcance de la emancipación política en supra 1.2.
[528] Marx, Karl, "Introducción a la Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel", op. cit., p. 209.

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

contra la miseria real. La religión es la queja de la creatura en pena, el sentimiento de un mundo sin corazón y el espíritu de un estado de cosas embrutecido."[529] La inadecuación de la vida práctica a las propias expectativas y necesidades dispondría a los hombres a la fascinación que consuela obnubilando su conciencia y esclavizándolos en figuras de huida y evasión irresistible. En tanto "*opio* del pueblo"[530], la religión sería expresión y queja del desgarramiento práctico; por ello mismo, exigencia de su contrario:

> "La superación de la religión como felicidad *ilusoria* del pueblo es la exigencia de que éste sea *realmente* feliz. La exigencia de que el pueblo se deje de ilusiones es la *exigencia de que abandone un estado de cosas que las necesita*. La crítica de la religión es ya, por tanto, *implícitamente* la *crítica del valle de lágrimas*, *santificado* por la religión."[531]

Tal exigencia se perfila como necesidad de *abandonar* la religión. La dialéctica de la crítica habrá de desmontar los subterfugios de la ilusión religiosa para por fin ir "más allá" de la experiencia de una conciencia incapaz de asumir sus condiciones prácticas y su insatisfacción. Para plantear el tercer capítulo de la presente investigación, nos interesa hacer notar que esta crítica neohegeliana que en principio se dirige contra la religión no deja de *proceder religiosamente*, o al menos no hace sino situarse en la perspectiva de la trascendencia y la ruptura absoluta, frente a la mundanidad y su finitud, lo que resulta propio de la espiritualidad religiosa de Occidente. Pretende avanzar, desde este modo de proceder, de la crítica de la religión a la crítica de la experiencia práctica que le habría dado origen, y que también debiera ser finalmente *abandonada*. Así se desprenden las tareas de una filosofía crítica comprometida con dar cuenta de los desgarramientos fácticos en las relaciones humanas y de los planos de la representación consciente y la actividad sociales que debieran ser consecuentemente abandonados:

> "Es a una *filosofía* al servicio de la historia a quien corresponde en primera línea la *tarea* de desenmascarar la enajenación de sí mismo en sus *formas profanas*, después que ha sido desenmascarada la *figura santificada* de la enajenación del hombre por sí mismo. La crítica del cielo se transforma así en crítica de la tierra, la *crítica de la religión* en *crítica del Derecho*, la *crítica de la teología* en *crítica de la política.*"[532]

[529] Ibid., p. 210.
[530] Loc. cit.
[531] Loc. cit.
[532] Ibid., p. 211. Poco tiempo después, la cuarta de las "Tesis sobre Feuerbach" lo pondría en estos términos ya parcialmente referidos: "…el hecho de que el fundamento terrenal se separe de sí mismo como reino independiente que flota en las nubes, es algo que sólo puede explicarse por el propio desgarramiento y la contradicción de este fundamento terrenal consigo mismo. Por ende, es necesario tanto comprenderlo en su propia contradicción como revolucionarlo prácticamente… después de descubrir la familia terrenal como el secreto de la sagrada familia, hay que *aniquilar* teórica y prácticamente la primera." (Marx, Karl, "Tesis sobre Feuerbach", op. cit., pp. 666-667, cursivas mías)

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

El escenario de esta crítica es la circunstancia de una Alemania insistentemente caracterizada por nuestro autor como una realidad social donde las realizaciones políticas de la libertad se hallan a la zaga de lo que ya han conocido naciones como Francia e Inglaterra, lo que hace de las demandas revolucionarias aspiraciones particularmente problemáticas. Ante ello, la exigencia marxiana sostiene un ánimo religioso; propone la reivindicación de un cierto "más allá" característico de la negación que abandona y deja de lado:

> "La crítica que lucha contra el estado de cosas alemán, no es una pasión de la cabeza sino la cabeza de la pasión… Su objeto es su *enemigo*, a quien no quiere refutar sino *aniquilar*… Tampoco se tiene ya por *fin en sí misma* sino sólo por *un medio*. Su *pathos* esencial es la *indignación*, su trabajo central la *denunciación.*"[533]

Este neohegelianismo crítico se halla fascinado por la *ruptura emancipatoria* que termina identificando su misión como una de corte negativo cuya labor es la de contraponer y desenmascarar, para finalmente poder dejar de lado aquel mundo humanamente producido que no resultaría propicio para la causa de la libertad. Entiende Marx que este papel es particularmente acuciante y plausible para la conciencia filosófica alemana. Plausible, porque es en la filosofía, en especial, en la filosofía del derecho formulada por Hegel[534], que Alemania puede situarse entre los pueblos modernos, como un país que ha vuelto concepto las figuras más logradas de la libertad. Acuciante, por tratarse de una circunstancia que, sin haber logrado las conquistas liberales de las sociedades más desarrolladas de su tiempo, tiene que vérselas con la caducidad de aspiraciones que aquellas sociedades ya experimentan consumadas y problemáticas: las formas de la emancipación política. Así, la crítica acicateada por el horizonte finalista de la ruptura emancipatoria se sitúa en países como Francia o Alemania en términos distintos: "En Francia la emancipación parcial es el fundamento de la emancipación universal. En Alemania la emancipación universal es *conditio sine qua non* de toda emancipación parcial."[535] Esto se plantea en relación con los logros emancipatorios que de la mano de la ciudadanía universal en Francia habían alcanzado las luchas burguesas frente al limitado horizonte de los logros alemanes. Ante esta condición desventajosa para Alemania, el ímpetu revolucionario en Marx no se amilana; más bien, parece encontrar renovadas ilusiones y formular mayores urgencias: "La revolución *radical* no es un sueño utópico para Alemania.

[533] Marx, Karl, "Introducción a la Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel", op. cit., p. 212.
[534] Con todas las contradicciones y ambigüedades que –a juicio de Marx– la caracterizarían y que habrían sido analizadas y expuestas en la menos recurrida e inmediatamente anterior *Crítica de la Filosofía del Estado de Hegel* (op. cit.).
[535] Marx, Karl, "Introducción a la Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel", op. cit., p. 222.

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

Tampoco lo es la emancipación *humana en general*. Sí lo es en cambio una revolución parcial, *meramente* política, revolución que deja intactos los pilares de la casa."[536]

La trascendencia de la emancipación humana frente a la emancipación política –el "ánimo religioso" al que nos referimos líneas arriba– supone un drama singularísimo donde la organización política de las sociedades modernas redundaría en formas sociales resueltamente negadoras de lo humano, culminando así un proceso de pérdida que habría llegado al punto en el que la radicalidad de la demanda de libertad no podrá ser satisfecha mediante alguna nueva variedad de la dominación que ha definido el curso del extrañamiento propio de –lo que en *La ideología alemana* se llamará– la "historia natural", allí donde los seres humanos se han visto sometidos a los productos de su propia actividad y conciencia. El protagonismo que le correspondería al proletariado en esta circunstancia responde a las siguientes condiciones: a) su condición de sujeto excluido por completo de la libertad y la justicia burguesas; b) la sociedad misma aparece disuelta en su existencia; y c) la recuperación de sí mismo, que no puede sino ser la recuperación del mundo que le ha excluido de las condiciones del bienestar por él producido, supone la negación absoluta de todas los instancias sociales donde se vio realizada su exclusión, incluyendo decisivamente las formas de la dimensión política de la actividad humana, el derecho y la ciudadanía. Se sienta así la línea argumentativa que en la obra de Marx apuesta por la "abolición del Estado". El sustento antropológico no es difícil de hallar en el texto temprano al que ahora recurrimos y va de la mano de una de las sentencias clásicas de nuestro autor:

> "Ser radical es tomar la cosa de raíz. Y para el hombre la raíz es el hombre mismo… La crítica de la religión desemboca en la doctrina de que el *hombre* es *el ser supremo para el hombre* y por tanto en el *imperativo categórico de acabar con todas las situaciones* que hacen del hombre un ser envilecido, esclavizado, abandonado, despreciable."[537]

Bajo esta impronta –con alusión a la incondicionalidad kantiana de por medio– la "emancipación total" requiere de la ruptura por medio de la cual resultan abandonados los productos de la enajenación gestados bajo el horizonte de la propiedad privada burguesa y el conjunto de sus variedades jurídico-políticas. Solo así quedaría consumado el "retorno del hombre sobre el hombre mismo", esto es, el término de los desdoblamientos prácticos en los cuales su mundo devino extraño para él. Según hemos expuesto bajo el registro de la Economía Política de Marx, los *Grundrisse* y *El capital* apuntan a esta recuperación que liquida las mediaciones alienantes de la producción y la circulación capitalistas, y permite la superación de sus formas práctico-abstractas. La perspectiva de la ruptura emancipatoria,

[536] Ibid., p. 220.
[537] Ibid., p. 217.

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

tempranamente afirmada en la "Introducción a la Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel", está a la base de la concepción del Estado como "comunidad ilusoria" que debe ser abolida, concepción que alcanza su formulación clásica en *La ideología alemana*. El Estado aparece allí como un poder material donde queda consumado el desarrollo de la negación a través de la cual la actividad humana ha perdido el control de sí misma y ha quedado entregada al azar que resulta de lo que disponga para ella la dominación social que así se hace valer:

> "Esta plasmación de las actividades sociales, esta consolidación de nuestros propios productos en un poder material erigido sobre nosotros, sustraído a nuestro control, que levanta una barrera ante nuestra expectativa y destruye nuestros cálculos, es uno de los momentos fundamentales que se destacan en todo el desarrollo histórico anterior, y precisamente 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 tribual, tales como la carne y la sangre, la lengua, la división del trabajo en mayor escala y otros intereses y, sobre todo… 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 entra las cuales hay una que domina sobre las demás."[538]

La dominación social, que adquiere la forma política y el poder material de un *Estado*, resulta de la lucha de clases que a su vez nos remite al medio en el que esta se desarrolla, i.e. una determinada división del trabajo. La dimensión política de la actividad social es aquí formulada como *producto* y *resultado*, del mismo modo que los dinamismos, configuraciones y conflictos que pueda conocer, "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 al sufragio, etc., no son sino las formas ilusorias bajo las que se ventilan las luchas reales entre las diversas clases…"[539] Bajo esta formulación, lo propiamente real es la actividad productiva. La dimensión política y sus formas estatales serían, más bien, un desprendimiento necesario desde el punto de vista de la dominación social, pero a fin de cuentas una fenomenalidad inesencial de cara al horizonte de la emancipación humana. Esto es, en ella la comunidad no es la "comunidad social real" –aludida en los *Grundrisse*[540] y que hemos aprovechado para el cierre de nuestra caracterización del comunismo en el capítulo anterior– sino la apariencia de una comunidad efectiva. Lejos de hallarse reconciliados el interés del particular y el interés de lo común, este se presenta más bien hipostasiado mediante el desgarramiento por el cual determinada particularidad se eleva y logra ser presentada como una universalidad que vale para todos, o bien como la representación abstracta que encubre el contenido, los intereses positivos, sobre los que se halla fundada. Así, en el marco de la existencia de las clases sociales,

[538] Marx, Karl y Friedrich Engels, *La ideología alemana*, op. cit., pp. 34-35.
[539] Ibid., p. 35.
[540] Marx, Karl, *Grundrisse*, Primera Mitad, op. cit., p. 218.

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

por medio del Estado se hace valer el *interés general ilusorio* de las clases dominantes. La representación falaz de su universalidad le permite a este interés tomar la forma cósica de la independencia frente a los intereses particulares:

> "Precisamente porque los individuos *solo* buscan su interés particular, que para ellos no coincide con su interés común, y porque lo general es siempre la forma ilusoria de la comunidad, se hace valer esto ante su representación como algo 'ajeno' a ellos e 'independiente' de ellos, como un interés 'general' a su vez especial y peculiar... Por otra parte, la lucha *práctica* de estos intereses particulares que constantemente y de un modo real se enfrentan a los intereses comunes o que ilusoriamente se creen tales, impone como algo necesario la interposición *práctica* y el refrenamiento por el interés 'general' ilusorio bajo la forma de Estado"[541]

La apuesta por el derrocamiento definitivo del Estado no da aquí lugar a mayores matices. Por su intermedio la personalidad de los particulares vería concluida su sujeción y auto negación para pasar a afirmarse por sí misma. Esta concepción se presenta desde muy temprano en la obra de Marx: "La *contradicción* entre el carácter y la buena voluntad de la administración por una parte y sus medios y capacidad por la otra no puede ser superada por el Estado, sin que éste se supere a sí mismo ya que *se basa* en esta contradicción…"[542], la contradicción entre la vida pública y la vida privada, entre los intereses generales y los intereses particulares. El Estado vendría constituido por estas contradicciones inherentes que condenarían sus esfuerzos, en medio "…de la naturaleza antisocial de esta vida burguesa…"[543], al fracaso de cualquier buena voluntad que pudiera pretender abrirse paso: "…la *impotencia* es la *ley natural* de la administración."[544] Las bases mismas sobre las que se sustenta la existencia del Estado le remiten una y otra vez a retornar sobre la tergiversación de lo universal en la forma de lo general, pues la sociedad que lo ha producido se funda en esta contradicción fundamental. Así, como alternativa frente a la ruta revolucionaria de la ruptura emancipatoria, solo quedaría el curso impracticable del suicidio:

> "Si el Estado moderno quisiese acabar con la *impotencia* de su administración, tendría que acabar con la actual *vida privada*. Y de querer acabar con la vida privada, tendría que acabar consigo mismo, ya que *sólo* existe por oposición a ella. Pero no hay un *ser vivo* que crea fundados los defectos de su existencia en su *principio* vital, en la esencia de su vida, sino en circunstancias que le son *extrínsecas.* El *suicidio* es antinatural. Por tanto el Estado no puede

[541] Marx, Karl y Friedrich Engels, *La ideología alemana*, op. cit, pp. 35-36. Anótese que, fiel al planteamiento hegeliano sobre los elementos distintivos de la *sociedad civil* (delineada en sus aspectos fundamentales en: Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Principios de la Filosofía del Derecho,* op. cit., §§ 182-187), Marx asienta la particularidad en el primado de la individuación, allí donde los intereses reales son los intereses de los individuos que interactúan conflictivamente en dicho escenario.

[542] Marx, Karl, "Notas críticas al artículo: 'El rey de Prusia y la reforma social. Por un prusiano'", en: *Vorwärts!*, No. 60, op. cit., p. 237.

[543] Loc. cit.

[544] Loc. cit.

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

> creer en la impotencia *interna* de su administración, o sea de sí mismo. Lo único de que es capaz es de reconocer defectos formales, accidentales y tratar de remediarlos."[545]

De acuerdo con este planteamiento, solo la negación total de esta negación precedente significaría una real emancipación. De ahí que los proletarios: "Se hallan también, por tanto, en contraposición directa con la forma que los individuos han venido considerando, hasta ahora, como sinónimo de la sociedad en su conjunto, con el Estado, y necesitan derrocar al Estado, para imponer su propia personalidad."[546] Asimismo, la extrema disolución (*Auflösung*) de lo humano en la figura del proletariado habría llevado la cuestión al punto en que no quepan recuperaciones parciales de la propia personalidad: "Así, pues, mientras que los siervos fugitivos solo querían desarrollar libremente y hacer valer sus condiciones de vida ya existentes, razón por la cual solo llegaron, a fin de cuentas, al trabajo libre, los proletarios, para hacerse valer personalmente, necesitan acabar con su propia condición de existencia anterior..."[547] Y esta condición es la existencia misma del trabajo, en cuanto sujeta a su *forma natural* de división, con todo lo que ello comporta en términos de las abolliciones fundamentales ya aludidas: la de las clases sociales y la del Estado[548]. Para ello, y en camino

[545] Loc. cit. Aquí Marx análoga al Estado con los seres vivos, para afirmar que su auto aniquilación es impensable o absurda. Presumir que ninguna entidad viva puede optar por negar parcial o totalmente su principio vital, más aun si entramos en un registro antropomórfico es, por lo menos, discutible. El asunto trasciende lo que en este contexto podamos formular positivamente, pero por lo menos corresponde proponer la sospecha de que el suicidio no tendría por qué ser necesariamente visto como antinatural. Tópicos como la nietzscheana "muerte libre" (Nietzsche, Friedrich, *Así habló Zaratustra*, op. cit., Primera Parte, pp. 114-117), por ejemplo, nos ofrecen otras posibilidades para vincularse con el reconocimiento de que determinados cursos vitales pueden llegar a su término y que este término podría ser asumido consciente y voluntariamente. En lo profundo nos topamos aquí con las dificultades del propio Marx para pensar la finitud de los productos humanos y la capacidad también humana para asumir dicha finitud. Esta cuestión es fundamental para la viabilidad de una sociedad comunista de cuño marxiano como la que nos convoca y que ahora empezamos a discutir: ¿qué tipo de vínculo consciente y voluntario con la finitud sería propio de una sociedad comunista que presumimos capaz de dejar el modo del apego en el tener y en la fijación fetichista y eternizante, para más bien asumir los propios límites y hasta –esto es lo radicalmente abismal– asumir la necesidad de promover en las generaciones futuras la superación de dichos límites, de acuerdo con la perspectiva de una sociedad cuyo "único presupuesto es el superar el punto de partida" ((Marx, Karl, *Grundrisse*, Primera Mitad, op. cit., p. 495)), es decir, la permanente superación de los individuos que forman parte de esta sociedad? ¿Qué se desprende de ello para pensar la necesidad o la contingencia de la dimensión política de la actividad humana en una sociedad de este tipo? El desarrollo crítico que proponemos en adelante abordará esta relación entre finitud y poder político para repensar el comunismo marxiano.

[546] Marx, Karl y Friedrich Engels, *La ideología alemana*, op. cit, p. 90.

[547] Loc. cit. Los siervos fugitivos se oponían a la organización feudal del trabajo en el medio rural, pero no a la organización feudal en sí ni a la existencia de una "división natural" del trabajo. Lo que aquí opera es la negación unilateral de un aspecto determinado de la propia condicionalidad enajenada. El proletariado, en cambio, necesitaría acabar con esta condicionalidad en su totalidad para el despliegue de su personalidad.

[548] En este contexto, se puede comprender expresiones favorables a la "abolición del trabajo" que aparecen en más de una ocasión en *La ideología alemana* (cf. ibid., pp. 61, 81, 90, entre otros). No es que se pretenda la desaparición del metabolismo entre el hombre y la Naturaleza, en tanto condición

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

hacia la liquidación de la dimensión política de la actividad humana, el proletariado habrá de recurrir a personificar el interés general a la manera de un *medio tácticamente necesario*:

> "Y se desprende, asimismo, que toda clase que aspire a implantar su dominación, aunque ésta, como ocurre en el caso del proletariado, condicione en absoluto la abolición de toda la forma de la sociedad anterior y de toda dominación en general, tiene que empezar conquistando el poder político, para poder presentar su interés como el interés general, cosa a que en el primer momento se ve obligada."[549]

Una vez que el proletariado sea capaz de prescindir de este medio[550], los productores asociados estarían en condiciones de proceder a una *apropiación universal* de su producto, lo cual supone tanto una asociación cuanto una revolución del mismo carácter:

> "La apropiación se halla, además, condicionada por el modo como tiene que llevarse a cabo. En efecto, solo puede llevarse a cabo mediante una asociación que, dado el carácter del

---

ontológica de nuestra existencia, sino que su organización pasaría a estar sujeta al designio consciente de sus protagonistas, los productores asociados.

[549] Ibid., p. 35. Sobre la "dictadura del proletariado" nos ocuparemos en infra 3.3. Por lo pronto, anotemos que en los "Estatutos de la Asociación Internacional de los Trabajadores" de 1871, más de un cuarto de siglo después de *La ideología alemana*, el ejercicio del poder político por parte del proletariado aparece como un deber: "Por cuanto los señores de la tierra y del capital se sirven siempre de sus privilegios políticos para defender y perpetuar sus monopolios económicos y sojuzgar el trabajo, la conquista del poder político pasa a ser el gran deber del proletariado." (Marx, Karl y Friedrich Engels, Artículo 7-a de los "Estatutos Generales de la Asociación Internacional de los Trabajadores", emitido en: "De las resoluciones del Congreso General celebrado en La Haya", en: Marx, Karl y Friedrich Engels, *Obras Escogidas*, vol. II, op. cit., p. 309). De ahí que frente a los afanes anarquistas en pos de una abolición *inmediata* del aparato estatal, mientras aún no se hubiera conseguido el objetivo de abolir las clases sociales, Marx y Engels señalaran: "La anarquía: he aquí el gran caballo de batalla de su maestro Bakunin, que, de los sistemas socialistas, no ha tomado más que las etiquetas. Todos los socialistas entienden por anarquía: una vez conseguido el objetivo de la clase obrera –la abolición de las clases–, el poder del Estado, que sirve para mantener a la gran mayoría productora bajo el yugo de una minoría explotadora poca numerosa, desaparece y las funciones de gobierno se transforman en simples funciones administrativas. La Alianza [la organización de los bakuninistas] toma el rábano por las hojas." (Marx, Karl y Friedrich Engels, "Las pretendidas escisiones de la Internacional. Circular reservada del Consejo General de la Asociación Internacional de los Trabajadores", en: Marx, Karl y Friedrich Engels, *Obras Escogidas*, vol. II, Moscú: Progreso, 1973, p. 301). En sentido contrario, para considerar la cercanía de Marx con el anarquismo, cf. Rubel, Maximilien, "Tesis sobre Marx hoy", en: *Marx sin mito*, op. cit. p. 240, passim, donde se establece que el Marx crítico de la política (centrado en la contraposición hombre público - hombre privado) es anterior al Marx crítico de la economía política (atento a la alienación y dominación socio-económicas); Marx sería, así, anarquista antes que comunista. Para ahondar en la interpretación de Marx como "teórico del anarquismo", cf. Rubel, Maximilien, "Plan y método de la 'Economía'" (en: ibid., especialmente, pp. 77-79), y sobre todo "Marx, teórico del anarquismo" (en: ibid., pp. 93-123). También Karatani explora esta cercanía desde la organización cooperativa de la producción; esto es, formulando el comunismo marxiano como una asociación de cooperativas a medio camino entre Bakunin y Lasalle (cf. Karatani, Kojin, op. cit., p. 18)

[550] Sobre el perecimiento del Estado en las formulaciones de Engels y Lenin, allí donde el Estado progresaría más bien hacia su auto disolución en el proceso por el cual se haría a sí mismo superfluo mediante el fortalecimiento de la economía socialista por él liderada, cf. Bloch, Ernst, *Derecho natural y dignidad humana*, op. cit., pp. 230-231; también Vincent, Andrew, "Marx and Law", en: *Journal of Law and Society*, Vol. 20, No. 4 (1993), p. 386. Esta perspectiva disputaría la marxiana "imposibilidad del suicidio" por parte del Estado arriba aludida, empero mantiene la apuesta fundamental del comunismo de Marx: la dimensión política de la actividad social deviene una contingencia en último término desechable.

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

> proletariado mismo, no puede ser tampoco más que una asociación universal, y por obra de una revolución en la que… se derroque el poder del modo de producción y de intercambio anterior y la organización social correspondiente…"[551]

Así, estarán sentadas las condiciones para la comunión de los esfuerzos humanos y la realización de los intereses particulares no más tergiversados como "intereses generales", es decir, podrá desarrollarse "…el carácter universal y la energía de que el proletariado necesita para llevar a cabo la apropiación, a la par que el mismo proletariado, por su parte, se despoja de cuanto pueda quedar en él de la posición que ocupaba en la anterior sociedad."[552] La posibilidad de *armonización* de los intereses particulares, de modo que la apropiación sea efectivamente universal por parte de los productores asociados y que se liquiden progresivamente las diferencias de clase que aún podría arrastrar el proletariado, se afirma así en pro de una representación del comunismo como una organización fundamentalmente económica que habría liquidado la necesidad de la mediación político-estatal, allí donde las raíces sociales del desgarramiento que dieron lugar a la misma habrían sido abolidas, aboliendo a su propia mediación en el proceso: "Su institución es, por tanto, esencialmente económica, la elaboración material de las condiciones de esta asociación; hace de las condiciones existentes condiciones para la asociación."[553]

Con estos elementos se traza una concepción de la historia por la cual la circunstancia de miseria del proletariado expresaría el momento de la "historia natural" en el que las fuerzas productivas habrían devenido fuerzas destructivas. De ello se desprendería la necesidad de entablar una lucha revolucionaria contra la clase dominante y su expresión idealizada y práctica en la forma de Estado. El éxito de esta empresa consumaría la abolición de las relaciones sociales que regían la organización del trabajo en base a la estructura de clases y donde el proletariado se disolvería progresivamente a sí mismo como clase. En buena cuenta, este proceso revolucionario es más que un mero antagonismo con los poderes dominantes; es la auto transformación del proletariado por medio de su propia experiencia revolucionaria, auto transformación por la que podrá, en tanto clase, "salir del cieno en que está hundida" para "volverse capaz de fundar la sociedad sobre nuevas bases"[554]. Por medio de su actividad auto transformadora, el proletariado vería consumada la generalización de una conciencia y una práctica revolucionaria masiva que profundice el abandono de lo meramente natural que, en un inicio, aún habría de regir su propia actividad. Todo lo cual quedaría consumado en el momento donde sea definitivamente abolida la dimensión política y sus formas estatales,

[551] Marx, Karl y Friedrich Engels, *La ideología alemana*, op. cit, p. 80.
[552] Loc. cit.
[553] Ibid., p. 82.
[554] Loc. cit.

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

aquellas que a lo largo de la "historia natural" habrían sido la cristalización de los poderes sociales dominantes y que en adelante dejarían de ser requeridas. El horizonte humano de la revolución, pues, se presenta como la auténtica emancipación, aquella donde por fin el interés particular pueda reencontrarse con la perspectiva de lo común en la forma de una *individualidad real*. Por el contrario, una revolución que se mantuviera en los marcos de la política se condenaría a reproducir una nueva variedad de la dominación y el desgarramiento entre los seres humanos:

> "Si una revolución *social* se encuentra a nivel de *totalidad*, es porque –aunque sólo se realice en *un* distrito fabril– es un acto de protesta del hombre contra la vida deshumanizada, porque parte del *punto de vista del individuo singular y real*, porque la *comunidad* –a cuya pérdida reacciona el individuo– es la *verdadera* comunidad del hombre, el ser *humano*. En cambio el *alma política* de una revolución consiste en la *tendencia* de las clases políticamente sin influjo por superar su *aislamiento* del *Estado* y de la *dominación.* Su punto de vista es el del Estado, un todo *abstracto*, cuya existencia se debe *únicamente* a la separación de la vida real, *impensable* sin una oposición *organizada* entre la idea general y la existencia individual del hombre. Por tanto una revolución con *alma política* organiza también, de acuerdo con la naturaleza *limitada* y *desunida* de esta alma, un círculo dominante dentro de la sociedad y a costa de ella."[555]

El horizonte humano de la revolución confronta este ánimo y horizonte políticos, y lo denuncia por limitado[556]. La limitación de este horizonte comportaría, de acuerdo con Marx, la necesidad de su negación absoluta, o bien la negación de su necesidad histórica, el paso a su consideración como contingencia que puede por fin ser abandonada. El "desarrollo completo" de las fuerzas productivas; en particular, el conocido como resultado del curso histórico de la sociedad capitalista habría hecho posible tal abandono: el punto de inflexión de la polaridad pérdida total - recuperación total, miseria y redención del proletariado; o, en términos más amplios, la negación total de la personalidad pasaría a conocer la nueva condicionalidad desde la que afirmarse de modo igualmente total. La "negación total" aconteció en el devenir de la "historia natural". Su negación o la doble negación que el comunismo constituiría vendrían a ser la "afirmación total" por la cual se afirmaría el horizonte de una vida propiamente humana; esto es, la negación de las condiciones de vida bajo el capitalismo[557].

Ahora bien, ¿por qué la recuperación del ser humano tendría que ser una "recuperación total"?, ¿por qué no podría tener lugar parcialmente o –mejor– de una manera determinada, a través de mediaciones dialécticas que no simplemente se dispongan hacia la abolición (*Abschaffung*) de determinados planos de la actividad humana como la política, sino hacia la

[555] Marx, Karl, "Notas críticas al artículo: 'El rey de Prusia y la reforma social. Por un prusiano", en: *Vorwärts!*, No. 64, op. cit., p. 244.
[556] De ahí la reivindicación de la "humanidad social" en la décima de las "Tesis sobre Feuerbach" (Cf. Marx, Karl, "Tesis sobre Feuerbach", op. cit., p. 668), donde la dimensión política simplemente no tiene lugar a la hora de formularse "el punto de vista" del materialismo moderno.
[557] La cuestión de la recuperación total quedó planteada en supra 2.1.3.2.

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

superación (*Aufhebung*) de sus contenidos y formas alienantes? Por ejemplo, para Marx, el trabajo necesario no desaparecería en el comunismo, sino que sería reconfigurado dialécticamente; pues bien, ¿cuál es la imposibilidad para que ocurra del mismo modo a propósito del poder político? En torno de este mismo enfoque sobre el "punto de quiebre" que liquida de una vez y para siempre ciertos planos de la actividad humana, cabría preguntarse incluso acerca de la condición del capitalismo como última forma de la "historia natural": ¿por qué no podrían darse nuevas formas de organización política que –por lo demás, recorriendo la lógica de la *negación determinada*– sean capaces de sobrellevar el perfil destructivo del capital que nos habría llevado a la circunstancia insoportable descrita para la suerte del proletariado –máxime cuando quedó establecido que la implosión del capital vía las crisis no era una necesidad trágica ni fue planteada en términos deterministas?

Más allá de la naturaleza "total" o "final" de la revolución, nos interesa en este capítulo problematizar y discutir la suerte de lo político en una sociedad que habría superado la dominación clasista. En los capítulos anteriores, hemos propuesto una caracterización de determinadas concepciones marxianas, tales como la teoría del valor o la crítica de la ciudadanía; algunas otras las hemos expresado más bien en su versión ortodoxa procedente de Marx y que la tradición marxista básicamente ha reproducido, tales como la teoría de la lucha de clases o la noción de revolución. Desde unas y otras, aprovechando las primeras como fuente crítica y asumiendo las segundas en tanto hilo conductor que nos lleva al planteamiento del comunismo en la obra marxiana, nos disponemos ahora a interpelar determinadas *presunciones* del planteamiento de nuestro autor a favor de la abolición de la política en la sociedad comunista. Nuestro interés es la guía de esta investigación: argüir a favor de la política en una hipotética sociedad humanamente emancipada de acuerdo con su formulación en Marx.

A continuación identificaremos y problematizaremos lo que a nuestro entender vienen a ser los *presupuestos* de las líneas de argumentación desde las cuales Marx sostiene la necesidad de que la dimensión política de la actividad humana resulte abolida. Se trataría –a nuestro juicio– de tres presupuestos fundamentales, todos ellos perfectamente convergentes con la tradición liberal y sus concepciones políticas: a) la presunción de raíz hobbesiano-lockeana de que la política carecería de sustantividad propia para ser más bien un *recurso artificial* por cuyo intermedio los individuos viabilizan sus intereses y que, en ese sentido, resulta una realidad contingente desde el punto de vista de la particularidad de dichos individuos; b) la presunción por la cual la socialidad humana albergaría el secreto de una *armonía espontánea* que no ha podido realizarse debido a las estructuras de dominación (mediaciones) que se han

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

hecho valer a lo largo de la "historia natural", pero que una vez superadas las clases sociales y el Estado, una vez consumada la revolución comunista contra la lógica del capital, podría por fin campear libremente y sin mayores obstáculos; y, por último, c) la presunción según la cual se sostendría que, en tanto realidad inesencial de cara a lo que vendría a ser un modo auténtico –y armónico– de la actividad humana, las formas político-estatales pueden ser tratadas desde una *perspectiva meramente técnica* que las degrada ontológicamente, situándolas como realidades exteriores a *lo propiamente humano*; o bien, los asuntos que conciernen a lo común serían estimados en términos cosificantes, a la manera en que procedemos con los soportes mecánicos de nuestra actividad.

De acuerdo con la filosofía de la historia de Marx y el papel que en ella queda asignada a lo político, esta dimensión de la actividad humana resulta una contingencia superable en el devenir del progreso social que habría de llevarnos desde el comunismo primitivo hasta el comunismo post capitalista. Antes que al habitual tratamiento de las razones expresadas en distintos puntos de la obra de Marx para desechar la política, el interés de nuestra indagación atiende aquí a los presupuestos antropológicos, lógicos y ontológicos que sostienen la tesis de la "abolición de la política" en relación con las condiciones de reproducción de una eventual sociedad comunista que constituya el fin de la "historia natural". Tal sociedad habría de ser capaz de lidiar con las diferencias inter individuales y sociales, así como con la complejidad y conflictividad que de ellas puedan resultar, bajo el renovado horizonte de la emancipación humana. La pretensión marxiana afirma que ello será posible sin la mediación política. Veamos los presupuestos de esta afirmación.

3.1. Desustancialización o artificialidad del poder político

La disposición de Marx hacia la actividad revolucionaria, al punto de que nos sea factible identificar sin dificultad a la revolución comunista como el *sentido* de su obra, queda expresada en muchos lugares de la misma donde encontramos análisis, reflexiones o bien reivindicaciones de carácter político. En algunos casos, constituye la materia central de los textos; en otros, las consideraciones políticas "salen al paso" en medio del tratamiento de otras cuestiones. Entre los primeros destacan aquellos cuyo objeto fueron los derroteros políticos revolucionarios que Marx tuvo ante sí, bajo la perspectiva de comprender y formular lineamientos que orienten la actividad política de los movimientos revolucionarios de su tiempo. Es el caso de *La lucha de clases en Francia de 1848 a 1850*, publicada en 1850; de los artículos publicados por Marx en *La Nueva Gaceta Renana* entre el 1 de junio de 1848 y el 19

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

de mayo de 1849; y de *El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte* de 1852. Textos en torno de los procesos revolucionarios que remecieron el continente europeo al final de la Segunda República Francesa. También encontramos *La guerra civil en Francia* de 1871, a propósito de la Comuna de París entre 1870 y 1871. Estas publicaciones son ocasión para un despliegue conceptual que se expresa en medio de muy detallados análisis de coyuntura que pretenden captar el sentido de los decisivos acontecimientos revolucionarios en marcha de los cuales Marx fuera testigo. Incluyen obras publicadas a manera de volumen singular, otras en entregas fasciculares para revistas de actualidad política, documentos redactados para las asociaciones en las que Marx participaba y una ingente cantidad de artículos periodísticos. Se trata de piezas relativamente concisas, a la vez que notables –y no solo por su reconocida pluma– de lo que podrían ser los esbozos de una ciencia política en Marx. Su valor, pues, puede ser estimado en tanto textos por ser aprovechados en la línea de formular una teoría marxiana sobre el sentido y la necesidad de los procesos políticos en el marco de las sociedades capitalistas. Al mismo tiempo, nos ofrecen una situación más bien ambivalente, sobre todo para los herederos del marxismo más ortodoxo. En efecto, estos textos disponen de mucho más que la consigna revolucionaria puntual y la rigidización conceptual que ella impone sobre los esfuerzos intelectivos cuando su urgencia busca refuerzo en inmediatas justificaciones teóricas a ser presentadas en medios de prensa y en documentos partidarios. Por un lado, ellos cuentan con rotundas "confirmaciones" de las tesis marxistas clásicas sobre la centralidad de las clases sociales y la propiedad sobre los medios de producción, sobre la determinación de lo político por la materialidad económica, etc.; al mismo tiempo, son el escenario de un recorrido reflexivo más vasto en el que los esquemas categoriales clásicos del marxismo encuentran mediaciones y aperturas a la consideración de determinaciones al menos no inmediatamente identificables con los cánones del así llamado *materialismo histórico* de Marx[558].

La medida en que esto aparece ha sido motivo de amplios estudios por diversos autores y en distintos frentes, como el del papel de la subjetividad y sus recursos (ideales, memoria, emociones) a la hora de definirse el derrotero concreto de los procesos políticos estudiados, o

[558] Habermas ha planteado la distancia entre lo que Marx "dice que hace" y lo que "realmente hace" a la hora de desarrollar el proyecto de una ciencia materialista de la sociedad, donde lo que efectivamente lleva a cabo sería mucho más que lo reconocido bajo los esquemas deterministas y reduccionistas del marxismo clásico que él mismo fomentara bajo diversas formulaciones (cf. Habermas, Jürgen, *Conocimiento e interés*, Madrid: Taurus, 1989, p. 52 passim).

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

bien sobre la relación entre acción y circunstancias que queda delineada en dichos textos[559]. En el caso de nuestra investigación sobre las concepciones políticas de Marx, hemos encontrado distintos puntos de interés en estos textos para *problematizar* las tesis marxistas clásicas en torno de la política; en especial, a propósito de lo que venimos a llamar la *desustancialización del poder político* en la obra de Marx y la *reducción de la política a técnica administrativa*.

Para el tratamiento de los supuestos desde los que se sostiene la tesis de la abolición de la política en el comunismo de Marx, los textos de análisis de coyunturas políticas que aquí aprovechamos resultan de una pertinencia privilegiada en la medida en que en ellos se despliega el recurrente esfuerzo por formular la explicación estricta de los conflictos políticos de acuerdo con el derrotero de las luchas de clases. Que la política se asuma como una dimensión de la praxis carente de sustancia supone la posibilidad de explicar su devenir desde algo más allá de ella misma, algo sin lo cual su propio ser se desvanecería: las clases sociales. Se expresa así una faceta reduccionista en el pensamiento de Marx que se desarrolla en distintas direcciones, como por ejemplo en torno de la noción de *ideología*, pero que nos interesa plantear por el lado de la relación entre aquello que el vocabulario de Marx distinguió clásicamente, en el Prólogo de la *Contribución a la crítica de la Economía Política*, entre la *base económica* y la *superestructura política* de la sociedad[560]. Sin duda, diversas tendencias del marxismo han encontrado en esta jerarquización ocasión para las más desmedidas y estériles simplificaciones. Al mismo tiempo, no puede estimarse que se trate solo de un asunto de *malas interpretaciones.* En formas diversas –y aunque sea bajo considerables matices– la propia obra de Marx, incluyendo decisivamente a estos "textos políticos", da pie a la perspectiva según la cual la superestructura política resulta una artificialidad producto de la dominación social de clase, que en tanto tal no responde al modo propio, *auténticamente humano*, que correspondería al desenvolvimiento libre de la personalidad. Esto es, se afirma sistemáticamente la naturaleza contingente de la política y sus formas institucionales una vez colapsada la dominación clasista de acuerdo con el derrotero del fin de la "historia natural" y las crisis de la reproducción capitalista[561]. Tratándose, pues, de un artificio cuya falta de

[559] Cf., por ejemplo, la valoración, nuevamente por parte de Jürgen Habermas, de *El 18 de Brumario* como "pensamiento histórico radical" en *El discurso filosófico de la Modernidad*, Buenos Aires: Katz, 2008, p. 24.
[560] Cf. Marx, Karl, *Contribución a la critica de la Economía Política*, Prólogo, op. cit., p. 4.
[561] Cf. supra 2.1.1 y 2.1.2.

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

sustancia podría ser puesta de manifiesto en lo teórico y en lo práctico, quedaría establecida la condición por la cual su abandono histórico sería factible y necesario[562].

Anotamos de inmediato que los matices son considerables y que las formulaciones de potencial reduccionista se intercalan con otras que ofrecen una perspectiva más compleja y más plagada de mediaciones en los procesos analizados. Así, encontramos piezas notables de estilo y reflexión, en versión no reduccionista, sobre la tensa relación entre la prusiana Asamblea del Pacto y la Asamblea Nacional Alemana de Frankfurt, en el convulsionado 1848, considerando la interacción entre clases sociales y luchas políticas[563]. En *El dieciocho brumario de Luis Bonaparte* aparecen los lugares más notables de esta disposición no reduccionista a propósito del papel de las jerarquías militares en la Segunda República Francesa[564], de la burocracia, en tanto "casta artificial"[565], o cuando se hace referencia a la "masa de la burguesía", incluyendo en ella a los terratenientes legitimistas –aún a medio camino en el proceso de pérdida definitiva de sus beneficios señoriales restaurados[566].

Más llamativa es la cuestión a propósito del lugar que el "protagonista" de esa obra recibe en la exposición marxiana, el propio Luis Napoleón, cuyo encumbramiento aparece como el producto azaroso de un proceso que entroniza a un "don nadie" en un rol protagónico[567]. En realidad, se trataba, a ojos de Marx de un proceso debidamente estructurado, pero sin que ello comporte una clara pertenencia de clase, máxime cuando se halla sostenido por *una clase que no es una clase*: el lumpenproletariado. La caracterización de la figura napoleónica queda marcada por esta peculiar situación de no disponer de una inequívoca pertenencia de clase, de orientar sus esfuerzos hacia la consolidación de un orden social de dominación al que al mismo

[562] Para repasar las raíces del encomio de lo artificial en la modernidad filosófica que podemos recorrer desde las formulaciones hobbesianas, cf. Bovero, Michelangelo, "Hobbes y la apología moderna del artificio", en: *Dianoia*, No. 34 (1988), pp. 215-230.

[563] Cf. la serie de artículos de Marx, Karl, "La burguesía y la contrarrevolución", especialmente el artículo fechado el 29 de diciembre de 1848, en: Marx, Karl y Friedrich Engels, *Las revoluciones de 1848. Selección de artículos de la Nueva Gaceta Renana*, op. cit., 2006, pp. 385-401.

[564] Cf. Marx, Karl, *El dieciocho brumario de Luis Bonaparte*, op. cit., pp. 56-57, 168-169, passim.

[565] Cf. ibid., pp. 166-168.

[566] Ibid., pp. 58-59. Aun así correspondería evaluar si es satisfactoria la explicación del carácter burgués de la gran propiedad del suelo en este texto (*cf.* ibid., pp. 72-73), a todo lo largo del cual el tratamiento de la expresión "burguesía" resulta mucho más grueso que en su inmediato predecesor, *Las luchas de clases en Francia*, op. cit.; por ejemplo, en atención a la ausencia palpable de la fracción industrial de la misma en la mayor parte de la exposición marxiana; así, en el parágrafo 3 de *El dieciocho brumario de Luis* Bonaparte, op. cit., pp. 65-85, passim.

[567] Así, en relación con "su obra", La Sociedad del 10 de Diciembre, organización que agrupaba al lumpenproletariado parisino para la consolidación del bonapartismo: "La Sociedad del 10 de Diciembre le pertenecía, era *su obra*, su idea más privativa. Todo lo demás de lo que se apropia se lo concede la fuerza de las circunstancias; todo lo demás que hace, lo hacen las circunstancias por él, o se conforma con copiar los hechos de otros…" (ibid., p. 105)

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

tiempo confronta "casi sin darse cuenta", como cuando se apoya en los campesinos para sostener su proyecto personal, provocando la inquietud de la aristocracia financiera o de los terratenientes. De hecho Marx procura relativizar esta suerte de indeterminación clasista de Luis Bonaparte, afirmando que es el representante de los campesinos parcelarios[568], con toda la *ambivalencia* que tiene la condición de clase de este sector social[569]. Añade que, en realidad, se trata del representante del campesino conservador[570] y que este conservadurismo ha sido permanentemente acicateado por los términos de la dominación burguesa sobre los campesinos y por la comprensión de estos acerca de los intereses de la ciudad y de su propensión centralista, en tanto sucesivas formas de opresión de sus intereses[571]. Aun así, la indeterminación de Luis Bonaparte no deja de reaparecer a partir de las peculiares tensiones y contradicciones sociales que le encumbraron:

> "Esta misión contradictoria del hombre explica las contradicciones de su gobierno, el confuso tantear que pretende tan pronto ganar como humillar bien a esta o aquella clase, *ponerlas a todas por igual en su contra*, y cuya inseguridad práctica representa un contraste altamente cómico con el estilo avasallador y categórico de los actos de gobierno, copiados sumisamente al del tío."[572]

No obstante, estos matices en los términos de la relación base económica - superestructura política ceden paso en muchos otros lugares a tajantes afirmaciones sobre la primacía esencial de la primera sobre la segunda. Así, en tanto jerarquía de unilateral vertebración ("de abajo hacia arriba"), en el marco del proceso al Comité Demócrata Renano, del cual Marx formaba parte, a propósito del lugar de la ley y el derecho en la sociedad moderna:

> "Pero no es la sociedad la que descansa sobre la ley. Esto no pasa de ser una ilusión jurídica. Es la ley la que tiene que descansar sobre la sociedad, ser expresión de sus intereses y necesidades comunes, tal como brotan del material de producción vigente, enfrentándose con la arbitrariedad del individuo aislado. El Código Napoleón que tengo en la mano no ha creado a la moderna sociedad burguesa. Por el contrario, la sociedad burguesa encuentra en el código su

[568] Cf. ibid., pp. 160 ss. Para precisar las contradicciones que caracterizan al bonapartismo y la consideración de su pretendida independencia frente al dinamismo de las clases sociales, cf. Miliband, Ralph, "Marx y el Estado", en: Cerroni, Umberto y otros, *Marx*, *el Derecho y el Estado*, Barcelona: Oikos-Tau, 1969, pp. 58-62.

[569] "En la medida en que millones de familias viven bajo condiciones económicas de existencia que separan su modo de vida, sus intereses y su cultura de los de otras clases, enfrentándose antagónicamente a éstas, forman una clase. En la medida en que entre los campesinos parcelarios existe una relación puramente local y la identidad de sus intereses no produce ni comunión, ni unión nacional, ni organización política, no forman una clase." (Marx, Karl, *El dieciocho brumario de Luis* Bonaparte, op. cit., p. 161)

[570] Cf. ibid., pp. 162-163.

[571] Cf. ibid., pp. 163-164.

[572] Ibid., p. 172, cursivas mías.

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

> expresión legal. Tan pronto como éste deje de responder a las relaciones sociales, se convierte simplemente en un pedazo de papel."[573]

Por ello, la pretensión que en este contexto planteara la Corona por "afirmar el *terreno jurídico*"[574] no sería sino la variación forzada que quiere hacer valer intereses sociales desfasados en la forma de ley jurídica universal, cuando esta debiera acotarse al nuevo "modo de adquisición y circulación"[575]. Semejante postura se expresa igualmente en cuanto al origen de los *impuestos* en el Medioevo como una forma de compra de libertades a los reyes por parte de la burguesía[576] y a propósito de la continuidad de esta relación en las sociedades modernas: "En los Estados modernos, este derecho de concesión o denegación del pago de impuestos se ha convertido en un mecanismo de fiscalización de la sociedad burguesa sobre el consejo de administración de sus intereses generales, o sea, sobre el gobierno."[577], incluyendo su variante: los presupuestos anuales: "La reprobación del presupuesto constituye, por tanto, una *denegación de impuestos en forma parlamentaria*."[578]

En términos de la determinación de clase de los principios y representaciones de los actores políticos en la escena revolucionaria francesa de 1848, Marx desarrolla prolijos análisis, nuevamente en *El dieciocho de brumario de Luis Bonaparte*, que dan cuenta de la conjunción de los intereses monárquicos del "Partido del Orden"[579] y del fraccionamiento de los mismos dadas sus distintas bases materiales[580]; así como en relación con la perspectiva socialdemócrata de la pequeña burguesía[581] y sus idealizaciones[582]. En todos los casos, se matiza la propensión determinista[583]. Para apreciarlo mejor, resulta de especial interés volver sobre el tratamiento marxiano de la entrega de la Asamblea Nacional a las ambiciones de Luis Bonaparte mediante las estigmatizaciones "socialistas" del parlamentarismo, vía lo cual queda

---

[573] Marx, Karl, "El proceso contra el Comité Demócrata Renano. Discurso de defensa de Carlos Marx, en: Marx, Karl y Friedrich Engels, *Las revoluciones de 1848. Selección de artículos de la Nueva Gaceta Renana*, op. cit., p. 468. Este discurso fue pronunciado el 8 de febrero de 1849.
[574] Loc. cit.
[575] Ibid., p. 469.
[576] Cf. ibid., pp. 481-482.
[577] Ibid., p. 482.
[578] Loc. cit.
[579] Cf. Marx, Karl, *El dieciocho brumario de Luis Bonaparte, op. cit.*, pp. 71-74.
[580] Cf. ibid., pp. 128-133.
[581] Cf. ibid., pp. 74-76.
[582] Cf. ibid., pp. 79-80.
[583] Cf. Máiz, Ramón, "Karl Marx: De la superación del Estado a la dictadura del proletariado", en: Vallespín, Fernando (ed.), *Historia de la Teoría Política*, vol. 4, *Historia, progreso y emancipación*, Madrid: Alianza, 1992, pp. 103-169, para la lectura de estos matices no deterministas desde una perspectiva por la cual ello sería expresión de una contradicción entre el núcleo fundamental de la filosofía marxiana de la historia de base determinista, anclada en la economía y constituida desde el *ánimo hegeliano* en pos de una teoría omniexplicativa, por un lado, y estos análisis de coyuntura donde la política pareciera adquirir cierta autonomía, por el otro.

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

decididamente establecido que el *interés social* burgués ha de prevalecer sobre el *interés político* burgués. Con este motivo, se aprecia un razonamiento ajeno a secuencias mecanicistas en las cuales se establezca que el interés de clase y el interés político se encuentran vinculados en la forma de una representación política parlamentaria ad hoc para una fuerza social determinada. Incluso la representación política misma puede ser dejada de lado a favor del interés social que le daba sentido:

> "Por tanto, al demonizar como '*socialista*' lo que antes celebraba como '*liberal*', la burguesía confiesa que su propio interés le fuerza a obviar el peligro de gobernarse a sí misma; que para restablecer la paz en el país, había que apaciguar, sobre todo, al parlamento burgués; que, para mantener incólume su poder social, su poder político tenía que ser quebrantado; que los burgueses particulares sólo pueden continuar explotando a las otras clases y gozando tranquilamente de la propiedad, la familia, la religión y el orden, bajo la condición de que su clase sea condenada, junto con las otras, a la misma nulidad política; que para salvar su bolsillo, había que negarle la corona y que colgar sobre su propia cabeza, cual espada de Damocles, la espada que debía protegerla."[584]

Al final del desenlace en el que Luis Bonaparte se erige en Emperador, termina de decantarse el proceso por el cual los poderes sociales de la burguesía abandonan a sus correspondientes fuerzas políticas en la Asamblea Nacional: "La aristocracia financiera condenaba, por tanto, la lucha parlamentaria del *Partido del Orden* contra el poder ejecutivo como una *alteración del orden* y celebraba todas las victorias del Presidente sobre sus supuestos representantes como un *triunfo del orden*."[585]. Nos hemos referido al contrapunto de este abandono. Marx lo denominó "cretinismo parlamentario": la disposición tozuda de los representantes políticos de la dominación social por insistir en su rol de mediadores parlamentarios cuando las fuerzas sociales que les confirieron tal rol ya los habían abandonado[586]. La fuerza de la determinación del interés económico abandona por inesencial la mediación política antes abrazada[587]. La ruptura de la burguesía con sus representantes políticos se extiende a la ruptura con su propia

[584] Marx, Karl, *El dieciocho brumario de Luis Bonaparte*, op. cit., p. 93.
[585] Ibid., p. 136.
[586] Cf. supra 1.2.2, pp. 78.
[587] Marx no esconde su desprecio por esta peculiar disposición desde la que la burguesía *agradece* a sus representantes parlamentarios: "Si bien hemos visto que las ostentosas pullas, las mezquinas intrigas en las que se manifestaba la lucha del *Partido del Orden* contra el Presidente no merecían mejor acogida, por otra parte, este partido burgués, que exige a sus representantes que accedan a traspasar sin resistencia el poder militar de manos de su propio parlamento a manos de un pretendiente aventurero, ni siquiera era digno de las intrigas que se prodigaban en su interés. Demostraba que la lucha por afirmar su interés *público*, su propio *interés de clase*, su *poder político*, únicamente le abrumaba e irritaba en tanto suponía una perturbación del negocio privado." (Marx, Karl, *El dieciocho brumario de Luis Bonaparte*, op. cit., p. 137) Por lo demás, el desprecio de Marx pareciera responder largamente a algo más que un puntual interés de clase, sea propio o de los traicionados. Sin más: indignación moral ante la facilidad con que los intereses sociales dominantes pueden despachar a sus representantes políticos una vez que no les resultan funcionales.

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

prensa[588], y queda finalmente sentenciada por Marx como una ruptura igual mente en pro de los intereses de su dominación social:

> "Si, como he mostrado, el partido parlamentario del orden, clamando por la tranquilidad, se confinaba a sí mismo a la tranquilidad; si declaraba la dominación política de la burguesía incompatible con la seguridad y la existencia de la burguesía, destruyendo con su propia mano, en la lucha contra las otras clases de la sociedad, todas las condiciones de su propio régimen, del régimen parlamentario, la *masa extraparlamentaria de la burguesía*, con su servilismo hacia el Presidente, con sus improperios contra el parlamento, con el brutal maltrato a su propia prensa, exigía, a cambio, a Bonaparte, oprimir, destruir a su sector hablante y escribiente, a sus políticos y literatos, a su tribuna de oradores y a su prensa, para poder entregarse entonces, confiadamente, bajo la protección de un gobierno fuerte y absoluto, a sus negocios privados. Declaró sin ambigüedades que anhelaba librarse de su propia dominación política, para librarse de las fatigas y los peligros de la dominación."[589]

Se presentan, pues, mediaciones no deterministas, en las cuales los representantes políticos han dejado de responder a la mera determinación de clase, en términos socio-productivos, y han pasado a gestar un *interés propio*; en este caso, contrario a los intereses sociales que originariamente los sustentaron y dieron un lugar en la arena política, y que precisamente por ello terminaron dejándolos de lado cuando *su* representación perfiló disposiciones independientes. Se trata de matices que alejan a Marx del férreo determinismo a la hora de pensar el desgarramiento de lo público frente a los intereses privados en la sociedad burguesa. Empero los matices que referimos no cambian la opción fundamental del pensamiento de Marx a propósito de la sustancialidad de lo político, o mejor, de su insustancialidad. Todas las mediaciones aludidas y sus múltiples contrariedades habrían de colapsar sobre sus propios fundamentos al superarse la estructura socio-económica de clase desde la que se forjó la dominación política que en ellas quedaría consumada bajo determinada configuración histórica concreta. Y este es el horizonte de reflexión de textos como *El dieciocho brumario de Luis Bonaparte*. De acuerdo con la sentencia del *Manifiesto Comunista*: "toda lucha de clases es una lucha política."[590] Mientras las clases sociales existan, la política tendrá un lugar necesario en la *prehistoria* de nuestra vida social. Por ello, el poder políticamente instituido resultaría sinónimo de dominación y negación de los intereses de los particulares excluidos de la propiedad privada de los medios de producción: "la violencia organizada de una clase para la opresión de otra"[591].

[588] Cf. ibid., pp. 138-139.
[589] Ibid., p. 139.
[590] Marx, Karl y Friedrich Engels, *Manifiesto del Partido Comunista*, op. cit., p. 165.
[591] Ibid., p. 176.

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

3.1.0. Contra el "Estado libre"

La cuestión de la artificialidad del poder político no es formulada por Marx solo en relación con la crítica del parlamentarismo burgués y las paradojas de su orden de dominación. Aparece también a la hora de situarse en un registro positivo acerca del lugar que le correspondería al Estado bajo una perspectiva revolucionaria. Para apreciarlo volvamos sobre la *Crítica del Programa de Gotha*. Texto fundamental para ahondar en esta concepción de la vida política y sus luchas; en particular, a propósito de las formas institucionales del Estado. La concepción que allí Marx sienta sobre el Estado lo define como la forma política de la dominación social: la organización del poder que corresponde a una determinada formación socio-económica gracias a la cual esta es capaz de reproducir sus estructuras. En tal sentido, carece de autonomía y de sustancia propia. Su ser es dependiente y funcional al orden de dichas estructuras; en particular, a las estructuras clasistas por medio de las cuales se deciden los términos de la producción y la distribución de las riquezas socialmente producidas. Desde esta perspectiva, las reivindicaciones de la Tercera Sección del Programa de Gotha, de corte lassalleano y en el marco del cierre del proceso de la unificación alemana, a favor de "…que se creen cooperativas de producción, *con la ayuda del Estado y bajo el control democrático del pueblo trabajador*"[592] no pueden sino generar el más abierto rechazo por parte de Marx, así como su condena en términos de una iniciativa reaccionaria que preconiza la dependencia de los trabajadores frente al Estado (en este caso, el régimen de Bismarck); es decir, que subordinaría la actividad revolucionaria a las disposiciones de una entidad cuyo sentido no es otro que la reproducción del orden social de dominación de los trabajadores, bien sea sometiéndolos ante los propietarios del capital o ante los propietarios de la tierra[593].

En este sentido, que va más allá de la crítica de las mediaciones políticas existentes, la demanda que Marx encuentra particularmente irritante en el Programa de Gotha refiere a la fundación del "Estado libre", formulada en la Segunda Sección del mismo en los siguientes términos: "Partiendo de estos principios, el Partido Obrero Alemán aspira, por todos los medios legales, al *Estado libre* –y– la sociedad socialista…"[594]. La discusión de esta cuestión se aplaza hasta el primer punto de la Cuarta Sección del Programa que se ocupa de la "Base libre del Estado"[595], donde inmediatamente se plantea la pregunta: "¿Qué es el Estado libre?"[596] Marx afronta la cuestión reiterando el sinsentido de la búsqueda de algo *ya consagrado* en el

[592] Marx, Karl, *Crítica del Programa de Gotha*, op. cit., p. 21.
[593] Cf. ibid., p. 22, a propósito de lo cual debe recodarse el compromiso junker de Bismarck.
[594] Ibid., p. 19.
[595] Ibid., p. 22.
[596] Loc. cit.

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

orden de la sociedad capitalista, al igual que ocurriera con la "distribución equitativa del producto íntegro del trabajo" entre "todos los miembros de la sociedad"[597]. Precisamente, el asunto es que, en tanto sometido a los intereses del capital, el Estado *ya* es *libre de* los intereses de los productores, y de lo que se trataría desde una perspectiva socialista –como la que a juicio de Marx debiera pretender el Programa– es de subordinar el Estado a la sociedad de productores: "La libertad consiste en convertir al Estado de órgano que está por encima de la sociedad en un órgano completamente subordinado a ella, y las formas de Estado siguen siendo hoy más o menos libres en la medida en que limitan la 'libertad del Estado'."[598] La lucha por el "Estado libre" sería así –y por definición– una lucha contraria a los intereses de los productores: "La misión del obrero, que se ha librado de la estrecha mentalidad del humilde súbdito, no es, en modo alguno, hacer 'libre' al Estado."[599] Por lo demás, se trataría de una reivindicación desorientada que partiría de la premisa fallida según la cual el Estado es una "entidad independiente", cuando en realidad la sociedad existente sería "*base* del *Estado* existente"[600], proveyendo aquella las posibilidades y límites de la acción política de este, de acuerdo con la pauta de sus intereses dominantes.

Más aun, sostiene Marx que las reivindicaciones políticas, propuestas por el Programa y asociadas a la demanda de un "Estado libre", tales como el sufragio universal, la legislación directa o el derecho popular[601] ya se ejercían en países como Suiza o los Estados Unidos de América: "Esta especie de 'Estado del futuro' es ya *Estado actual*, aunque situado fuera 'del marco' del Imperio alemán [sic]."[602] Asimismo, la exigencia del Partido Obrero Alemán en pos del impuesto a la renta se inscribiría también en el orden de reivindicaciones liberales que presuponen, sin cuestionarla, la estructura clasista de la sociedad: "El impuesto sobre la renta presupone las diferentes fuentes de ingresos de las diferentes clases sociales, es decir, la sociedad capitalista."[603] El alcance universal de estos atributos del "Estado libre" no reportaría a favor de la emancipación humana y por lo demás sería ya un logro de las sociedades liberales en tiempos de Marx[604]. No se trataría, pues, de procurar un "Estado libre", sino de proceder al

[597] Cf. supra 2.2.2, pp. 168-169.
[598] Marx, Karl, *Crítica del Programa de Gotha*, loc. cit.
[599] Loc. cit.
[600] Loc. cit.
[601] Cf. ibid., p. 23.
[602] Loc. cit.
[603] Ibid., p. 24.
[604] Cf. Loc. cit. A propósito de las obligaciones del Estado en materia de educación, estas consideraciones dan lugar para la distinción entre la gestión educativa en materia de recursos disponibles, capacidad del personal docente, materias de enseñanza y, como en el caso de los Estados Unidos de América, el cumplimiento de las prescripciones legales respectivas mediante los inspectores del Estado (cf. ibid., p. 25), por un lado, y el carácter de educador que el Programa le confiere al Estado, por el otro (cf. ibid., p.

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

abandono del Estado en tanto consumación de la dominación política del capital, según la temprana máxima que propusiera nuestro autor acerca de los intereses humanos: "Toda emancipación consiste en *reabsorber* el mundo humano, las situaciones y relaciones, en el *hombre mismo*."[605]

Desde esta perspectiva, la política resulta de la artificialidad producto de determinados intereses que siendo extrínsecos a ella, en cuanto independientes de ella, le constituyen proveyéndole de la realidad que ella sería incapaz de darse a sí misma. Este plano no originario de la actividad humana se habría hecho valer por mor de los requerimientos de un modo de vida desencontrado consigo mismo, enajenado. La posibilidad de superar el artificio de la vida política supondría el radical abandono del mismo para instaurar una vida en común donde no quepa sino aquella reabsorción donde por fin puedan los seres humanos placerse en el mundo social que han sido capaces de producir.

> "Sólo cuando el hombre real, individual[,] reabsorba en sí mismo al abstracto ciudadano y, como hombre individual, *exista a nivel de especie* en su vida empírica, en su trabajo individual, en sus relaciones individuales; solo cuando, habiendo reconocido y organizado sus "fuerzas propias" como fuerzas *sociales*, ya no separe de sí la fuerza social en forma de fuerza *política*; solo entonces, se habrá cumplido la emancipación humana."[606]

La reivindicación de la universalidad de los seres humanos que aquí se formula propone que ella se encuentre ínsita en la actividad individual, lo que no tiene cómo darse en el ámbito de la emancipación política, allí donde la abstracción de la ciudadanía comporta de suyo el extrañamiento y el dislocamiento del individuo entre su ser particular y su ser genérico (*Gattungswesen*), una suerte de variedad esquizoide, socialmente establecida y reproducida, en virtud de la cual lo común termina apareciendo como ajenidad que se hace valer a costa de la individualidad en tanto particularidad que responde a intereses concretos –por supuesto, en la medida en que no sean estos los intereses sociales dominantes[607]. En consecuencia, para experimentar las fuerzas sociales como fuerzas propias, correspondería dejar de lado la

---

24). Frente a la creencia lassalleana en el papel protagónico del Estado de cara al socialismo, Marx se pone del lado de la pulcritud liberal en pos de la menor intromisión posible del Estado en la educación popular, evitando conferirle protagonismo a una entidad que por su propia razón de ser no podría ponerse del lado de la emancipación humana de los trabajadores: "Eso de '*educación popular a cargo del Estado*' es absolutamente inadmisible… Lejos de esto lo que hay que hacer es substraer la escuela a toda influencia por parte del Gobierno y de la Iglesia." (ibid., p. 25). Demás está señalar lo alejado de este planteamiento de los totalitarismos marxistas del siglo XX que hicieron de la educación popular una forma de catequesis secular al servicio de un régimen tiránico.

[605] Marx, Karl, "Sobre la Cuestión Judía", op. cit., p. 200.

[606] Ibid., p. 201.

[607] De una forma *mediata* y sistémica los individuos de las clases sociales dominantes también conocerían "la pérdida de sí" en el horizonte de las estructuras de la dominación de clase que aquí referimos. Cf. el planteamiento temprano de la cuestión en: Marx, Karl, *Manuscritos de París,* op. cit., pp. 360-361.

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

mediación política y reemprender un curso de acción colectiva cifrado en torno de la reconciliación del hombre consigo mismo. Este rechazo de las mediaciones políticas aparece desde muy temprano en la obra de Marx, incluso antes de los artículos de los *Anuarios Franco-alemanes*, y da cuenta no solo de una *antropología* de cuño moderno –donde la naturaleza del hombre no es por cierto la de un "animal político"[608]– sino de una cierta *lógica* desde la cual se concibe que lo "auténticamente humano" no es sino la capacidad real para disponer de nuestra actividad, nuestras relaciones y nuestros productos en la forma de la *inmediatez* y su consecuente simplicidad, al menos en cuanto a la negación de los desdoblamientos prácticos que pudieran significar cualquier forma de auto negación y auto sometimiento humanos. Según tuvimos ocasión de ver, la presencia de Feuerbach resuena en esta disposición marxiana hacia la inmediatez[609] y su impronta sobre ella trascendió largamente la crítica de la religión[610]. La crítica de la política en Marx responde a este mismo ánimo por *eliminar la mediación*, y lejos de constituir una influencia limitada al "joven Marx" en el marco de la polémica neohegeliana contra la enajenación religiosa, cimenta la crítica del poder político a todo lo largo de la obra que estudiamos.

A nuestro juicio, el rechazo marxiano por la organización de la vida en común en términos políticos está comprometido con el presupuesto no formulado de una cierta armonía fundamental que habría sido perdida en los estadios más tempranos de la enajenación, i.e. las tempranas formas de la "división natural" del trabajo, y de donde se habría desprendido la secuencia de una necesidad histórica ciega, de la cual la enajenación política sería quizás su culminación más acabada –al menos desde el punto de vista de la plasmación material de los poderes humanos al servicio de la dominación social–. Esto no niega la concepción progresista de la historia en Marx, pero sí establece su peculiaridad: el radical extravío de las potencias humanas en el proceso de la "historia natural" puede detenerse de una vez por todas –dado

[608] Aristóteles, *Política*, 1253a.

[609] Cf. supra 1.2.1, pp. 64-65.

[610] En formulación gnoseológica: "Únicamente es verdadero y divino aquello que no requiere demostración, *aquello que es cierto de un modo inmediato y por sí mismo*, aquello que de por sí habla e impresiona directamente, y que provoca de inmediato la afirmación de que existe; aquello que es absolutamente categórico e indubitable, lo evidente y manifiesto." (Feuerbach, Ludwig, *Principios de la filosofía del futuro*, op. cit., § 38, cursivas mías), cuya base ontológica se expresa en contraposición con Hegel: "Todo viene mediatizado, dice la filosofía de Hegel. Pero algo es verdadero únicamente cuando se trata de algo que ya no es mediatizado sino inmediato." (loc. cit.), de lo cual se desprende la consecuencia práctica que Marx se encargará de profundizar ampliamente en su postura de abandonar la vida política. En el registro y el interés de Feuerbach: "La verdad que se mediatiza a sí misma es una verdad lastrada aún con su contrario. Con ese contrario es como se comienza, pero luego ha de ser suprimido." (loc. cit.) Más aun, proseguimos con Feuerbach, la continuidad misma no tiene sentido, la dialéctica es abandonada y puede plantearse así la instauración de lo propiamente humano en términos de un *nuevo comienzo*: "Ahora bien, si se trata de algo que ha de ser suprimido y negado, ¿por qué debo comenzar por ello, y no empezar ya directamente por su negación?" (loc. cit.)

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

cierto grado del desarrollo de las fuerzas productivas y cierto punto de su contradicción con las relaciones de producción– por vía de la anulación de las mediaciones, de modo de *restaurar la inmediatez originariamente perdida* por parte de los productores. Ello no consistiría en alguna forma de "volver atrás" y apostar por alguna facticidad retardataria. La apuesta sería, más bien, la de permanecer en aquellas relaciones emancipadas de la mediación política que sean conformes al interés de la libertad de los productores asociados en cuanto relaciones sociales redefinidas por medio de la revolución comunista. En términos formulados desde la temprana crítica de Marx a Hegel sobre la base de la influencia de Feuerbach, la cuestión nos parece especialmente palpable en la crítica de Marx a la concepción hegeliana del Estado desde *el punto de vista de la sociedad civil*.

3.2. Espontaneidad de lo social y presunción de armonía

Según lo propuesto en la Introducción a esta tesis, nuestra lectura asume que el conjunto de la obra de Marx es un proyecto crítico comprometido con el interés de superar los estrechos horizontes de la ciudadanía moderna, bajo la perspectiva de aquel horizonte de vida en común que en los textos tempranos de dicha obra –al menos entre 1844 y 1845– fuera formulado como "emancipación humana"[611]. Desde esta posición hermenéutica, consideremos ahora un texto incluso anterior al punto en el que en los *Anuarios Franco-alemanes* Marx formulara explícitamente la distinción entre "emancipación política" y "emancipación humana". Es el lugar en el que tiene lugar la crítica más amplia de Marx a la filosofía hegeliana del Derecho, donde se afirma la necesidad teórica fundamental de situarse en la perspectiva de los intereses particulares de la sociedad civil, para desde ahí hacer legible el curso de la historia social. Esta perspectiva no será abandonada en el curso posterior de la obra de nuestro autor. Tal lugar es la *Crítica de la Filosofía del Estado de Hegel* o *Manuscritos de Kreuznach* (1843)[612]. No publicada en vida de Marx, es parte de un proyecto trunco por desarrollar una vasta crítica de la filosofía hegeliana del derecho que abarcaría, desde su concepción de la soberanía y la relación entre el Estado y la sociedad civil, hasta los fundamentos lógicos de la dialéctica por medio de la cual Hegel presenta el despliegue categorial del Espíritu Objetivo. El texto preservado contiene exclusivamente el análisis, por demás pormenorizado, de los fragmentos que van del § 261 al § 313 de los *Principios de la Filosofía del Derecho* de Hegel; es decir, la parte correspondiente al Derecho Constitucional o Constitución Interna para sí, que en la obra

[611] Cf. supra Introducción, pp. 27-28.
[612] Cf. Marx, Karl, *Crítica de la Filosofía del Estado de Hegel*, Madrid: Biblioteca Nueva, 2002.

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

de Hegel arriba hacia la Soberanía Exterior, formando ambas el Derecho Político Interno. Todo ello, claro, en el marco del tratamiento hegeliano del Estado como culminación de la Eticidad[613].

La confrontación propuesta por Marx es intensa y se apoya en la sistemática que procede del corpus hegeliano para dar con los problemas fundamentales que la comprensión del orden constitucional propuesto por Hegel plantea de cara a las demandas críticas de la emancipación política. Al mismo tiempo, la lectura da lugar para muchos matices en la valoración de Hegel por parte de Marx, así como diversas precisiones conceptuales que normalmente no tendrán lugar en la posterior continuidad de este debate[614]. De hecho, este texto de un Marx de apenas 25 años terminará siendo el producto conocido más extenso y exhaustivo de esta confrontación. La vena de Marx es neohegeliana, y en particular viene deslumbrada por el descubrimiento de Feuerbach a propósito de la urgencia de "volver sobre sí" para reconciliar al hombre consigo mismo y zafarlo de las mediaciones en las que lo han situado la experiencia de la vida moderna y sus formulaciones especulativas, tales como la filosofía hegeliana del Derecho, impidiéndole reconocerse y autoproducirse como un sujeto libre[615].

De acuerdo con el propósito de aprovechar este temprano texto marxiano para abordar los presupuestos sobre los que se sostiene la valoración y la concepción del poder político en Marx, aprovecharemos: a) la crítica de la alienación del poder político vía la crítica de la filosofía del derecho de Hegel: en buena cuenta, la dialéctica entre Estado y sociedad civil, sus colisiones y ambigüedades; b) el sustento lógico de la interpretación hegeliana del Estado moderno, donde aparece la vocación marxiana por "invertir" el sistema hegeliano, bajo un enfoque que reclama su "descabezamiento" y que denosta las "mediaciones" de la dialéctica hegeliana como evasión de los conflictos reales; finalmente, c) la concepción marxiana de la

[613] Cf. Hegel, George Wilhelm Friedrich, *Principios de la Filosofía del Derecho*, op. cit.

[614] Cf. Cerroni, Umberto, "La crítica de Marx a la filosofía hegeliana del derecho público", en: Cerroni, Umberto y otros, *Marx, el Derecho y el Estado*, op. cit., pp. 17-48, donde se expone la importancia de este texto para el esquema crítico general de la obra marxiana y sus parámetros metodológicos en pos de recuperar la realidad "trastocada" por la experiencia de la mediación.

[615] Para precisar el influjo feuerbachiano sobre los *Manuscritos* que ahora atendemos en tándem con el repaso del aprovechamiento por parte de Marx de: a) la crítica aristotélica de Trandelenburg a la lógica hegeliana (recuperación del *hypokeimmenon* para afrontar el vacío que resulta del embate de Feuerbach contra el "misticismo racional" en Hegel), y b) la crítica filosófico-práctica de Ruge (paso decisivo hacia la "transformación de lo existente" que en Feuerbach no terminaba de ser formulado), cf. Rossi, Mario, *Génesis del materialismo histórico*, vol. 2, Madrid: Alberto Corazón, 1971, pp. 153-174. Junto a estos "presupuestos externos" de la *Crítica de la Filosofía del Estado de Hegel*, Rossi da cuenta de los puntos de quiebre que llevan la reflexión de Marx desde su Disertación Doctoral hasta esta *Crítica* en la ruta de una "inversión práctica" de su propia filosofía. Véase también el tratamiento de la relación de Marx con Bruno Bauer y Moses Hess durante este proceso en Bianchi, Álvaro, "A mundanização da filosofia: Marx e as origens da crítica da política", en: *Transformação*, vol. 29, No. 2 (2006), especialmente pp. 44-52.

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

democracia que aparece en estos *Manuscritos*, y su promoción como "relación real" entre el Estado y la sociedad civil.

3.2.1. Estado y sociedad civil: inmanencia y exterioridad

El texto hegeliano analizado y discutido por Marx tiene por objeto al Estado en la cúspide de la Eticidad. Marx se detiene en el lugar que allí obtiene la sociedad civil, de modo que la fenomenalidad ofrecida por la exposición hegeliana es iluminada desde un fin determinado: hacer patente la disociación entre los asuntos del Estado y la personalidad de los individuos que los administran, lo cual queda expresado en la consumación por la cual la relación entre ambos sería "extrínseca y accidental"[616]. Tal personalidad es el ser social de quienes existen y actúan en el Estado, pero la perspectiva unitaria de la *soberanía* requiere de ellos su simple identidad; en buena cuenta, la trascendencia frente a lo particular. Cierto es que el Estado había sido presentado por Hegel como "*fin inmanente*" de la sociedad civil[617], donde los intereses particulares habrían de terminar siendo expresados plenamente, pero Marx le sigue la pista a la determinación que es la contraparte de aquella y que es precisada por Hegel para fijar la posición del Estado frente a la sociedad civil: su carácter de *necesidad externa*[618]: una trascendencia cuya forma y contenido habrían de contravenir a los intereses particulares, y que, en su pretendida unidad, liquidarían –a decir de Marx– la distinción de su aporte a lo común y con ello su propia realidad.

Este desgarramiento y esta irresolución entre Estado y sociedad civil serían particularmente intensos en el marco de su conceptualización hegeliana, lo cual quedaría expresado en la apuesta por la monarquía constitucional y el lugar asignado al Poder del Príncipe –decisión que despierta el mayor encono por parte de nuestro autor. Encuentra Marx que los intentos hegelianos por fundamentar a la Corona –esto es, la necesidad del *principio dinástico* y la *sucesión*– muestran una decidida inconsecuencia de la dialéctica en Hegel; aparecen como la gratuidad que identifica a la soberanía con el nacimiento y el cuerpo del monarca[619]. Curiosamente, pues, en la cumbre del Espíritu Objetivo y el Estado dominaría la *physis* y no la razón. Lo universal, que se había venido abriendo paso trabajosamente en medio de los intereses particulares ahora queda entregado como *propiedad* que detenta un *particular*: el

[616] Marx, Karl, *Crítica de la Filosofía del Estado de Hegel*, op. cit., p. 89.
[617] Hegel, George Wilhelm Friedrich, *Principios de la Filosofía del Derecho*, op. cit., § 261.
[618] Loc. cit.
[619] Cf. Cerroni, Umberto, "La crítica de Marx a la filosofía hegeliana del derecho público", op. cit., p. 27 ss.

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

monarca, con todos los privilegios y la irresponsabilidad que ello trae de suyo[620], con la entrega al capricho inherente a toda particularidad empírica.

En cuanto al Poder Ejecutivo, Hegel centra su análisis en la burocracia[621]. La concepción hegeliana que nos lleva de la sociedad civil al Estado establece una relación de continuidad entre las corporaciones o clases de la sociedad civil (agrícola, industrial y universal) y los distintos poderes o estamentos del Estado (Cámara Alta y Cámara de Diputados en el Poder Legislativo y la burocracia en el Poder Ejecutivo, respectivamente)[622]. La relación entre corporación y estamento político expresaría –para Marx– la recíproca inadecuación entre Estado y sociedad civil: ambos se contraponen y se necesitan en tanto mediaciones de esta irresolución[623]. En la medida que la burocracia, procedente de la clase universal[624], se afirma en el ejercicio del poder, elabora un *médium* propio con fines autogenerados que se elevarían por sobre los intereses particulares ("El mundo no es para el burócrata más que objeto de despacho"[625]); a su turno, no puede simplemente dejar atrás aquella particularidad frente a la cual define su quehacer y legitima su propósito. Nuevamente pues, lo estatal se presentaría como una particularidad; en este caso, mediante la vida del burócrata, ilusoriamente general. Los mecanismos diseñados para asegurar la continuidad entre corporación y Estado en lo que toca al Poder Ejecutivo y su burocracia (criterios de elección de funcionarios, sueldo asignado y control de su desempeño) son desmontados por Marx como recursos de una organización política cuya vocación de unidad soberana está siempre dispuesta –desde la pauta de la Corona– a imponerse sobre las corporaciones y sus voluntades particulares.

Marx dedica su mayor atención a la concepción hegeliana del Poder Legislativo (hasta dos terceras partes del manuscrito). El tratamiento de las Cortes, Cámara Alta y Cámara de Diputados, es extenso. Marx se interesa por exponer la inconsecuencia hegeliana en virtud de la cual estas resultan abiertamente desdeñadas, a pesar de que constituyen la conciencia en la que se presenta la "esencia de la cosa pública", debido a su vínculo con la sociedad civil, donde habitan los sujetos reales cuyos intereses debieran –de acuerdo con el propio Hegel–

[620] Cf. Marx, Karl, *Crítica de la Filosofía del Estado de Hegel*, op. cit., pp. 106-109.
[621] Recuérdese que, en la tripartición hegeliana de la Constitución Interna, este poder opera en el conjunto que completan el Poder del Príncipe y el Poder Legislativo. A su turno, Hegel había dispuesto que las funciones de la administración de justicia y el poder de policía quedasen en el ámbito de la sociedad civil, donde ambas se relacionarían de un modo inmediato con lo particular y lo elevarían a lo general (cf. Hegel, G.W.F., *Principios de la Filosofía del Derecho*, op. cit., § 287).
[622] Cf. ibid., § 297 y, sobre todo, § 303.
[623] Cf. Marx, Karl, *Crítica de la Filosofía del Estado de Hegel*, op. cit., p. 118 ss.
[624] En buena cuenta, la clase media culta e ilustrada.
[625] Ibid., p. 121

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

encontrar satisfacción en el Estado[626]. La cosa pública quedaría definida para Hegel por fuera de tales intereses (desde la soberanía de la Corona y el Poder Ejecutivo), de modo que su contenido se establecería independientemente de la forma que le corresponde a la representación política de la sociedad civil: las Cortes, donde dominarían los intereses de las corporaciones o clases de la sociedad civil. Esto es, a decir de Marx, las Cortes, el Poder Legislativo, terminarían constituyendo un ámbito "inesencial" en la filosofía hegeliana del Estado[627].

En este marco, las Cortes pasarían a ser la sanción legal de una ilusión, la de que representan el interés del pueblo[628]. La cuestión en juego es la de establecer en qué consiste que los estamentos privados adquieran significación política. La disociación entre lo privado (social) y lo público (político), distintiva de la Modernidad, sería hecha pasar por Hegel como un rasgo esencial de la vida política; más aun, estableciendo la superioridad del Estado y trayendo consigo el serio impase de tener que expresar consecuentemente en el Estado que la sociedad civil es factor esencial del todo de la Eticidad –tal cual estableció su concepción antes de entrar a tallar en el contenido mismo del Estado. Más bien, la significación política de la sociedad civil quedaría consumada como mera "imagen" propia de un Poder Legislativo disociado del contenido de la cosa pública[629].

La fundamentación de la necesidad de una Cámara Alta de base patrimonial en la clase agrícola es motivo de los mayores reparos por parte de Marx y del señalamiento de las mayores inconsecuencias hegelianas. El Poder Legislativo es fuente incesante de conflictos, en tanto definido como la sociedad civil del Estado político, la vida de lo particular que procede de las corporaciones y las clases en el seno de lo común: "la rebelión establecida"[630]. Frente a esta particularidad que se instala en el Estado, Hegel plantea la necesidad de un contrapeso que exprese la contraparte de la singularidad monárquica; una mediación que le permita sostener la unidad del Estado vía la Cámara Alta: "Lo mismo que el monarca se democratiza en el Poder Ejecutivo, el elemento 'estamentario' delegado tiene que monarquizarse. O sea que lo que Hegel quiere es un *factor monárquico por parte de las Cortes.*"[631] Con esto, Hegel esperaría consumar "la posibilidad de un acuerdo"[632], aunque este ya no descansaría en una esencia común, sino en dos disposiciones esenciales contrapuestas: la multiplicidad de los intereses de

[626] Cf. ibid., pp. 137-138 ss.
[627] Cf. ibid., pp. 141-147.
[628] Cf. ibid., p. 142.
[629] Cf. ibid., pp. 149-154.
[630] Ibid., p. 174.
[631] Ibid., p. 175.
[632] Hegel, George Wilhelm Friedrich, *Principios de la Filosofía del Derecho*, op. cit., § 304.

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

la sociedad civil y la singularidad monárquica, que encontrarían conciliación en la existencia o condición material de la nobleza y su propiedad de la tierra. La Naturaleza, pues, reaparece una vez más para consumar la unidad que el Espíritu no termina de lograr: "En este sistema la naturaleza, la misma que hace ojos y narices, *produce* directamente reyes, produce directamente *senadores*, etc. Lo pasmoso es ver como producto directo de la especie física lo que sólo es producto de la especie consciente."[633]

A las dificultades hegelianas por concebir lo político-estamentario desde las diferenciaciones de la sociedad civil, ahora se suma la problemática reintroducción de su unidad vía la determinación material de la Cámara Alta. La crítica marxiana se dirige así contra el patriarcalismo de esta peculiar mediación política, cifrada en la vida familiar de la clase agrícola (una suerte de adscripción natural de ciertas prerrogativas en la representación[634]) que no sería sino una forma de privatización del Estado, el cual de este modo *se niega a sí mismo*. La figura del mayorazgo y el privilegio aristocrático que Hegel desprende de su independencia asociada a la riqueza del suelo ocupa la discusión de Marx, nuevamente centrada en denostar las inconsecuencias hegelianas; en este caso, asociadas al abandono de las prioridades que habían sido establecidas en el Derecho Abstracto (formal y privado), donde la limitación de la propiedad –relación meramente cósica– la colocaba en una relación de subordinación frente al contrato –escenario donde aparece la libertad en el marco de una relación humana–. Ahora, en el elemento estatal, Hegel reniega de esta jerarquía, de este privilegio de la libertad en tanto relación entre personas, y pasa a ensalzar la independencia de la relación "persona-cosa". Así, en el ámbito del Derecho Público la independencia espiritual del ciudadano y el Estado cede paso a la independencia de la persona privada en la figura del aristócrata propietario de la tierra[635].

Mientras la Cámara Alta es "la contextura política de la sociedad burguesa"[636] en su sentido estamentario, la Cámara de Diputados lo es en el sentido moderno. La contradicción entre estas dos esencias contrapuestas lleva a Marx a insistir críticamente sobre la regresión medieval en la que Hegel recaería una y otra vez en esta sección de su filosofía del derecho, y sobre la concepción dependiente del Estado –de lo público sometido a lo privado– a la que

[633] Marx, Karl, *Crítica de la Filosofía del Estado de Hegel*, op. cit., p. 132. Más aun, ya en plena sorna que va dejando atrás al menos retóricamente la indignación: "De ahí lo natural que es el orgullo que siente la nobleza por su sangre, sus antepasados, en resumen por la *historia natural de su cuerpo*. Naturalmente la *heráldica* es la ciencia que corresponde a esta perspectiva *zoológica*. El secreto de la nobleza es la *zoología*." (ibid., p. 133)
[634] Cf. ibid., pp. 178-179.
[635] Cf. ibid., p. 187 ss.
[636] Ibid., p. 199.

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

arribaría. Marx parece exigirle a Hegel mayor hegelianismo del que este ofrece: "En los Estados constitucionales la garantía de la existencia de las Cortes es la *ley*"[637], que no debiera depender de las determinaciones inmediatamente materiales de tal o cual clase o corporación.

La ley vendría a hacer valer la prioridad del interés general, lo cual trae consigo distintas dificultades para formular en qué consiste propiamente el papel del representante en el Poder Legislativo. A fin de cuentas, la subsunción de lo particular en lo general lleva a la consecuencia de sostener –desde la interpretación marxiana de la filosofía hegeliana del derecho– la inesencialidad de esta representación, o bien la necesidad de que no sea propiamente tal (representación de intereses de la sociedad civil), so riesgo de cuestionar la unidad de la soberanía[638]. El propósito que discierne Marx tras este "juego de manos" por el que los intereses de la sociedad civil terminarían revelándose inesenciales es el de someter el Poder Legislativo al Poder Ejecutivo y, a fin de cuentas, a la Corona. Así, la irresolución hegeliana respecto del problema fundamental sobre la contrariedad Estado-sociedad civil terminaría significando la opción por una monarquía constitucional que somete los intereses de la sociedad civil a la voluntad singular de la Corona y a las mediaciones que ella encuentra en el Poder Ejecutivo, tanto como en la representación de la clase agrícola vía la Cámara Alta.

La cuestión que sigue en nuestra lectura de estos *Manuscritos de Kreuznach* es la de perfilar las razones de fondo por las que –según Marx– el proyecto hegeliano de la articulación inmanente entre las dispares disposiciones de la sociedad civil y la unidad de la soberanía concluiría en este tipo de edificación peculiar que abdica de lo espiritual y trueca resueltamente "en el *materialismo* más craso"[639], entregado a la mera determinación procedente de la naturaleza: el cuerpo del monarca, así como la propiedad de la tierra de la clase agrícola y sus figuras hereditarias (dinastía y mayorazgo).

> "En las cumbres del Estado político el nacimiento convierte constantemente a determinados individuos en encarnaciones de las supremas tareas estatales. Las más altas ocupaciones políticas coinciden con los individuos por nacimiento, lo mismo que el puesto del animal, su carácter, modo de vida, etc. le son directamente innatos. En sus funciones supremas, el Estado cobra una realidad *animal*. La naturaleza se venga del desprecio que Hegel le mostró."[640]

El embate marxiano se dirige contra la arbitrariedad de las mediaciones propuestas por la filosofía hegeliana del derecho, contra su unilateralidad y su irracionalidad metafísicamente legitimadas. De ahí la apuesta por un cierto "descabezamiento" e "inversión" de su

[637] Ibid., p. 202.
[638] Cf. ibid., pp. 209-210.
[639] Ibid., p. 191.
[640] Loc. cit.

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

consumación estatal. Todo ello de acuerdo con la necesidad de retornar sobre la inmediatez de "el hombre" y sus vínculos sociales.

3.2.2. Rechazo del "panteísmo lógico" y de las mediaciones dialécticas

La crítica marxiana de la filosofía hegeliana del derecho y de su consumación en la defensa de la monarquía constitucional responde a una confrontación más amplia de Marx con la lógica de Hegel y su ontología; en buena cuenta, con la dialéctica hegeliana. En la *Crítica de la Filosofía del Estado de Hegel* que venimos revisando, el punto explícito de esta discusión es la crítica del "panteísmo lógico", en virtud del cual la Idea, hipostasiada como sujeto, pasa a establecer en el mundo predicados que resulten acordes a su designio. Tales predicados serían los verdaderos "sujetos reales" cuya posición, alterada por la preponderancia de la Idea, los coloca como los predicados de sus predicados efectivos; es decir, el *sujeto real* aparece *mistificado* en la forma de una trascendencia que ordena el material existente y le provee de una forma ajena a su propio movimiento inmanente. Este movimiento sería consecuentemente presentado como inesencial. Para el caso que nos ocupa, los diversos intereses de la sociedad civil son apreciados y situados de acuerdo con la exigencia trascendente de la Corona, que establece la unidad singular a la que todo el movimiento efectivo de los sujetos reales debe ser subsumido, convirtiéndolos en predicados imaginarios de un sujeto mistificado[641].

En el marco del conjunto de la filosofía de Hegel, lo que se halla de trasfondo es que la Idea toma al Estado y a sus formas efectivas como meros predicados de sí misma, de un sujeto lógico-metafísico que –en la perspectiva marxiana– invierte la naturaleza real de los sujetos y poderes efectivamente actuantes. Esta crítica es plenamente feuerbachiana: insiste sobre la necesidad de retornar a la condición inmediatamente dada del ser humano, así como sobre el abandono de las mediaciones especulativas en virtud de las cuales el ser humano se pierde y se desconoce en la mistificación de sí mismo. Una y otra vez, sobre todo en el análisis de los parágrafos introductorios del Derecho Constitucional[642], Marx subraya las tautologías de base panteísta en las que incurre Hegel, siempre dispuestas a sostener la irrelevancia de las determinaciones específicas del Estado frente al movimiento categorial de la lógica. La crítica marxiana de esta dialéctica pone en cuestión la pretensión hegeliana de hacer de la Idea y del Estado realidades "orgánicas". Su declarada organicidad es pronto abandonada para asegurar

[641] Cf. ibid., pp. 92 ss.
[642] Cf. ibid., pp. 67-85.

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

que sus fines sean trascendentes, de modo que se impongan a la realización de los particulares para los cuales –en la formulación hegeliana– originariamente habrían constituido su "fin inmanente"[643]. Las afirmaciones de esta crítica conducen a las tempranas formulaciones marxianas a favor de "descabezar" e "invertir" el sistema hegeliano. Este punto es fundamental para nuestro estudio sobre la concepción del poder político en Marx.

En las formulaciones de esta *Crítica de la Filosofía del Estado de Hegel*, la crítica al "panteísmo lógico" aparece vinculando inmediatamente ambas cuestiones. Por un lado, la necesidad de abandonar la perspectiva trascendente de la Idea, de modo tal que sea posible dar cuenta de los intereses y disposiciones efectivas que definen el contenido de la vida política, propician el tópico del "descabezamiento". En esta línea, Marx discute ampliamente el recurso hegeliano en virtud del cual la autodeterminación del Estado, en cuanto personalidad, terminaría haciéndose real en la persona y la corporeidad del monarca, de donde el monarquismo de Hegel adquiriría una legitimación mística. Asimismo, propone la inconsecuencia de su interlocutor quien en lugar de formular la idealidad del Estado desde la propia organización de la sociedad civil, haciendo valer la realidad de su determinación en la producción del todo de la Eticidad, seguiría más bien el curso de la transubstanciación de la Idea vuelta sujeto y de los sujetos de la sociedad civil vueltos la negación de sí mismos una vez que arriban al Estado en la forma de algún estamento político[644]. Según Marx:

> "Para ser consecuente consigo mismo, Hegel debería en cambio poner todo su empeño en construir el elemento estamentario, de acuerdo con su *característica esencial* (§ 301), como la *existencia consciente de la* cosa pública en los pensamientos, etc. de los *muchos*; es decir, debería construirlo precisamente con completa independencia de los otros presupuestos del Estado político."[645]

Por otro lado, la figura de las instancias políticas como "imagen" desdibujada o "ilusión" del movimiento real de los sujetos que componen la sociedad civil lleva a Marx a iniciar sus conocidas formulaciones acerca de "invertir" a Hegel, para pensar la idealidad de lo real como no otra cosa que la formulación conceptual del movimiento práctico[646]. La discusión en torno del planteamiento hegeliano a propósito de la Cámara Alta muestra el punto: Marx no solo insiste sobre la mistificación de la Idea como sujeto, que bien se presenta como generalidad desarraigada frente a la sociedad civil de la que procede, o que bien reintroduce la particularidad de esta a conveniencia –vía la existencia de los Pares que componen dicha

[643] Cf. ibid., p. 77 passim.
[644] Cf. ibid., pp. 154-157.
[645] Ibid., p. 213.
[646] Sobre el planteamiento y el sentido de esta "inversión" en los *Manuscritos de Kreuznach*, cf. Rubel, Maximilien, *Karl Marx. Ensayo de biografía intelectual*, op. cit., pp. 52 ss.

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

Cámara–, de manera que el Poder Legislativo logre consumar el papel mediador que le viene asignado por la Idea. Añade que la solución a esta irresolución mística es la de invertir sujeto y predicado, y con ello abandonar la ilusión. Como indicáramos antes, Marx sostiene que Hegel exige que la mediación aportada por el Poder Legislativo a las relaciones entre Estado y sociedad civil, entre la Corona y la sociedad civil, y entre el Poder Ejecutivo y la sociedad civil, se complete desde las exigencias singulares de la Corona. Se forzaría con ello la introducción de un estamento político, la Cámara Alta, poseedor de unas prerrogativas que no resultan del movimiento inmanente de la sociedad civil, sino que le son asignadas por la Idea. Esta configuración de las mediaciones hegelianas, sostiene Marx, conduce a la evasión de los conflictos reales, los disimula, forzando su armonía desde la perspectiva de la Idea[647]. Por su parte, el recurso marxiano de la "inversión" nos devolvería sobre las contraposiciones efectivas entre los sujetos empíricos de la sociedad civil y mostraría sus horizontes reales de solución, sin tener que apelar a mediaciones subsidiarias y cuyo sostén –al menos en el caso de la dialéctica hegeliana– no podría ser otro que el de la trascendencia mística[648].

Cabe preguntarse si ambos aspectos de la crítica marxiana a la dialéctica de Hegel, "descabezamiento" e "inversión", debieran ir necesariamente asociados. El "descabezamiento" que supone, en términos negativos, la crítica al desencaminamiento de la dialéctica hegeliana una vez que esta hace de la Idea una necesidad externa al movimiento real, y en términos positivos, el afán de volver sobre las determinaciones fácticas de los seres humanos, puede perder su propósito en esta asociación con el tópico de la "inversión". En efecto, la demanda feuerbachiana –ampliamente asumida por Marx, al menos hasta 1844– de "volver al hombre genérico" puede devenir otro recurso a la abstracción: allí donde se disocian aspectos de lo humano para sancionar que algunos de ellos poseen una suerte de preminencia ontológica sobre algunos otros. Bajo este recurso, el anhelado retorno a lo concreto puede ser una reivindicación trunca que se limite a *cambiar de esencia*. Allí donde Hegel hipostasiaba la Idea y mistificaba la subjetividad, ahora el neohegelianismo feuerbachiano de Marx puede ser

[647] Cf. Marx, Karl, *Crítica de la Filosofía del Estado de Hegel*, op. cit., pp. 169-172.

[648] Para Garaudy, mientras Feuerbach se habría limitado a la crítica del sistema hegeliano, la inversión propuesta por la dialéctica de Marx rechazaría directamente el sistema de Hegel y daría un paso más hacia la confrontación del método hegeliano (cf. Garaudy, Roger, op. cit., pp. 81-90). En términos del lugar de la contradicción en la dialéctica marxiana, a propósito de la totalidad y de la relación entre lo particular y lo universal, precisa: "En Hegel la totalidad se limita a sí misma y eso es lo que engendra la contradicción. Para Marx, al contrario, es el desarrollo de la contradicción, de la superación de la negación por la negación de la negación, de donde surgen nuevas totalidades: no es lo universal lo primero y lo que se pone límite a sí mismo, sino lo particular lo que se supera necesariamente porque no lleva en sí sus condiciones de existencia. La dialéctica es a la vez esta insuficiencia de ser y esta demanda del pensamiento." (ibid., p. 88) En contraste cf. Popitz, Heinrich, op. cit., pp. 81-95, donde si bien se propone que la dirección principal de la crítica de Marx contra Hegel refiere al método hegeliano, tal crítica resultaría indesligable de la confrontación del sistema de Hegel.

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

ocasión para cambiar el contenido de la falsificación. Dejar de lado a Dios o abandonar la supremacía de la Idea, entraña, de la mano de la inversión, la posibilidad de arrojar con ello la comprensión de la unidad dialéctica del todo social para poner por delante una nueva unilateralidad.

La centralidad de las fuerzas productivas y las relaciones de producción no va a aparecer propiamente formulada en la obra de Marx sino hasta *La ideología alemana*, empezada a redactar en 1845, esto es, un par de años después de esta *Crítica de la Filosofía del Estado de Hegel*. No obstante, en estos tempranos manuscritos aparecen las bases lógicas para que esta nueva centralidad para la intelección de la historia social haya devenido en una concepción promotora de los vastos determinismos marxistas que sucedieron a Marx. La figura de la inversión es disociativa y por sí misma abstracta, pues supone modos esenciales de ser que estarían tergiversados y que tendrían que "ser puestos de cabeza" para poder ser aprehendidos en su realidad. Pero una abstracción no deja de serlo por mostrar la unilateralidad de su contraria. La sentencia nietzscheana "¡Peligroso es ser heredero!"[649] resuena aquí de una manera peculiar y hasta paradójica: *la vocación de inversión hereda los términos de la inversión*. Habremos de ver en el capítulo siguiente que en la concepción marxiana de la totalidad social, en particular, para una vida social humanamente emancipada, esta herencia se hará valer en términos de una cierta lógica que procede de la dialéctica hegeliana criticada por Marx –al menos tal cual es confrontada en estos *Manuscritos de Kreuznach*–, una lógica de la trascendencia y la inesencialidad, según corresponda, de ciertos aspectos de la realidad humana efectiva –en el caso de la crítica a Hegel, a propósito del ámbito de la sociedad civil (lo inesencial), hipostasiado y/o sacrificado en la culminación ética del Estado (lo trascendente)–. Por lo pronto, contamos con que el objeto de la crítica marxiana, la filosofía hegeliana del derecho, contendría una lógica que avala un determinado sentido de lo trascendente y de su preeminencia sobre la contingencia de los intereses sociales, la conciencia pública, las mediaciones políticas y demás instancias de la vida en común. Pues bien, la figura de la inversión no resuelve este tratamiento abstracto de su objeto; solo reorienta las polaridades y establece nuevas jerarquías disociadoras del movimiento integral de la actividad social. En el curso del marxismo ortodoxo ello será ocasión para las clásicas formulaciones en torno de "lo superestructural": el lugar que le corresponde a las realidades humanas inesenciales o concebidas bajo un *estatus ontológico menor*; no solo

[649] Nietzsche, Friedrich, op. cit., p. 121.

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

las ideologías, también la política, el Estado y la organización de la vida en común cederán paso frente a lo esencial de la actividad productiva[650].

La confrontación marxiana de la filosofía del Estado de Hegel por vía del "descabezamiento" y la "inversión" de la dialéctica hegeliana queda en buena cuenta consumada en la apuesta de Marx por el abandono de las mediaciones que desencuentren a los particulares frente a lo común. Para Marx, la cabal comprensión dialéctica de las contradicciones sociales tiene que aportar a la conciencia crítica el descubrimiento de la necesidad de dejar de lado toda mediación para volver sobre la inmediatez del ser humano real reconciliado consigo mismo[651]. Así, la burocracia, por ejemplo, conocería una existencia contrapuesta, a la vez que mutuamente dependiente, respecto de las corporaciones de la sociedad civil de las que procede[652] y no cabría forma de superar este antagonismo producto de la disociación entre Estado y sociedad civil salvo abandonando la contraposición misma:

> "La supresión de la burocracia sólo puede consistir en que el interés general se convierta en interés particular *realmente* y no, como en Hegel, sólo mentalmente en la *abstracción*; y ello sólo es posible si el interés *particular* se convierte realmente en el interés *general*. Hegel parte de una contraposición irreal [la que procede del sujeto metafísico hipostasiado] y por consiguiente sólo llega hasta una identidad imaginaria, que de hecho es a su vez antagónica. Una identidad así es la burocracia."[653]

La exigencia que Marx le plantea a Hegel en términos de una dialéctica coherente que haga *Aufhebung* del dinamismo social, en lugar de hipostasiarlo sujetándolo a una necesidad externa y trivializando sus mediaciones inmanentes, podría ser aplicada, a su turno, sobre al propio Marx: en la dialéctica propuesta en estos *Manuscritos de Kreuznach*, la contradicción es presentada como una condición de suyo intolerable que debe ser abandonada sin más, liquidando en consecuencia –ya no solo trivializando– *todas las mediaciones que permiten su reproducción*[654]. A nuestro juicio, si el dinamismo de la vida social responde a los intereses

[650] Por supuesto, la dialéctica de Marx y su radical sentido de la totalidad social quedan ampliamente desplegados en su economía política y en el sentido de la historicidad patente en sus consideraciones antropológicas e histórico-filosóficas, incluyendo los análisis de coyuntura política a los que nos hemos referido. Hemos dado cuenta de ello en la medida de nuestras posibilidades, pautadas por los requerimientos expositivos de los capítulos anteriores. Subrayamos, no obstante, que una cierta disposición determinista está también presente en su obra; en especial, a propósito del tema que ocupa nuestra investigación: la concepción de lo común en una eventual sociedad comunista.

[651] Cf. Stedman, Gareth, op. cit., pp. 80-81.

[652] Cf. Marx, Karl, *Crítica de la Filosofía del Estado de Hegel*, op. cit., pp. 118-121.

[653] Ibid., p. 122.

[654] Desde una formulación crítica como la que propondremos, el núcleo lógico de la dicotomía entre "reino de la necesidad" y "reino de la libertad" (incluso entre "historia natural" e "historia humana", según los términos propuestos desde nuestra lectura de *La ideología alemana*, en supra 2.1.1) que Marx propone en *El capital III*, vol. 8, op. cit., p. 1044, para representar la organización del tiempo de los productores en una sociedad comunista, descansaría en esta renuencia a seguir pensando desde lo negativo en tanto dinamismo inmanente de la actividad humana. En el comunismo, lo negativo quedaría

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

concretos –ergo diferenciados– de los particulares y no a su mera generalidad idealizada, correspondería no solo asumir el movimiento de la contradicción sino la realidad ineludible de las mediaciones por las cuales tales intereses puedan coexistir resolviendo la conflictividad que resulte de su particularidad. No es esta la ruta de la dialéctica marxiana que nos ocupa. Más bien, encontramos que la solución de una contradicción social es planteada como abandono de alguno de sus aspectos, en lugar de pensar desde la *negación determinada* que confronta la unilateralidad –esto es, procede al "descabezamiento"– a la vez que –lejos de meramente invertir y negar las mediaciones– eleva los elementos originarios de una cierta configuración social, permitiendo su reconfiguración permanente. Por el contrario, la perspectiva asumida es la de la *supresión*, donde lo que queda abandonado no puede conocer reconfiguración alguna –como es el caso de la burocracia en esta *Crítica de la Filosofía del Estado de Hegel*, y de la dimensión política de la actividad humana en el conjunto de la obra de Marx.

Esta supresión aparece como necesidad inmanente, bajo el presupuesto deontológico del retorno del hombre sobre sí, donde no cabe que coexistan la *identidad* (vida en común) y el *antagonismo* (afirmación del particular) –ni los desdoblamientos prácticos que los producen y reproducen–. Contra el "panteísmo lógico" de Hegel, Marx esgrime la urgencia de la fusión de todo lo humano y el privilegio feuerbachiano de *lo inmediato* como *lo real*. La perspectiva de la "inversión" apuesta por el cambio de polaridad frente a la dialéctica de Hegel, pero esta disposición crítica va más allá y culmina en la apuesta práctica por restaurar al "hombre real", despachando las mediaciones inesenciales que le han venido maniatando, para permanecer en la identidad de lo simple, allí donde pueda morar la libertad de los sujetos particulares. Se trata, pues, de una dialéctica que se dispone a renegar de lo negativo y de lo cual se desprenderán consecuencias fundamentales a propósito de la manera de concebir la dimensión política de la actividad humana. No solo por el rechazo de las mediaciones que –de acuerdo con los posteriores estudios de Marx– hemos visto caracterizarían a la civilización del capital y a sus predecesoras, sino por las limitaciones que de ello resultan para pensar las condiciones de reproducción de una praxis emancipada en términos humanos, una vez que se arroje al basurero de la historia todo el ámbito de las mediaciones políticas.

---

propiamente reservado para un momento, el del "reino de la necesidad". La resonancia judeo-cristiana, y también kantiana, de estas expresiones es, por lo menos, llamativa, aunque esta consideración no podrá ser desarrollada en la presente exposición. Volveremos sobre la polaridad "reino de la necesidad" / "reino de la libertad" cuando nos toque dirigir contra ella, desde una perspectiva no dualista, nuestros argumentos favorables a la necesidad de la vida política en una eventual sociedad comunista.

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

3.2.3. Democracia y redención

La vocación marxiana por invertir las polaridades y finalmente abandonar las mediaciones establecidas por la lógica de Hegel en su Filosofía del Derecho encuentra en la discusión acerca de la naturaleza de la Constitución un lugar especial para apreciar las tempranas apuestas positivas de Marx en torno de la política y la vida en el Estado. Frente a la subsunción mística que hace de la Constitución otro predicado –en este caso, monárquico– de la Idea, la alternativa de nuestro autor será hacer de "el hombre" el principio de la Constitución: "Lo que habría que concluir es simplemente la exigencia de una Constitución, cuyo carácter y principio inmanentes fueran a avanzar junto con la conciencia, con el hombre real. Y esto sólo es posible una vez que el 'hombre' se ha convertido en el principio de la Constitución."[655] Desde el horizonte feuerbachiano de su reflexión, Marx se orienta hacia una suerte de *democratismo neohegeliano* abiertamente comprometido con la necesidad de redención que libre al ser genérico-humano de la extrañeza consigo mismo que habría resultado del conjunto de mediaciones políticas que le han venido subyugando[656].

De este modo, frente a la entronización del monarca como encarnación de la Idea y frente a la contradicción entre la idealidad del Estado y la arbitrariedad de una persona, Marx expresa su propia perspectiva democrática de la soberanía: "La democracia es la verdad de la monarquía"[657]. Más allá de la caracterización incipiente de la democracia que aquí sienta Marx[658], su exposición deja entrever la figura de la disolución del "Estado político", típica de sus posteriores convicciones comunistas[659]. La democracia es afirmada como algo diferente de un régimen político ("En la democracia el Estado *abstracto* ya no es el factor dominante."[660]); vendría a ser, más bien, un estado de reconciliación entre lo particular y las abstracciones políticas. No se llega a una formulación precisa de lo que vendría a ser positivamente tal

[655] Ibid., pp. 86-87.
[656] En términos de lo que vendría a ser una aspiración democrático-comunista en Marx a partir de los *Manuscritos de Kreuznach*, Rubel señala: "…la democracia sólo puede realizarse y desarrollarse en una sociedad en la que los hombres, asociados libremente, ya no alienen más su personalidad a través de las mediaciones políticas y económicas." (Rubel, Maximilien, "Marx y la democracia", op. cit., p. 195), lo que termina formulándose como "democracia liberada del Estado y del capital" (ibid., p. 211), que a su vez pareciera prefigurar una suerte de "política sin Estado" que sin embargo no es explorada.
[657] Marx, Karl, *Crítica de la Filosofía del Estado de Hegel*, op. cit., p. 98.
[658] Y de su perspectiva teleológica sobre el decurso de los regímenes políticos: "Por lo demás es evidente que la democracia es la verdad de todos los regímenes y por lo tanto éstos son falsos, en cuanto no son democráticos." (Ibid., p. 101)
[659] Frente a las variedades monárquicas o republicanas del "Estado abstracto", la singular reivindicación de la democracia que aquí se propone da paso a la diferenciación que luego aparece en la obra de Marx entre "emancipación política" y emancipación humana" (Cf. Popitz, Heinrich, op. cit., p. 85).
[660] Marx, Karl, *Crítica de la Filosofía del Estado de Hegel*, loc. cit.

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

democracia, aunque se le postule ya incubada en las actuales instituciones políticas: "La república *política* es la democracia dentro de la forma abstracta de Estado"[661].

Una pista, aunque solo de carácter negativo, viene dada por la peculiar concepción que Marx ofrece de los regímenes políticos medievales, desconocedores de la escisión abstracta entre sociedad civil y Estado. En ellos, a diferencia de lo que ocurre en la Modernidad, "…todo el ámbito privado tiene carácter político, es un ámbito político, la política caracteriza también al ámbito privado… En la Edad Media vida del pueblo y del Estado son idénticas."[662] De allí que Marx pueda afirmar en términos sumamente disonantes para nuestras certezas contemporáneas: "La Edad Media fue la *democracia sin libertad*."[663], pues "El hombre es el principio real del Estado, pero el hombre *sin libertad*."[664] El peculiar horizonte democrático de este joven Marx desespera de la necesidad de las mediaciones para viabilizar la articulación unitaria de la diversidad de aspiraciones e intereses propios de la sociedad civil moderna. Por ello, en la Edad Media cabe algo así como un "gobierno del pueblo", pues aunque carentes de libertad, los sujetos particulares no se desconocían a sí mismos en la abstracción homogeneizadora de la vida política moderna. Por supuesto, este "gobierno del pueblo" vendría decidido desde las formas concretas de dominación, inmediatamente políticas, entre los distintos sujetos sociales ("dualismo real"[665]), las cuales no tendrían que conocer las mediaciones del Estado político moderno para hacerse viables y reproducirse ("dualismo abstracto"[666]). Se trata de variedades de una vida social enajenada, variedades de lo que hemos denominado "historia natural" a partir de *La ideología alemana*, sea una vida social inmediata o mediatamente política. Al igual que Hegel, si bien no normativamente, al menos analíticamente, Marx vuelve sobre formas de la socialidad pre moderna para formular gruesamente lo que vendría a ser una vida en común no alienada, o bien lo que podría constituir una *existencia inmediatamente política*: no podría ser un régimen político en la acepción moderna del término[667]. En realidad, la ruta del *abandono de la política* ya se va haciendo valer y lo que se trata de formular es un "más allá de la política": "O sea que la

[661] Loc. cit.
[662] Ibid., p. 102.
[663] Loc. cit.
[664] Loc. cit.
[665] Loc. cit.
[666] Loc. cit.
[667] Cf. Rubel, Maximilien, "Marx y la democracia", op. cit., pp. 196-199, para apuntar el aporte de Spinoza a la crítica marxiana de la filosofía del derecho de Hegel, en la ruta de la reconciliación entre necesidad y libertad contra los fundamentos de la autoridad política moderna (propiedad y burocracia).

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

democracia como régimen abstracto es la república, sólo que [en la verdadera democracia] cesa de ser una Constitución *meramente política*."[668]

Que la Constitución deje de ser "meramente política" supondría que esta se rencuentre con su verdadera base: el pueblo[669], donde ya no se disocie al Estado político del Estado real[670], y donde –en la línea de la democracia constitucional– el Poder Legislativo tenga la hegemonía propia del cariz revolucionario francés[671]. La motivación es la ya aludida supresión de las mediaciones, lo cual implica el rechazo de las contradicciones inherentes entre la Constitución dada y aquella que es efectivamente actuada por el Poder Legislativo[672], así como el abandono de esa "monstruosidad" que son las Cortes[673]: instancias políticas cuyo contenido nunca termina por abandonar la particularidad de su raíz estamentaria, pero que al mismo tiempo ha de ser una forma política vacía para poder ser propiamente una forma política; esto es, comprometida con lo común. Frente a ello se contrapone el incesante afán de representación procedente de la diversidad de la sociedad civil, estimado por Marx como resultado del interés de sus miembros por hacer de la sociedad política la sociedad real, donde se esperaría obtener protagonismo y hacer valer los propios intereses[674].

La alternativa marxiana será la de dar con una *solución racional* a la irracionalidad del mundo[675]. De ello se desprende que las Cortes deban ser "cosa de todos", lo cual no significa que en "un Estado realmente razonable"[676] todos y cada uno tomen parte en "la deliberación y resolución de la cosa pública", aunque sí lo haga "cada uno como todos"[677]. Esto supone un vínculo singular entre cada particular y el todo de lo político. La representación democrática

[668] Marx, Karl, *Crítica de la Filosofía del Estado de Hegel*, op. cit., p. 101. Esta muy peculiar "democracia", que es un "no régimen político", se distingue aquí de los horizontes homogeneizadores del liberalismo desde las reveladoras consideraciones de Marx sobre el Medioevo, donde compatibiliza a la democracia con una sociedad ampliamente caracterizada por las más diversas desigualdades adscritas e inmodificables, aunque sea "*democracia sin libertad*" (ibid., p. 102). Una excepción a esta interpretación aparece en la crítica de Marx a la relación planteada por Hegel entre la burocracia y la clase universal de la cual procederían sus miembros, donde cuestiona –contra los privilegios corporativos– que sea el "equilibrio de los privilegios" de la clase media ilustrada –de acceso garantizado a la cultura y a la formación intelectual– aquello en lo que se sustente el "autocontrol virtuoso" del burócrata contra su propia arbitrariedad (cf. ibid., pp. 125-127).

[669] "…para que el hombre haga con consciencia lo que la naturaleza de las cosas le obliga siempre a hacer inconscientemente, es preciso hacer del proceso constitucional, del *progreso*[,] *el principio de la Constitución*; es decir, que la verdadera base de la Constitución, el pueblo, se convierta en su principio." (ibid., p. 132)

[670] Cf. loc. cit.

[671] Cf. ibid., pp. 132-133.

[672] Cf. ibid., p. 130-132.

[673] Cf. ibid., p. 141.

[674] Cf. ibid., p. 205.

[675] Cf. ibid., pp. 141-142.

[676] Ibid., p. 203.

[677] Loc. cit.

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

presupone aquí que todo miembro del Estado, en tanto parte suya, participa –por definición– de la cosa pública; de lo contrario, no habría pertenencia real[678]. En este punto Marx relaja su rechazo categórico a la necesidad de la mediación. La representación democrática sería una forma de mediación, una que Marx sostiene alegando que, puesto que la sociedad no se reduce al individuo, este no puede "hacerlo todo de golpe"[679], cuando de hecho es parte de un entramado social que "le hace obrar a él por los otros y a los otros por él"[680]. En la mira de la desalienación política, para que esta representación no devenga en las aporías conocidas producto de la disociación moderna entre sociedad civil y Estado, correspondería establecerla en virtud de lo que cada sujeto de la sociedad civil es y hace, bajo el supuesto –por demás evidente en medio de la complejidad social propia de la Modernidad– de que *no todos pueden hacer todo*. Marx lo formula como una *concepción no teológica de la representación*:

> "Entonces carece de sentido plantear exigencias cuya única base es la concepción *teológica* de un Estado político separado en la realidad de la sociedad burguesa. El Poder *Legislativo* pierde por completo su significado de Poder *representativo*. Su única representatividad es aquí la que tiene *cualquier* función, como por ejemplo la de zapatero. En cuanto éste satisface una necesidad social es mi representante, del mismo modo que cada concreta actividad social, en cuanto actividad de la especie, representa exclusivamente a la especie, es decir una característica de mi propio ser. Cada hombre representa al otro; una representación que no se realiza por algo distinto en la imaginación, sino por lo que *es* y *hace.*"[681]

En medio de la profunda vocación por la negación de las mediaciones políticas que definirá en adelante las convicciones comunistas de Marx, estas líneas favorables a una representación democrática de cuño funcional permiten atisbar una contraparte positiva para repensar la vida en común; además, en sugerente vena feuerbachiana. No obstante, Marx vuelve pronto contra las mediaciones, estimando que la perfección de esta figura –que elevaría sin alienación la existencia de la sociedad civil a la sociedad política– y del sufragio universal debieran significar, en último término, el abandono de la contraposición sociedad civil-Estado, yendo más allá de su recíproca abstracción y rechazo, camino a su disolución:

> "Al establecer realmente su *existencia política* como su *verdadera* existencia, la sociedad burguesa ha asentado a la vez lo *accidental* que es su propia existencia burguesa, en cuanto distinta de su existencia política. Y, una vez separadas éstas, la caída de una de ellas arrastra consigo a la otra, su opuesto. De ahí que la *reforma electoral* sea la exigencia inmanente de que se *disuelva* el *Estado político abstracto*; pero igualmente exige la *disolución de la sociedad burguesa*."[682]

[678] Cf. ibid., p. 205.
[679] Loc. cit.
[680] Loc. cit.
[681] Ibid., p. 206.
[682] Ibid., p. 208.

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

Vuelve, pues, el afán de simplicidad y armonía última o resolución plena de las contradicciones sociales. Por supuesto, queda pendiente de determinación qué significaría esta disolución de lo político; para empezar, en términos de cuáles serían los términos de viabilización de la vida social dadas las contraposiciones de partida entre los sujetos particulares de la sociedad civil, allí donde cualquier mediación reguladora queda condenada como alienación, y donde la eliminación de su necesidad social supondría, ora que los conflictos humanos entre individuos y grupos también desaparezcan, ora que de existir pudieran resolverse sin mediación alguna que concierna a la vida en común, sino de acuerdo con alguna espontaneidad capaz de llevarlo a cabo.

A modo de recapitulación, podemos identificar la siguiente secuencia en el curso de la crítica marxiana de la filosofía del Estado de Hegel que hemos expuesto: a) negación de la trascendencia mística de la Idea para inteligir las contraposiciones efectivas entre el Estado y la sociedad, b) inversión de las polaridades que sostienen tal trascendencia y, por último, c) abandono de las mediaciones político-estatales. Tras ello, la vuelta del hombre sobre su condición inmediatamente social y genérica constituiría la posibilidad de una redención que prescinda de la política, al menos como la hemos concebido modernamente, en tanto vida en el Estado, para dar paso a la circunstancia de reconciliación del hombre consigo mismo. Marx resulta aquí severo crítico de la evasión hegeliana de las condiciones reales del conflicto entre sociedad civil y Estado, con su vocación por subsumir la diversidad de los intereses humanos en la singularidad de la Corona, hipostasiada de acuerdo con las determinaciones de la Idea. Ahora bien, ¿cuál es el escenario que resulta de la socialidad redimida que nuestro autor pretende? Si sigue siendo el mundo de los distintos intereses humanos, en la riqueza de su particularidad sensible, ¿cómo será posible su armonía o, al menos, la factibilidad de su vida en común, allí donde ya no exista una instancia mediadora que “se eleve” por encima de ellos bajo la pretensión –más o menos ficticia– de representarlos a todos?

No atender a esta pregunta con radicalidad, y Marx no lo hace, nos obliga a plantearnos la cuestión: ¿quién evade el conflicto a la hora de interpretar y abordar en lo práctico el despliegue de una actividad social humanamente emancipada? En términos lógicos, ¿es la dialéctica la estructuración real-racional que culmina en la negación de sí misma y en la quietud de armonías indiferenciadas, esto es, inafectas al desdoblamiento y a la mediación?, ¿o es, más bien, la necesidad inagotable de pensar la unidad en la contrariedad? Marx criticaba la primera variedad en Hegel, pero no parece quedar librado de ese trayecto. De allí que señaláramos el riesgo de asociar el “descabezamiento” del sistema hegeliano con la vocación de “inversión” y negación de las mediaciones que tanto pareciera interesarle a nuestro autor

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

en esta *Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel* –texto comprometido con las aspiraciones modernas en torno de la libertad individual, a la vez que abiertamente crítico de la modernidad política y sus formas estatales encomiadas por Hegel. Tal vocación inversora conduciría a nuevas dicotomizaciones, nuevas presuposiciones esenciales y, con ello, a la pérdida de la posibilidad de articular las diferencias distintivas de la vida moderna, declarándolas inesenciales o presuponiendo gratuitamente –no diremos, místicamente– que nuestro ser genérico ofrece –de alguna forma– la garantía última de su unidad. En adelante, luego de consumado el trabajo de la "inversión", quedaría el terreno dispuesto –en la *idea*, ahora en minúsculas– para liquidar los desdoblamientos prácticos que constituyen nuestra riqueza social, hundiendo su ser genérico en alguna reconfortante quietud libre de las agitaciones inherentes a la actividad de la especie o a su autorrealización: el acabamiento de las mediaciones. La dialéctica valdría, pues, para la crítica de la alienación política, pero no sería igualmente asumida por Marx a la hora de pensar positivamente los términos de una vida políticamente no enajenada entre sujetos sociales que, producto de la Modernidad, no podrían estar inmediatamente adscritos a una determinación sustancial –trátese de la relación con la tierra que Hegel reintrodujera para justificar algún subterfugio dialéctico, trátese del ser genérico feuerbachiano–, sino cuyas existencias vendrían definidas desde el horizonte de sus diferencias y contraposiciones, tanto individuales como colectivas.

3.3. Reducción instrumental de la política

La contingencia de la dimensión política de la actividad humana en la obra de Marx no solo tiene que ver con su desustancialización y rechazo en tanto mediación en la que se ejerce la dominación social a costa de una cierta originariedad ("el hombre mismo") cuyas potencias quedarían negadas por tal presencia. La degradación ontológica de la política y lo político es también, por sí mismo, un tercer presupuesto desde el que se sostiene dicha contingencia. Más allá del tópico de la "inversión" que propone de suyo una determinada jerarquía ontológica entre las distintas dimensiones de la actividad humana, nos referimos aquí al *tratamiento cosificante* de lo político, o bien a la reducción de lo político a *técnica administrativa* que, a fin de cuentas, se define por su condición de *instrumento* al servicio de determinados intereses clasistas a lo largo de la "historia natural". La representación marxiana del comunismo como una sociedad en la que cabría la prescindencia de lo político encuentra aquí un punto de apoyo fundamental. En tanto producto de la organización clasista de la

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

sociedad, una eventual sociedad sin clases sería una en la cual el ser mismo de lo político devendría vacío.

Los textos de análisis de coyunturas políticas –de los que nos ocupáramos hace un momento a propósito del presupuesto moderno y iusnaturalista de la artificialidad del poder político en la obra de Marx– son nuevamente de provecho, pues en ellos aparece la que quizás sea la cristalización más problemática de esta reducción: la tesis según la cual la forma política de la revolución se ha de identificar con la "dictadura del proletariado". El tratamiento cosificante de lo político permite comprender esta dimensión de la actividad humana, bien como *instrumento de dominación*, bien como *instrumento de emancipación*. En ambos casos, el poder político resulta no solo inesencial frente a los intereses sociales que lo sostienen, sino una mediación cuya existencia se derivaría mecánicamente de aquellos intereses; esto es, un recurso estrictamente instrumental, que nunca puede añadir más realidad a la *causa* que le origina, y con ello solo puede ser conocido en términos de una existencia por completo unilateral, supeditada de manera absoluta a tales intereses, i.e. los intereses que se desprenden de la estructura de clase de la sociedad.

En torno de la Comuna de París, por ejemplo, se sentencia en los términos siguientes la condición instrumental del Estado, a manera de un constante *in crescendo* de su carácter represivo:

> "Al paso que los progresos de la moderna industria desarrollaban, ensanchaban y profundizaban el antagonismo de clase contra el capital y el trabajo, el poder del Estado fue adquiriendo cada vez más el carácter de poder nacional del capital sobre el trabajo, de fuerza pública organizada para la esclavización social, de máquina del despotismo de clase. Después de cada revolución, que marca un paso adelante en la lucha de clases, se acusa con rasgos cada vez más destacados el carácter puramente represivo del poder del Estado…"[683]

La noción de que el Estado moderno *es instrumento* de la clase burguesa ofrece una clave de lectura estricta sobre toda la actividad política desarrollada bajo su marco. En este punto, la apropiación marxiana de la dialéctica hegeliana es también peculiar. La dimensión de lo político y del orden jurídico es aquilatada, no solo según su subordinación frente a las

[683] Marx, Karl, *La guerra civil en Francia*, op. cit., p. 231. Engels se encargaría de subrayar más de una vez el carácter maquinal del Estado y su poder represivo. Ya en la Introducción que escribe en 1895 para la reedición del texto marxiano: "En realidad, el Estado no es más que una máquina para la opresión de una clase por otra, lo mismo en la república democrática que bajo la monarquía; y en el mejor de los casos, es un mal que se transmite hereditariamente al proletariado triunfante en la lucha por la dominación de clase." (Engels, Friedrich, Introducción, en: ibid., pp. 199-200) Y como cualquier máquina –vistas las cosas en convergencia con el mecanicismo hobbesiano– tanto puede ser fabricada como finalmente desechada a voluntad: "El proletariado victorioso, lo mismo que lo hizo la Comuna, no podrá por menos de amputar inmediatamente los lados peores de este mal, entretanto que una generación futura, educada en condiciones sociales nuevas y libres, pueda deshacerse de todo este trasto viejo del Estado." (ibid., p. 200)

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

estructuras clasistas que la producen, sino de acuerdo con la trascendencia del *juicio histórico*, el cual terminaría revelando cuál es la *verdad* (realidad) que la sostiene y de la que obtiene su existencia. Cierto es que de este modo, al menos bajo el marco de la *emancipación política*, el devenir de la actividad social solo puede consumarse a través de determinadas formas político-jurídicas por medio de las cuales las estructuras sociales podrían reproducirse. No obstante, dada su subordinación ontológica, la presunción jurídica de un "orden establecido" sacrosanto tendría que hacer el esfuerzo permanente de "ponerse al día" ante el progreso del desarrollo humano[684]. Así, respecto del proceso que se le siguió a Marx como parte del Comité Demócrata Renano, por parte de un Ministerio Público que aduce leyes de la Asamblea Nacional Alemana que la propia Corona a la que él representa habría pisoteado:

> "En condiciones normales, el poder público es el ejecutor de las leyes vigentes, y delinque quien viola estas leyes o se enfrenta violentamente al poder público en el ejercicio de ellas. En nuestro caso, es un poder público el que viola la ley, mientras que otro poder público, el que sea, ello es indiferente, la mantiene y afirma. Pues bien, la pugna entre dos poderes públicos no cae dentro de la competencia del derecho privado ni en la jurisdicción del derecho penal. El problema de quién tenía razón, si la Corona o la Asamblea Nacional, es un problema histórico. Todos los jurados y todos los jueces y tribunales de Prusia juntos serían incapaces de resolverlo. Sólo hay un poder que pueda fallar este litigio, y es la historia. No comprendo, pues, cómo se nos ha podido traer al banco de los acusados invocando el código penal."[685]

Ahora bien, esta apelación a la historia se trastoca pronto en apelación a la *fuerza*: "Que lo que aquí se ventila es una pugna entre dos poderes y que entre dos poderes sólo puede decidir la fuerza, lo han proclamado por igual, señores del jurado, la prensa revolucionaria y la contrarrevolucionaria… Fuerza contra fuerza. Y la decisión entre ambas tenía que pronunciarla la victoria."[686] La apelación al movimiento mecánico de la *fuerza* abre las puertas a la figura de la *dictadura del proletariado* y, por derivación, a la aún más problemática, la del *terrorismo revolucionario*.

---

[684] Cf. Marx, Karl, "El primer proceso de prensa contra la ´Nueva Gaceta Renana´. Discurso de defensa de Carlos Marx", op. cit., pp. 439-454.

[685] Marx, Karl, "El proceso contra el Comité Demócrata Renano", en: Marx, Karl y Friedrich Engels, *Las revoluciones de 1848. Selección de artículos de la Nueva Gaceta Renana*, op. cit., p. 465.

[686] Loc. cit. En *El capital* la sentencia clásica reza: "Y entre dos derechos lo que decide es la violencia." (Marx, Karl, *El capital I*, vol. I, op. cit., p. 255). Para este elemento decisorio, el término alemán usado por Marx es *Gewalt*, que se traduce también por "fuerza" (traducción seguida en la edición francesa revisada por Marx) o "poder". La edición Grijalbo, a cargo de Sacristán, prefiere "violencia" para seguir el hilo del discurso en el contexto del tratamiento de la lucha de clases en el capítulo octavo del tomo primero de *El capital*. En la edición de Siglo XXI tenemos más bien: "Entre derechos iguales decide la *fuerza*." (Marx, Karl, *El capital*, tomo I, vol. 1, Siglo XXI, op. cit., p. 282). Por el contenido inmediatamente jurídico-político de las contribuciones de Marx a la *Nueva Gaceta Renana*, el sentido y el alcance de esta sentencia quedan mejor delineados en este contexto que en *El capital* y su tratamiento de la lucha en torno de la jornada laboral, donde la figura de dos "derechos iguales" contrapuestos entre capital y trabajo ni siquiera puede darse por sentada, sino donde más bien ciertos derechos empiezan a ser conquistados. Los textos de análisis político que aquí nos ocupan permiten, en cambio, una contraposición con derechos ya establecidos y con su pretensión de universalidad.

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

La coyuntura revolucionaria en Alemania en el verano de 1848, con las incesantes disputas entre la Corona y la Asamblea Nacional Alemana, exige, a ojos de Marx, una postura más enérgica por parte de los sectores progresistas de la burguesía que lograron, con todas sus timideces e inconsecuencias, instaurar una asamblea contra las fuerzas monárquicas y aristocráticas: "Las condiciones provisionales de todo Estado después de una revolución reclaman una dictadura, y una dictadura enérgica…"[687]. Exige también el rechazo al purismo de los *principios constitucionales* allí donde ya no son aplicables: "En toda situación no constitucional, no decide este o el otro principio, sino exclusivamente la *salut public*, el bien público."[688] El *soporte democrático* de esta reivindicación se expresa a propósito de "el derecho de las masas populares" frente a las asambleas constitucionales, donde a fin de cuentas el criterio de fondo no deja de ser *la historia*:

> "El derecho de las masas populares democráticas a influir moralmente con su presencia sobre la actitud de las asambleas constituyentes es un viejo derecho del pueblo revolucionario, que desde las revoluciones inglesa y francesa no ha dejado ni puede dejar de ejercerse nunca en los periodos turbulentos. Al ejercicio de este derecho debe *la historia* casi todos los pasos enérgicos dados por esas asambleas. Y si quienes se empeñan en no pisar jamás fuera del 'terreno jurídico', y los medrosos y los filisteos partidarios de la 'libertad de deliberación' claman y lloriquean en contra de eso, es sencillamente porque no quieren adoptar nunca decisiones enérgicas."[689]

De este modo, la "libertad de deliberación" aparece como un derecho que tiene sentido solo bajo el amparo de la ley; esto es, en marcos constitucionales debidamente establecidos; en cambio, en periodos revolucionarios como el de 1848, pierde tal sentido[690] y debiera someterse a la lógica de la revolución. En la misma línea se disocia el terreno jurídico, que ya ha cumplido su rol histórico, del terreno revolucionario que está por cumplirlo. Esto se aprecia en la siguiente referencia, a propósito de las convenientes ambivalencias de la burguesía alemana frente a la Corona y la aristocracia por un lado, y frente al pueblo por el otro: "Jamás lo hemos ocultado. El terreno que nosotros pisamos no es el terreno jurídico, sino el terreno revolucionario. También la burguesía ha renunciado a la hipocresía del terreno jurídico. Se ha

[687] Marx, Karl, "La crisis y la contrarrevolución", en: Marx, Karl y Friedrich Engels, *Las revoluciones de 1848. Selección de artículos de la Nueva Gaceta Renana*, op. cit., p. 314. *Cf.* también Marx, Karl, *Las luchas de clases en Francia*, op. cit., p. 590, en relación con la debilidad del proletariado parisino para hacer valer una dictadura revolucionaria y su asociación con los sectores democráticos de la Montaña pequeñoburguesa luego de la derrota de la insurrección de junio de 1848.
[688] Marx, Karl, "La crisis y la contrarrevolución", op. cit., p. 315.
[689] Marx, Karl y Friedrich Engels, "La libertad de deliberación en Berlín", en: Marx, Karl y Friedrich Engels, *Las revoluciones de 1848. Selección de artículos de la Nueva Gaceta Renana*, op. cit., p. 321, cursivas mías.
[690] Cf. ibid., pp. 321-322.

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

situado en el terreno revolucionario, pues también el terreno contrarrevolucionario es revolucionario, a su manera."[691]

El asunto va más lejos, hasta la harto problemática legitimación de la violencia[692] o el *terrorismo revolucionario*. Con motivo del fracaso insurreccional en Viena, el señalamiento es inequívoco:

> "Las estériles matanzas desde las jornadas de junio y octubre, la tediosa orgía de sangre sostenida desde febrero y marzo y el mismo canibalismo de la contrarrevolución se encargarán de convencer a los pueblos de que sólo existe un medio para *abreviar*, simplificar y concentrar los homicidas estertores agónicos de la vieja sociedad y los sangrientos dolores puerperales de la sociedad nueva, *un medio* solamente: el *terrorismo revolucionario.*"[693]

El tratamiento cosificante de la política y sus mediaciones hace factible que cualquier medio, en tanto tal, pueda ser tratado sin ninguna consideración sustantiva. Si la técnica moderna es mediación sin sustancia y la política pasa a tener ese carácter, entonces no habrá inconveniente en que cualquiera de sus mediaciones, incluyendo el recurso a la violencia o al terrorismo, sea empleada en todo su alcance *depurado* y *aséptico*; esto es, perfectamente instrumental, desprovista de cualquier otra consideración a la que atender que no sea aquella a la que debe su existencia: el interés social *externo* que la funda y anima; libre, pues, de cualquier consideración ajena que la restrinja para ejercerse incluso hasta el punto del terrorismo revolucionario. Cuestión por demás compleja, pues en los escenarios revolucionarios que motivan estos textos, nos encontramos ante situaciones de guerra y de *lucha a vida o muerte* entre distintos intereses sociales[694]. No se trata de una justificación de la violencia *in abstracto*, sino más bien de reivindicaciones en la línea de "el parto de la historia"[695]. Por supuesto, como enseñaron las experiencias totalitarias del marxismo del siglo

---

[691] Marx, Karl, "La burguesía y la contrarrevolución", en: Marx, Karl y Friedrich Engels, *Las revoluciones de 1848. Selección de artículos de la Nueva Gaceta Renana*, op. cit., p. 369.

[692] Recuérdese que el tópico de la violencia revolucionaria en la obra de Marx aparece desde la "Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel", § 5. La praxis (cf. op. cit.).

[693] Marx, Karl y Friedrich Engels, "Triunfa la contrarrevolución en Viena", en: Marx, Karl y Friedrich Engels, *Las revoluciones de 1848. Selección de artículos de la Nueva Gaceta Renana*, op. cit., p. 346.

[694] Así sobre la disputa entre *terrorismo revolucionario* y *terrorismo monárquico* a propósito del cierre de la *Nueva Gaceta Renana*, cf. Marx, Karl, "Supresión de la 'Nueva Gaceta Renana' por disposición de la ley marcial", en: Marx, Karl y Friedrich Engels, *Las revoluciones de 1848. Selección de artículos de la Nueva Gaceta Renana*, op. cit., p. 516. También en relación con la *dictadura de la burguesía* y el *terrorismo burgués*, a propósito de la insurrección proletaria de 1848 en París, cf. Marx, Karl, *Las luchas de clases en Francia*, op. cit., pp. 551-552. Incluso sobre el "terrorismo monástico" ante la restauración del poder papal con la complicidad de la república francesa en julio de 1848, cf. ibid., p. 604.

[695] Cf. en *El capital* la siempre aludida: "La violencia es la partera de toda vieja sociedad que anda preñada de una nueva" (Marx, Karl, *El capital I*, vol. 2, op. cit., p. 397). El texto aparece en el capítulo sobre la acumulación originaria del capital, justo antes de ilustrar las prácticas poco santas del sistema colonial holandés (esclavismo, secuestro en masa, etc.) para vencer en la competencia internacional durante el s. XVII. Dicha sentencia no tiene el propósito de una celebración, aunque ciertamente tampoco es un lamento. Marx pretende asentar que llega un punto en el que la redefinición de

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

XX, la imposibilidad práctica de distinguir de una manera definitiva entre período revolucionario y sociedad post capitalista, entre socialismo y comunismo, etc., puede hacer del tratamiento cosificante de la política la ocasión para justificar el ejercicio de la violencia en contra de la emancipación humana, bajo la inmensidad de recursos a disposición de un Estado "revolucionario".

La segunda de las "Tesis sobre Feuerbach" sostenía: "Es en la práctica donde el hombre debe demostrar la verdad, es decir, la realidad y el poder, la terrenalidad de su pensamiento."[696] Pues bien, una variación mecanicista y desustancializadora de la ontología marxiana puede proveer sostén a la validación de la fuerza como realidad mecánica sujeta a un interés social determinado, en la línea de que *lo verdadero* es *lo práctico*, ergo *lo triunfante*. Esta tesis resuena a propósito del conflicto entre la Corona y la Asamblea Nacional Prusiana en 1848:

> "Desde el momento en que ambos soberanos no quieran o no puedan pactar, se convierten en dos soberanos enemigos. El *rey* tiene el *derecho* de Asamblea, la *Asamblea* tiene el *derecho* de retar al rey. Y tendrá *más derecho* quien demuestre tener *más poder*. El poder se revela en la *lucha.* Y la lucha se hace valer en la *victoria.* Ambos poderes pueden imponer su derecho solamente por medio de la *victoria*, y su carencia de derecho por medio de la *derrota*… El *derecho* está de parte del *poder*… La *frase jurídica* está de parte de la *impotencia*"[697]

Se trate de la violencia revolucionaria o de la dictadura del proletariado, lo que tenemos entre manos es una visión de la acción política según la cual esta carecería de cualquier *contenido propio*, sería más bien un medio discreto y acotado, capaz de proceder exclusivamente desde la unilateral perspectiva del poder social que le provee de sentido. ¿Qué sería, pues, una dictadura? El ejercicio inconsulto y/o no consensuado del poder político, desde la unilateralidad de un determinado interés de clase o interés socio-económico asociado a la

---

determinadas relaciones de producción termina significando el ejercicio de la violencia efectiva para hacer valer unos intereses sociales sobre otros. A falta de un compromiso o de un rechazo de la violencia en sí misma considerada, se nos presenta una *valoración moral ambivalente* de la misma, según su empleo contraríe o promueva la emancipación humana. Por un lado, esa violencia es una suerte de "cadena hereditaria" bajo la que Marx describe el modo como españoles, portugueses, holandeses, ingleses y norteamericanos han ido apropiándose de capital mediante formas potenciadas de violencia que han sabido aprovechar los logros de sus predecesoras. Por ello, en relación con la explotación del trabajo infantil y su respectiva falta de protección legal: "Más de un capital que aparece hoy en los Estados Unidos sin partida de nacimiento es sangre de niño capitalizada en Inglaterra no más pronto que ayer." (ibid., p. 402) La violencia es así clave fundamental de la acumulación originaria y de la dominación capitalista que le ha sucedido; de allí que "el capital nace goteando sangre y porquería de pies a cabeza, por todos los poros." (ibid., p. 407). Por otro lado, a la sentencia clásica prosigue inmediatamente la valoración de la violencia en clave de progreso: "Ella misma [la violencia] es una potencia económica". (ibid., p. 397), de donde fenómenos como el desarrollo de la plusvalía relativa merced a la reducción de la jornada de trabajo, que es también un resultado de la lucha violenta de los trabajadores contra el capital, favorecen la productividad en la industria capitalista.

[696] Marx, Karl, "Tesis sobre Feuerbach", en: Marx, Karl y Friedrich Engels, *La ideología alemana*, op. cit., p. 666.

[697] Marx, Karl, "La crisis de Berlín", en: Marx, Karl y Friedrich Engels, *Las revoluciones de 1848. Selección de artículos de la Nueva Gaceta Renana*, op. cit., pp. 347-348.

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

estructura productiva de la sociedad, de donde lo político es a fin de cuentas *representación de clase*. De ahí que fenómenos como la violencia o el ejercicio dictatorial del poder político, no encuentren en los textos marxianos una valoración uniforme[698]. No pueden tenerla, pues sería erróneo apreciarlos *en sí mismos.* En consecuencia, tampoco cabe sostener que el discurso marxiano tenga un compromiso ineludible contra las prácticas electorales, recurrentemente estigmatizadas como "burguesas" por Marx[699]. Frente a pasajes en los que la "dictadura" puede incorporar formas electorales –como cuando se hace referencia a la "dictadura burguesa"[700]– se encuentran otros en los que el sufragio universal constituye la antítesis que confronta bajo una perspectiva emancipatoria al poder dictatorial: "El fundamento sobre el que descansa la Constitución es el *sufragio universal*. La *destrucción del sufragio universal* es, pues, la última palabra del *Partido del Orden*, de la dictadura de la burguesía."[701] La dictadura puede encontrar, pues, en el sufragio universal a uno de sus recursos, pero este también podría oponérsele, como quedó establecido ante la abolición del mismo, una vez que este empezó a dejar de ser favorable a los intereses del llamado "Partido del Orden" en 1850, a raíz del triunfo de los candidatos del *Partido Rojo* en las elecciones complementarias realizadas en París para la Asamblea Nacional en marzo de ese año:

> "La dominación de la burguesía, como emanación y resultado del sufragio universal, como acto manifiesto de la voluntad del pueblo soberano: he allí el sentido de la Constitución burguesa. Pero ¿tiene algún sentido la Constitución, desde el momento en que el contenido del derecho de sufragio, de la voluntad soberana del pueblo, no es ya la dominación de la burguesía? ¿No es deber de la burguesía reglamentar el derecho de sufragio de tal modo que exprese la voluntad de lo racional, es decir, su propia dominación? El sufragio universal, que cancela constantemente el poder estatal existente para crearlo de nuevo partiendo de sí mismo, ¿no destruye con ello toda estabilidad, poniendo en tela de juicio a cada paso los poderes

[698] A favor de una interpretación no autoritaria de la "dictadura del proletariado" en tanto organización post capitalista del poder político camino a su disolución comunista, cf. Miliband, Ralph, op. cit., especialmente pp. 66-76.

[699] Para un repaso de los lugares regularmente atendidos por la ortodoxia marxista para identificar a la democracia y sus formas electorales como formas políticas de la dominación capitalista, cf. el capítulo 3 de Moore, Stanley, *Crítica de la democracia capitalista*, México D.F.: Siglo XXI, 1979.

[700] Cf. la alusión a la "dictadura legislativa" de la Asamblea Legislativa de orientación monárquica instalada en París desde mayo de 1849, y que hacia junio, una vez derrotados en su seno los elementos de la Montaña, pasaría a no ser otra cosa "…que el *Comité de Salud Pública del partido del Orden*" (Marx, Karl, *Las luchas de clases en Francia*, op. cit., p. 601), en alusión iluminadora –por la inversión en juego– a los jacobinos de la gran Revolución Francesa.

[701] Ibid., pp. 633-634. Mencionemos de pasada que, en cuanto al papel de la división de poderes en los Estados modernos, Marx no encuentra en ello sino una debilidad del orden político burgués, nunca una forma de atenuar el carácter dictatorial del mismo (cf. sobre el "juego de los poderes constitucionales" en: Marx, Karl, *El dieciocho brumario de Luis Bonaparte*, op. cit., pp. 52 ss.). Podría estimarse que se trata de un juicio aún temprano para disponer de una evaluación cabal sobre los alcances emancipatorios de este contrapeso de los poderes en tanto forma política que en el siglo XX madurará como Estado de Derecho liberal, apenas incipiente en la coyuntura de 1848. En todo caso, a propósito del gobierno proletario de la Comuna de París, reaparece la cuestión de la unidad de los poderes como la opción adecuada para las necesidades del gobierno revolucionario (*cf.* Marx, Karl, *La guerra civil en Francia*, op. cit., pp. 233-234).

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

> existentes, echando por tierra la autoridad y amenazando con erigir en autoridad la anarquía? ¿Podría alguien poner esto en duda después del 10 de marzo de 1850 [fecha de abolición del sufragio universal]?"[702]

De lo cual se desprende el rol *meramente funcional* del sufragio universal frente a determinados intereses de la dominación social. En efecto, se trata de un instrumento y ningún compromiso con él puede portar *necesidad propia*: "La burguesía, al rechazar el sufragio universal, con el que hasta ahora se había disfrazado y del que derivaba su omnipotencia, confiesa sin recato: '*Hasta aquí, nuestra dictadura se ha apoyado en la voluntad del pueblo; de aquí en adelante, deberá afianzarse en contra de ella*.'"[703] Ahora bien, Marx procede exactamente bajo el mismo presupuesto del burgués. Desde la perspectiva de la lucha revolucionaria que promueve el sufragio universal, por sí mismo inesencial, este aparece como una mediación meramente técnica, tan necesaria como cualquier aparato lo es en función de sus fines fundantes pre establecidos: "El sufragio universal había cumplido su misión. La mayoría del pueblo había pasado por la escuela evolucionista, que es lo único para que [sic] puede servir el sufragio universal en una época revolucionaria. Tenía que ser necesariamente eliminado, o por una revolución o por la reacción."[704]

Los avatares del campesinado francés en la coyuntura del fin de la dinastía de Orleans y las opciones de régimen político que se le presentaban vía sucesivas elecciones resulta ilustrativa para Marx: "La *República constitucional es* la dictadura de sus explotadores coligados; la República *social-democrática*, la República *roja*, la dictadura de sus aliados."[705], añadiendo que "Ellos mismos tienen en sus manos la decisión acerca de su suerte"[706], a pesar de las desilusiones recurrentes que para este sector social habrían procedido del sufragio universal en ese contexto: "Sin embargo, el lenguaje más claro de todos [que el de sus explotadores y el

[702] Marx, Karl, *Las luchas de clases en Francia*, op. cit., p. 634. La tragicomedia de este proceso concluye cuando el propio "Partido del Orden" es derrocado por el golpe de Estado de Luis Bonaparte del 2 de diciembre de 1851, y sus miembros restauracionistas se oponen al mismo apelando al sufragio universal y dando vivas a la República. Marx se ensaña con ellos: "Los creyentes en el sufragio universal no quieren naturalmente renunciar a una fuerza milagrosa, que tan grandes cosas ha obrado en ellos mismos, que ha transformado a un Bonaparte II en un Napoleón, a un Saúl en un Pablo, a un Simón en un Pedro. El espíritu popular les habla a través de la urna electoral, como el Dios del profeta Ezequiel habló a los huesos exánimes: 'Así dice Dios nuestro Señor a sus huesos: ¡os insuflaré el espíritu y viviréis!'" (Marx, Karl, *El dieciocho brumario de Luis Bonaparte*, op. cit., p. 170) Y su rezo agónico concluye: "¡Santo sufragio universal, pide por nosotros!" (loc. cit.) Para acompañar esta lectura marxiana de la crisis revolucionaria hasta su resolución en el proceso que conduce a la dictadura de Luis Napoleón, cf. el capítulo 4 de *Marx y su teoría de la política* de John Maguire, op. cit.

[703] Marx, Karl, *Las luchas de clases en Francia*, loc. cit.

[704] Ibid., p. 643. Se comprenderá que pensar el potencial del sufragio universal para la causa de la emancipación humana –que no solo para la emancipación limitada al ámbito político– es cuestión que habría de encontrar serios obstáculos bajo estos fundamentos teóricos. Al mismo tiempo, no habría razones a priori para descartar su valor instrumental.

[705] Ibid., pp. 621-622.

[706] Ibid., p. 622.

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

de sus aliados] era el que hablaban la experiencia que la clase campesina tenía del uso que había hecho del sufragio y las desilusiones que, con celeridad revolucionaria, habían ido acumulándose, golpe tras golpe sobre sus cabezas."[707] De ahí que la alternativa decisoria para Marx sea distinta: "*Las revoluciones son las locomotoras de la historia.*"[708]

No obstante, debe insistirse en que la valoración de la violencia revolucionaria, de la dictadura como régimen de gobierno o del sufragio universal resulta relativa, pues queda establecida según el interés social que les haya provisto su existencia: queda decidida según cuáles sean los cánones dominantes desde los que se les erija en mediaciones políticas legítimas de la actividad social de acuerdo con su potencial revolucionario. En el "Programa del Partido Obrero Francés" de 1880, redactado junto con Guesde, Marx llega a ser explícito al respecto, cuando se refiere –para despecho de las diversas dogmáticas marxistas de los años posteriores– al sufragio universal como un *instrumento de emancipación*: "That a such an organization must be pursued by all the means the proletariat has at its disposal including universal suffrage which will thus be transformed from the instrument of deception that it has been until now into an instrument of emancipation."[709] Se abre así la posibilidad de una ruta pacífica hacia el socialismo:

> "Pero nosotros jamás hemos pretendido que para lograr este objetivo sea preciso emplear en todas partes medios idénticos.
>
> Sabemos que hay que tener en cuenta las instituciones, las costumbres y las tradiciones de los diferentes países; y nosotros no negamos que existan países como América, Inglaterra y, si yo conociera mejor vuestras instituciones, agregaría Holanda, en los que los trabajadores pueden llegar a su objetivo por medios pacíficos. Si bien esto es cierto, debemos reconocer también que en la mayoría de los países del continente será la fuerza la que deberá servir de palanca de nuestras revoluciones; es a la fuerza a la que habrá que recurrir por algún tiempo a fin de establecer el reino del trabajo."[710]

---

[707] Loc. cit.

[708] Loc. cit.

[709] Marx, Karl y Jules Guesde, "The Programme of the Parti Ouvrier", tomado de: http://www.marxists.org/archive/marx/works/1880/05/parti-ouvrier.htm, revisado el 2 de enero de 2013, referido por Engels en su Introducción a la edición de 1895 de Marx, Karl, *Las luchas de clases en Francia de 1848 a 1850*, op. cit., p. 669. Cf. también Rubel, Maximilien, "El partido proletario en Marx", en: *Marx sin mito*, Barcelona: Octaedro, 2003, p. 223, a lo que puede sumarse las sendas cartas de Marx a Engels (01 de mayo de 1865) y a Kugelmann (15 de enero de 1866) (cf. loc. cit., n. 23), en las que Marx promueve el sufragio universal en relación con la *Reform League* respaldada por la Internacional.

[710] Marx, Karl, "El Congreso de La Haya", en: Marx, Karl y Friedrich Engels, *Obras Escogidas*, vol. II, op. cit., p. 312. Sobre la plausibilidad de esta ruta pacífica para la revolución proletaria desde las fuentes marxianas, cf. Schaff, Adam, "Marxist Theory of Revolution and Violence", en: *Journal of the History of Ideas*, vol. 24, No. 2 (1973), especialmente pp. 264-267. Cf. también, en el mismo volumen, Hook, Sidney, "Myth and Fact in the Marxist Theory of Revolution and Violence", pp. 271-281, donde además se sostiene que la "dictadura del proletariado" sería una noción ante todo social y económica, que –a pesar de la posterior interpretación leninista que terminaría convirtiéndola en "dictadura del Partido Comunista"– podría ser políticamente ejercida por medios democráticos o no democráticos.

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

Se pueden sumar expresiones alusivas al contenido pacifista de un gobierno proletario, en el contexto de la Guerra Civil en la Francia de 1870: "…frente a la vieja sociedad, con sus miserias económicas y sus demencias políticas, está surgiendo una sociedad nueva, cuyo principio de política internacional será la *paz*, porque el gobierno nacional será el mismo en todos los países: el *trabajo*."[711]

De este modo, no es posible derivar de los textos que analizamos ningún saludo abstracto, ingenuo o fanático, de la violencia o de la dictadura, ni de sus contrarios, al mismo tiempo que la reducción instrumental de la política (asepsia técnica) que tenemos entre manos no permite evaluar ampliamente el alcance emancipatorio de las figuras con las que nos hemos topado, tales como el sufragio universal[712]. Tanto la dictadura como el sufragio universal, en la medida en que el tratamiento cosificante de lo político permite comprenderlos, resultan meros instrumentos de la dominación, o bien meros instrumentos de emancipación, según corresponda. No se propone el apego incondicionado a alguna forma determinada. El vacío de su contenido o la definición exterior del mismo pauta la contingencia de su forma. En cualquier caso, el poder político resulta nuevamente inesencial. De aquí que la férrea identidad clases sociales = dominación política se abre a la contingencia de una ruta revolucionaria violenta o pacífica, contingencia sujeta a la necesidad de derrocar la dominación política de acuerdo con las variables circunstancias históricas del caso.

En cuanto a la perspectiva revolucionaria del proletariado, la apelación a su dictadura se presenta como el medio tácticamente necesario para realizar la visión estratégica del comunismo. De ahí su carácter transitorio: "Cuando la lucha política de la clase obrera toma una forma revolucionaria, cuando a la dictadura de la burguesía los obreros enfrentan su propia dictadura revolucionaria para romper la resistencia de la burguesía, dan al Estado una forma revolucionaria y transitoria, en vez de abandonar las armas y abolir el Estado."[713] ¿Cuál habría de ser entonces el papel del Estado desde una perspectiva emancipatoria para Marx?

---

[711] Marx, Karl, *La guerra civil en Francia*, op. cit., p. 205. En *La guerra civil en Francia* la expresión "dictadura del proletariado" no es empleada por Marx para referirse a la Comuna de París, sino que aparece en la Introducción de Engels de 1891 para la tercera edición alemana: "Últimamente, las palabras 'dictadura del proletariado' han vuelto a sumir en santo horror al filisteo socialdemócrata. Pues bien, caballeros, ¿queréis saber qué faz presenta esa dictadura? Mirad a la Comuna de París: ¡he ahí la dictadura del proletariado!" (Engels, Friedrich, Introducción en: Marx, Karl, *La guerra civil en Francia*, op. cit., p. 200). Donde lo que en términos contemporáneos podría estimarse como formas no liberales de *radicalización de la democracia*, en torno de la trasparencia de la gestión de lo común y de carácter eminentemente participativo (cf. infra 4.3, especialmente pp. 328-331), es presentado allí como *dictadura*, habida cuenta de la definición funcional y exterior (determinación de clase) de su ser político.

[712] O también la división de poderes.

[713] Marx, Karl, "L'indifférence en matière politique", en: *Almanach Républicain* (1874), p. 141, citado por: Garaudy, Roger, op. cit., p. 179.

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

De acuerdo con la *Crítica del Programa de Gotha*, en primer lugar, la eventualidad de un "Estado futuro" debiera considerar la radical alteración de sus bases o fundamentos actuales, la "moderna sociedad burguesa"[714]. Marx lo pone de la siguiente manera: "Cabe, entonces, preguntarse: ¿qué transformación sufrirá el régimen estatal en la sociedad comunista? O, en otros términos: ¿qué funciones sociales, análogas a las actuales funciones del Estado, subsistirán entonces?"[715] Se avanza en la indicación de que la cuestión deberá resolverse científicamente[716], pero más allá de las consideraciones ya acotadas sobre las limitaciones del "derecho burgués" y las determinaciones de alcance civilizatorio sobre los nuevos términos de organización de la producción y la distribución[717], las respuestas quedan pendientes de esclarecimiento. En la *Crítica del Programa de Gotha*, uno de los textos más explícitos en la obra marxiana sobre la cuestión del comunismo, la cuestión se cierra señalando la necesidad de un período político de transición entre la sociedad capitalista y la sociedad comunista, el período de transformación revolucionaria, "cuyo Estado no puede ser otro que la *dictadura revolucionaria del proletariado.*"[718] Señala Marx inmediatamente que el Programa de Gotha calla sobre el particular. Debemos añadir: no mucho más de lo que él mismo calla.

Atentos a la premisa marxiana según la cual el alcance de la conciencia viene dado por el ser social históricamente configurado desde el cual la conciencia de los individuos no puede ser sino *su* conciencia, conciencia de los individuos vivientes[719], cabe preguntarse por los límites de la reflexión de Marx acerca de las formas políticas de la emancipación proletaria. Merecería especial atención la sucesiva evolución de las formas políticas paridas en el seno de la sociedad burguesa, que Marx tuvo ocasión de conocer y que hoy podemos considerar tempranas. Tanto su desenvolvimiento como el que ha correspondido a los regímenes totalitarios del siglo XX, fascistas y de inspiración soviética, ofrecen hoy diversos motivos para repensar las formas políticas de la revolución contra el capital. Mas para Marx el desenlace quedó establecido: la abolición del Estado tras el período de transición. La sociedad de productores libremente

[714] Marx, Karl, *Crítica del Programa de Gotha*, op. cit., pp. 22-23.
[715] Ibid., p. 23.
[716] Cf. loc. cit.
[717] Cf. supra 2.2.2.
[718] Marx, Karl, *Crítica del Programa de Gotha*, loc. cit.
[719] Cf. Marx, Karl y Friedrich Engels, *La ideología alemana*, op. cit., para una formulación dirigida contra el idealismo neohegeliano: "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. Desde el primer punto de vista, se parte de la conciencia como del individuo viviente; desde el segundo punto de vista, que es el que corresponde a la vida real, se parte del mismo individuo real viviente y se considera la conciencia solamente como *su* conciencia." (pp. 26-27)

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

asociados tendrá que hacer frente a su vida en común sin la existencia de una instancia que se desprenda de ella y que gobierne sobre ella, de modo contrario a como ha venido ocurriendo en la historia de las clases sociales. La viabilidad de la empresa comunista concede, pues, al Estado un rol de mediación discretamente instrumental. En el *Manifiesto Comunista*:

> "Como ya hemos visto más arriba, el primer paso de la revolución obrera es la elevación del proletariado a clase dominante, la conquista de la democracia[720].
>
> El proletariado se valdrá de su dominación política para ir arrancando gradualmente a la burguesía todo el capital, para centralizar todos los instrumentos de producción en manos del Estado, es decir, del proletariado organizado como clase dominante, y para aumentar con la mayor rapidez posible las fuerzas productivas."[721]

Todo lo cual no será más que "…una violación despótica del derecho de propiedad y de las relaciones burguesas de producción…"[722]. Esta mirada instrumental del poder político, por la cual el Estado es una dimensión epifenoménica de la actividad social es conforme a la ortodoxa comprensión marxista[723]. En este *Manifiesto* se encuentra una de sus más tajantes formulaciones: "El gobierno del Estado moderno no es más que una junta que administra los negocios comunes de toda la clase burguesa."[724] Bajo esta reducción que instrumentaliza lo político en tanto mera técnica al servicio de la propiedad privada de los medios de producción no es posible avanzar mucho más a la hora de pensar la gestión de lo común de ser el caso que la actividad revolucionaria contra el capital fuese exitosa.

A propósito de los retos de la actividad política revolucionaria, la dirección final termina siendo la misma en lo propositivo y en lo polémico. Así, por ejemplo, frente al rechazo por parte de Proudhon de la acción revolucionaria en nombre de una mejor combinación económica de las

---

[720] Estamos aquí ante la ambivalencia valorativa dictadura / democracia a la que nos hemos venido refiriendo. Sánchez propone una caracterización de "la democracia" como concepto marxiano cuya realidad histórica progresa en el socialismo a medida que el Estado desaparece. Así, se trataría de un concepto fundamental en Marx desde el cual cabe entender a la "dictadura del proletariado" –que vendría a ser una suerte de concepto menos fundamental– como una "república democrática" donde la mayoría ejerce su dominación de clase (por la fuerza) sobre sus antiguos opresores y de manera transitoria (cf. Sánchez, Adolfo, "Marx y la democracia", en: *Cuadernos políticos*, No. 36 (1983), pp. 31-40).

[721] Marx, Karl y Friedrich Engels, *Manifiesto del Partido Comunista*, op. cit., p. 175.

[722] Loc. cit.

[723] Anotemos la paradoja –mejor aun, la ironía– por la cual para los regímenes totalitarios que sostuvieron esta ortodoxia la dimensión política fue cualquier cosa menos una "dimensión epifenoménica" de la actividad tiránica desde la que rigieron sus respectivas sociedades. Su propia lectura "técnica" de la misma –de arraigo moderno, marxiano y liberal– ratificaba ante sus ojos la importancia que ella tenía para sus proyectos de dominación por vía de la centralización burocrática que día a día los alejaba más de la emancipación humana y de la originaria abolición del Estado que Marx planteara en su día.

[724] Ibid., p. 158. Para una crítica liberal de *esta* visión instrumental del Estado y las formas políticas en el capitalismo, así como de su consecuente "exclusión total" en el comunismo, cf. Máiz, Ramón, op. cit., especialmente pp. 147-152.

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

riquezas[725], para Marx el rechazo de la alienación política implica la necesidad de la política revolucionaria: "No digáis que el movimiento social excluye el movimiento político. Nunca hay movimiento político que no sea, a un tiempo, social."[726] Los términos de esta reivindicación marxiana de la política resultan reveladores para nuestra investigación: la direccionalidad "lo político supone lo social" desatiende el sentido contrario. La dimensión política es la determinación propia de una actividad humana inadecuadamente desplegada, que respondería a una necesidad histórica aún limitada desde el punto de vista de una más cabal realización de la libertad de los productores; su contingencia vendría dada por ciertas circunstancias concretas que la determinarían y le conferirían un rol acotado en el progreso histórico.[727] De allí que: "Solo en un orden de cosas en el que ya no existan las clases ni antagonismos de clases, las *evoluciones sociales* dejarán de ser *revoluciones políticas*."[728] Se estima, pues, que la política dejará de ser necesaria para el despliegue de la libertad en una sociedad de individuos libremente asociados, no sujetos a la dominación de las clases ni a la alienación del trabajo que de ella resulta.

Frente al descrédito proudhoniano del potencial de una revolución proletaria en cualquier variedad, sea auto gestionada, sea dirigida por sectores intelectuales[729], Marx responde a Proudhon asimilándolo a las recetas de los economistas: "Los economistas quieren que los obreros permanezcan en la sociedad tal como está formada y tal como ellos la han consignado y sellado en sus manuales. Los socialistas quieren que los obreros dejen como está la vieja sociedad para poder entrar mejor en la nueva sociedad que les han preparado con tanta previsión."[730] Marx apuesta, más bien, por las coaliciones y su alcance político[731], las Trade Unions y el cartismo[732]. La lucha social por los salarios deviene lucha política cuando se apuestan los propios salarios para hacer desplegar la competencia general de los trabajadores

[725] "Creo que no necesitamos algo así para triunfar; y que, en consecuencia, no debemos en absoluto plantear la acción *revolucionaria* como método para la reforma social, porque este supuesto método sería simplemente un llamamiento a la fuerza, a la arbitrariedad, en resumen, una contradicción. Así es como me planteo el problema: *insertar en la sociedad, mediante una combinación económica, las riquezas que salieron de la sociedad mediante otra combinación económica.*" (Carta de Proudhon a Marx, 17 de mayo de 1846, en: Marx, Karl, *Miseria de la Filosofía,* op. cit., p. 63)
[726] Marx, Karl, *Miseria de la Filosofía*, op. cit., p. 298.
[727] El asunto tiene además repercusiones epistemológicas en relación con el pretendido *carácter ilusorio* de los dinamismos políticos que buena parte de la tradición marxista ha afirmado reiteradamente. La *irrealidad* de la política remitiría, bajo esta tradición, a su limitada necesidad histórica o a la *contingencia de su necesidad*, una de la que finalmente quedaría librada la especie en una sociedad humanamente emancipada.
[728] Loc. cit.
[729] Cf. Kessler, Jean, Prólogo, en: Marx, Karl, *Miseria de la Filosofía*, op. cit., pp. 57-58.
[730] Marx, Karl, *Miseria de la Filosofía*, op. cit., p. 293.
[731] Ibid., pp. 292-293.
[732] Ibid., p. 294.

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

contra el capital y con ello defender la coalición y sus reivindicaciones: "Una vez llegada a ese punto, la asociación adquiere un carácter político."[733] El momento en que las clases trabajadoras devienen –en giro hegeliano– *para sí* sería el momento de la política:

> "Las condiciones económicas primero transformaron a las masas del país en trabajadores. El dominio del capital ha creado para estas masas una situación común, unos intereses comunes. De modo que esta masa ya es una clase respecto del capital, pero todavía no ante sí misma. En la lucha… esta masa se reúne, se constituye en clase ante sí misma. Los intereses que defiende se convierten en intereses de clase. Pero la lucha entre clases es una lucha política."[734]

Sin embargo, lo político sigue siendo solo un medio, la ruta o el tránsito hacia la emancipación humana; esto es, *política revolucionaria*. Nunca una condición activa que viabilice dicha emancipación en sí misma, reproduciéndola, bien como modo de producción comunista, bien como propuesta civilizatoria de definición común de las cuestiones que atañen al conjunto de los productores asociados, tales como la atención a las necesidades de producción de la vida, la disposición de la riqueza social, etc.; una condición que precisamente abandone su carácter de mera instrumentalidad sujeta a la dominación de las clases sociales en la "historia natural". El poder político es, pues, *recurso técnico* de la burguesía para garantizar su dominación socio-económica. Con mayor o menor claridad, los economistas que encomian las virtudes de la economía mercantil-capitalista o los simples apologetas que celebran y naturalizan la vida política según la pauta liberal por la cual esta no es sino un "mal necesario" –que debe ser tolerado al menos mientras no quepa otra alternativa– asumen en lo teórico y/o en lo práctico esta premisa: la política es *instrumento* al servicio del interés social. Una vez que no sea necesario, al traste con él. Aun cuando sea bajo una conciencia histórica y un compromiso con la libertad individual largamente mayor, Marx participa de una peculiar variedad del compromiso fetichista del horizonte burgués en la comprensión de lo político: el fetichismo de la "mano invisible" del mercado cede aquí la posta al fetichismo de la "técnica comunista" capaz de lidiar con la gestión de lo común; por lo demás, en ambos casos, asumiendo los presupuestos liberales ya expuestos: la artificialidad de lo político y la espontaneidad del devenir social. En el caso de Marx, anotamos un fetichismo *peculiar*, uno que reconoce la génesis histórica de las mediaciones técnicas de la actividad humana, pero al fin y al cabo una disposición a naturalizarlas como mediaciones capaces de resolver *por sí mismas* los requerimientos de la actividad humana que las ha producido y haría posible su reproducción. De ahí que la *política* como *vida en común* pueda ser dejada de lado. En efecto, no parece en principio posible, desde Marx, pensar la política por fuera de dicho patrón instrumentalizador

[733] Ibid., p. 295.
[734] Ibid., pp. 295-296.

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

propio de la técnica moderna desplegada desde la pauta del mercado capitalista; esto es, en términos no burgueses, en términos de lo que vendría a ser una "historia humana".

3.4. Convergencias modernas contra el poder político

En el primer capítulo de esta tesis expusimos las vastas diferencias que separan a Marx del liberalismo desde la perspectiva de la Economía Política y la crítica de la ciudadanía. En el tercer capítulo hemos querido, más bien, precisar algunas convergencias de Marx con las concepciones liberales a propósito del poder político, convergencias que alcanzan la tradición anarquista inaugurada por Proudhon entre los socialistas franceses; por supuesto, más allá de las profundas diferencias que cabe establecer entre Marx y cada una de estas tradiciones. Todas ellas comparten el principio de la prioridad del individuo sobre el Estado. Se trata de una suerte de premisa civilizatoria fundamental que hace de liberales, anarquistas y del propio Marx *perspectivas modernas* acerca de la relación entre lo particular y lo común en el seno del occidente post feudal. Nuestro punto de vista crítico no se dirige contra esta convergencia en tanto apuesta por la libertad individual. Se enfoca más bien sobre su específica valoración de la dimensión política de la actividad humana, en tanto una amenaza o una efectiva negación de las libertades individuales. El interés por el cuidado y la promoción de la libertad en términos modernos, i.e. de acuerdo con un reconocimiento de los agentes particulares en tanto individuados por la específica composición y estructura de las sociedades modernas, se afirma en estas tradiciones, inmediata o mediatamente, como negación de la vida política, de la agencia que le es propia y del poder (recursos) a su disposición.

La figura del Estado como "mal necesario" resuena de distintas maneras en cada una de estas perspectivas. Para el liberal se formula de acuerdo con la figura de la "mano invisible" del mercado, acompañada de la expectativa de que el poder político se limite, en la medida de lo posible, a una función policial y/o de administración de una justicia impersonal; mientras más invisible, mejor. Se expresa en la demanda anarquista de acabar de una vez por todas, sin intermediación alguna, con la opresión que todo Estado representaría *per se* para la suerte de los individuos. Se afirma, por último, en Marx y su bandera de la "dictadura del proletariado": un instrumento indeseado que afirma la persistencia momentánea de una esfera de la praxis que se eleva sobre el conjunto de la actividad social. Lejos de representar alguna forma de reivindicación de la política, es un instrumento que no queda sino emplear *mientras tanto*. Además, un instrumento ambiguo, de carácter democrático desde el punto de vista de sus ejecutores, de carácter dictatorial para sus opositores; donde el límite entre lo uno y lo otro es

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

–por decir lo menos– harto problemático[735]. En cualquier caso, un *mero medio* para la emancipación vía la cual se arribará al *abandono de lo político*, a la vivencia de lo social en tanto vida en común librada de mediaciones que la tergiversen y que sean motivo, ocasión y realidad de la opresión de unos individuos sobre otros.

A propósito de las condiciones para la emancipación humana que se desprenden del conflicto entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción, se presenta en *Miseria de la Filosofía* la formulación del acabamiento de esta dimensión de la praxis, la política: "¿Significa esto que después de la caída de la antigua sociedad habrá una nueva dominación de clase, dominación reflejada en un nuevo poder político? No."[736] Aunque en términos mucho más escuetos que en otros lugares que hemos recorrido en la obra de Marx, aquí encontramos formulada: a) la ruptura emancipatoria, entendida como el acabamiento total y abrupto de las relaciones sociales de dominación existentes, y b) la mirada teleológicamente conformada en pro de la abolición ineludible de toda forma de dominación y acción política, de modo que sea posible la reconciliación en la identidad de "el hombre mismo", desde donde acceder a un modo propiamente humano, no enajenado, de organización social[737].

Como hemos tenido ocasión de mostrar, la fuerza de estas afirmaciones se sostiene sobre la afirmación de un devenir histórico progresivo: "Die Bedingung der Befreiung der arbeitenden Klasse ist die Abschaffung jeder Klasse, wie die Bedingung der Befreiung des dritten Standes, der bürgerlichen Ordnung, die Abschaffung aller Stände war."[738], donde la opción por la

[735] Para una extensa problematización de las contradicciones inherentes a este concepto desde su formulación en Marx y a lo largo de los hitos más destacados de la tradición marxista, fundamentalmente en torno de la experiencia soviética, cf. el capítulo "Marx, o la extraña presencia de Jano" en: Rodríguez, José Luis, *Marx contra Marx*, Madrid: Endymion, 1996. Por su parte, Atienza repasa la postura de Kautsky según la cual la "dictadura del proletariado" sería una situación política antes que una forma de gobierno que implique de suyo la supresión de la democracia formal basada en el sufragio universal (Atienza, Manuel, op. cit., pp. 17-18).

[736] Marx, Karl, *Miseria de la Filosofía*, op. cit., pp. 296-297.

[737] Cf. más ampliamente, por ejemplo, Marx, Karl y Friedrich Engels, *La Ideología Alemana*, op. cit., pp. 78-79 passim. En la *Miseria de la Filosofía* de 1848, aparece en pleno contexto revolucionario europeo con un énfasis a favor de la violencia que no se hallaba en el texto de 1845-1846. De ello es muestra emblemática la cita de G. Sand con la que Marx cierra el texto una vez que ha concluido su confrontación con el reformismo de Proudhon: "El combate o la muerte: la lucha sanguinaria o la nada. Así está planteada la cuestión infaliblemente." (Marx, Karl, *Miseria de la Filosofía*, op. cit., p. 299)

[738] Marx, Karl und Friedrich Engels, *MEW* 4, Berlin: Dietz Verlag, 1964, p. 181. La traducción de la edición castellana de Edaf que manejamos es en este punto fallida: "La condición para la emancipación de la clase trabajadora es la abolición de todas las clases, del mismo modo que la condición para que el tercer estado se emancipe del orden burgués fue la abolición de todos los estados y de todos los órdenes." (Marx, Karl, *Miseria de la Filosofía*, op. cit., p. 297). Sugiere que el Tercer Estado se habría emancipado del *orden* o estamento burgués, es decir, de sí mismo, perdiendo la paráfrasis del original y confundiendo la acepción de "orden" como 'estamento' con la de "orden" como una cierta estructura social. En inglés tenemos: "The condition for the emancipation of the working class is the abolition of every class, just as the condition for the liberation of the third estate, of the bourgeois order, was the

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

ruptura emancipatoria podría interpretarse más en la línea del acabamiento puntual de cierto conjunto de relaciones, antes que según una apuesta teleológica absoluta. Así como la burguesía disolvió cierta estructura de relaciones feudales para hacer valer sus intereses, el proletariado habría de hacer lo propio con la estructura de relaciones burguesas. De todos modos, el resultado fundamental es el mismo, el fin o término del poder político: "La clase trabajadora sustituirá, en el curso de su desarrollo, a la antigua sociedad civil con una asociación que excluirá a las clases y su antagonismo; ya no habrá un poder político propiamente dicho, ya que el poder político es precisamente la concreción oficial del antagonismo en la sociedad civil."[739] Lo "propiamente dicho" remite a la viabilización jurídico-política de la dominación de clase. Más allá de la generalización filosófico-política moderna, y hegeliana en particular, por la cual la noción de *sociedad civil* se identifica (hasta los años cuarenta en Marx) con la *sociedad burguesa*, a manera de un patrón de lectura para toda estructura social conocida, nos interesa resaltar la insistencia sobre la disociación y dislocación entre lo privado y lo público, de modo que los intereses particulares no pueden sino hacerse valer "por medio de un rodeo" para arribar al plano de lo común, extrañándose y –en especial, para el caso de las clases sociales dominadas– dirigiéndose en contra de sí mismos en el proceso. Nuestra última cita ofrece un diagnóstico y una prospectiva decididamente anarquista, perfectamente analogable a las formulaciones de Proudhon en *¿Qué es la propiedad?*: "El gobierno del hombre por el hombre, cualquiera que sea el nombre con que se disfrace, es tiranía."[740]

* * *

De acuerdo a las formulaciones que hemos podido encontrar en la obra de Marx en torno de la dimensión política de la praxis, la distinción entre "el Estado", "lo público" y "lo político" (o incluso "Estado político" como en los *Manuscritos de Kreuznach*) es ampliamente problemática y responde a distintas circunstancias expositivas decididas según el propósito de los diversos textos (teóricos, borradores sin pretensión de publicación, documentos políticos, de difusión y propaganda, etc.), las temáticas tratadas en los mismos o bien la madurez de las formulaciones de acuerdo con el curso de razonamiento que se hubiera estado siguiendo en cada caso y en el

abolition of all estates and all orders." (Marx, Karl, *The Poverty of Philosophy*, tomado de: http://www.marxists.org/archive/marx/works/1847/poverty-philosophy/ch02e.htm, revisado el 2 de enero de 2013), donde se mantiene la paráfrasis al igual que en la edición castellana de Siglo XXI, en: Buenos Aires, 1971, p. 159.

[739] Marx, Karl, *Miseria de la Filosofía*, Edaf, op. cit., p. 298.

[740] Proudhon, Pierre Joseph, *¿Qué es la propiedad? Investigaciones sobre el principio del Derecho y del Gobierno*, México D.F.: Universidad Autónoma de la Ciudad de México, 2009, p. 354.

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

momento al que corresponden en la obra de Marx[741]. Nuestra investigación no nos permite concluir un significado siempre unívoco para cada una de estas denominaciones que remiten a las decisiones prácticas que comprometen el conjunto de la actividad humana, o bien los términos en que la totalidad social se reproduce mediante el ejercicio del poder en comunidad por sobre las distinciones particulares. En muchas ocasiones, en la mayor parte de ellas en realidad, Marx tiende a proceder sin diferenciar estas denominaciones, o bien sin mayor afán por establecer una línea de sistematización que, a la manera de una teoría política, sancione una propuesta de categorización conceptual de las mismas.

Así, en los artículos de los Anuarios Franco-Alemanes, "Sobre la Cuestión Judía" y la "Introducción a la crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel", "lo público" aparece formulado decididamente en torno del desgarramiento que comporta su existencia en tanto plano escindido donde lo particular termina confrontado con una universalidad que no es sino el interés de algunos mistificado e hipostasiado en la forma de Estado. En *La ideología alemana* y en el *Manifiesto Comunista*, más bien, "lo político" deviene sinónimo de "lo estatal", de allí que se hable de un "poder público no político": "Una vez que en el curso del desarrollo hayan desaparecido las diferencias de clase y se haya concentrado toda la producción en manos de los individuos asociados, el poder público perderá su carácter político."[742] Un "poder público no político" que en los términos que acabamos de referir en la *Miseria de la Filosofía* no sería un poder político "propiamente dicho"[743]. Pero el asunto es problemático porque pareciera ser que es "lo público" entendido como el desgarramiento humano por excelencia en los *Anuarios Franco-alemanes* lo que se trastoca bajo una continuidad conceptual rastreable en la "comunidad general ilusoria" de *La ideología alemana*, lo cual nos devuelve sobre la indistinción entre "lo público" y "lo político". Es, pues, entre "lo público" y "lo político" que se presenta un escenario donde las distinciones conceptuales quedaron por ser formuladas y –desde nuestro punto de vista– correspondería formular según el interés por una politicidad comunista de cuño marxiano. Frente a ambas denominaciones, "el Estado" aparece regularmente como la forma institucionalizada y jurídicamente organizada del ejercicio de este

[741] Son innumerables las referencias a las dificultades que resultan de la ausencia de una obra sistemática en Marx a propósito de la dimensión política de la praxis. Cf., por ejemplo, Bobbio, Norberto, "Marx y el Estado", en: Norberto, Bobbio, *Ni con Marx ni contra Marx*, México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2001, pp. 132-134, donde por lo demás se expone a continuación y sin compromiso apologético una apropiada síntesis de las tesis clásicas de Marx sobre "lo político". En relación con las denominaciones arriba citadas, cf. en el mismo volumen "Marx, Engels y la teoría del Estado. Carta a Danilo Zolo", a propósito de la dificultad de concebir un "Estado no político" desde el campo conceptual regular al que aludirían los elementos de esta noción –en particular, la función represiva (en: ibid., pp. 235-238).

[742] Marx, Karl y Friedrich Engels, *Manifiesto del Partido Comunista*, op. cit., p. 176.

[743] Marx, Karl, *Miseria de la Filosofía*, Edaf, loc. cit.

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

poder, y en tanto tal el sentido de su presencia en los textos de Marx es regularmente mucho más legible y preciso que en los otros casos.

La indiferenciación de estos términos implica que la negación de cualquiera de ellos trae consigo la liquidación de aquella dimensión de la praxis donde se actúan los poderes sociales en tanto poderes de todos los miembros de una determinada formación social. No es menor la dificultad que se desprende de ello en relación con la permanencia de la apelación a "la sociedad" (*die Gesellschaft*) en los textos en que Marx se ocupa del comunismo: "lo social" es, en principio, esa dimensión que se asienta en la Modernidad de la mano de la división del trabajo entre productores privados recíprocamente independientes que participan de un mercado y forjan las relaciones capitalistas de producción. Pareciera, pues, atinado reservar el término "comunidad" (die Gemeinschaft) para dar cuenta de la organización comunista de la vida en común. No obstante, Marx pasa por esto inadvertidamente. El punto es indicativo de su desatención sobre los términos que corresponderían a la representación de lo común en una sociedad que hubiera superado la propiedad privada de los medios de producción. Por supuesto, no es este el lugar para resolver el impase y formular la teoría política que habría de replantear la cuestión. Nos limitamos aquí a una decisión provisional: entenderemos que la actividad política concierne al ámbito de la totalidad de capacidades y necesidades humanas entrelazadas que conforman la *vida en común*, donde cada agente particular, tanto encuentra las condiciones para la satisfacción de sus intereses, cuanto se revela como productor de dichas condiciones. Para el caso de una sociedad comunista, esta dimensión política cifrada en torno de "lo común" no podrá ser, ni la renovada entrega fetichista a la "administración de las cosas"[744], ni el lugar donde cristalice y encuentre su acabamiento material la dominación y la enajenación de unos seres humanos merced a la voluntad unilateral de otros.

[744] Pensamos aquí contra la formulación clásica de Engels fundamentalmente compatible con el planteamiento marxiano que hemos expuesto: "Cuando el Estado se convierta finalmente en representante efectivo de toda la sociedad será por sí mismo superfluo. Cuando ya no exista ninguna clase social a la que haya que mantener sometida; cuando desparezcan, junto con la dominación de clase, junto con la lucha por la existencia individual, engendrada por la actual anarquía de la producción, los choques y los excesos resultantes de esto, no habrá ya nada que reprimir ni hará falta, por tanto, esa fuerza especial de represión que es el Estado… La intervención de la autoridad del Estado en las relaciones sociales se hará superflua en un campo tras otro de la vida social y cesará por sí misma." (Engels, Friedrich, *Del socialismo utópico al socialismo científico*, loc. cit.) Una vez abolidas las clases sociales y las necesidades de la dominación que traen consigo: "El gobierno sobre las personas es sustituido por la administración de las cosas…" (loc. cit.) Pero, ¿corresponde seguir representándose las necesidades de la gestión de lo común desde las determinaciones propias de las sociedades de clases, con todas sus cuotas de miseria, dominación y exclusión, cuando lo que tendríamos entre manos sería una formación social radicalmente diferente y que debido a ello habría de disponer de *otro sentido de lo necesario*?

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

A nuestro modo de ver, la noción de comunismo en Marx adolece de un vacío fundamental y expone una necesidad teórica insatisfecha: la necesidad de pensar la *gestión de lo común* desde el punto de vista de una humanidad emancipada de las ataduras clasistas y de los poderes que están a su servicio mientras no sea consumada la superación de la propiedad privada de los medios de producción. Si la sociedad comunista habría de superar los apremios de la reproducción física inmediata, y habría de hacerlo de acuerdo con sus precondiciones históricas de gestación, las cuales supusieron el surgimiento, la alienación y el cultivo de una *rica individualidad*[745], proponemos que la vida en común que así se establecería tendría que lidiar más que nunca con las diferencias positivamente puestas por sus miembros, así como con los antagonismos que resultarían de la apuesta constitutiva a favor de la autorrealización individual y colectiva, dentro de un marco finito de posibilidades físicas, biológicas, psicológicas y sociales[746].

En atención a este vacío, de acuerdo con las determinaciones históricas que –según hemos tratado– serían propias de una eventual sociedad comunista de cuño marxiano, denominamos "liberalismo de Marx" a la vocación por la cual nuestro autor concibe la vida en común desde la abolición o disolución de la dimensión política de la praxis. Al igual que ocurre en la tradición liberal, la obra de Marx asume que la política es un artificio sin sustancia y una mediación contingente que bien puede ser tomada o dejada de lado dada su condición de mero instrumento. De estas convergencias positivas con el liberalismo en materia de los presupuestos compartidos desde los cuales se desacredita el valor de la política para la causa de una comunidad humanamente emancipada, se desprende la disposición –igualmente liberal– por naturalizar y no problematizar las condiciones de la vida en común, asumiendo

[745] Cf. supra 2.2.1.

[746] En base a las lecturas de Marx en el campo de la etnología (cf. Marx, Karl, *Los apuntes etnológicos de Karl Marx*, Madrid: Siglo XXI, 1988) acerca de la comuna primitiva y su disolución, Maguire sostiene plausible distinguir en el vocabulario marxiano entre "gobierno" y "política", donde el primero correspondería a la administración de los asuntos generales de toda formación social clasista o no clasista, y el segundo sería un gobierno exclusivo de las sociedades de clases, excluyendo aquí a la "comuna primitiva" y al "comunismo maduro" (cf. Maguire, John, op. cit., pp. 239, 246-256). La distinción resulta convergente con nuestra propuesta en cuanto a la consideración irrenunciable de lo común en una sociedad comunista post capitalista ("En la sociedad comunal, el gobierno es simplemente la parte particular del sistema social total que se ocupa de las cuestiones generales, a niveles sucesivos de generalidad" (ibid., p. 248)). Empero Maguire no atiende a las específicas condiciones de constitución de los individuos que desde la sociedad capitalista gestan su sucedánea y, por ello, permanece en un registro general de consideraciones acerca de la necesidad de tal administración y su alcance en el comunismo post capitalista, para empezar en cuanto a su imprescindible diferenciación –cifrada apenas en menciones a la "magnitud" y a la "complejidad" de los requerimientos de su economía– respecto del comunismo primitivo. Asimismo, aunque se ofrece así una valiosa línea de reflexión cifrada en torno de tales notas de lectura de Marx, la distinción aludida entre "gobierno" y "política" no parece hallarse formulada, menos aún elaborada, en otros lugares de la obra marxiana.

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

que sus requerimientos habrán de resolverse espontáneamente por medio de la técnica. Para el caso del horizonte comunista que nos lega el pensamiento de Marx, podemos identificar al menos tres cuestiones fundamentales pendientes de problematización para pensar la gestión de lo común en tal circunstancia: a) la *voluntad de los individuos libres y diferentes* que –procedentes de la civilización del capital– conformarían la sociedad comunista; b) las *condiciones de reproducción económica* que esta sociedad supondría para articular el empleo de las capacidades en la producción con la satisfacción de las necesidades en la distribución; y c) las *condiciones políticas* para la gestión de una vida en común que asuma, desde la finitud de los poderes sociales, el antagonismo inherente a las relaciones interindividuales así como entre los diversos colectivos humanos. La consideración de estas cuestiones orienta la crítica que hemos de desarrollar en lo que resta de nuestra exposición.

Quizás la reducción de los productos humanos a recursos técnicos sea el punto en el que quedan cabalmente expresados los vacíos de la obra marxiana a propósito del pensamiento de lo común desde el horizonte de una sociedad comunista. Hemos citado el vibrante embate contra la propiedad privada de los medios de producción a propósito de la Comuna de Paris. Volvemos a hacerlo:

> "¡La Comuna, exclaman, pretende abolir la propiedad privada, base de toda civilización! Sí, caballeros, la Comuna pretendía abolir esa propiedad de clase que convierte el trabajo de muchos en la riqueza de unos pocos. La Comuna aspiraba a la expropiación de los expropiadores. Quería convertir a la propiedad individual en una realidad, transformando los medios de producción, la tierra y el capital, que hoy son fundamentalmente medios de esclavización y de explotación del trabajo, en *simples instrumentos* de trabajo libre y asociado."[747]

Pues bien, esto no es suficiente para pensar el comunismo y hacer de él un horizonte plausible capaz de hacer frente a los logros civilizatorios y a la gestión de lo común que el capital viene desplegando por siglos. Tras lo expuesto acerca de las determinaciones de una socialidad comunista, podemos legítimamente preguntarnos: ¿qué tendrá de "simple" este trato con los medios de producción? La reducción de los factores de producción a "simples instrumentos" revela la ausencia de una reflexión más radical –en el sentido originario marxiano-feuerbachiano de la apelación a "el hombre mismo"– a propósito de la naturaleza de la voluntad que se apropia de dichos instrumentos y los gestiona, de la manera en que dicha voluntad define sus intereses y la complejidad que de ello resulta a la hora de diseñar la organización que sea capaz de viabilizar la comunión de convergencias y divergencias, o abiertas contraposiciones, que puedan plantearse entre los productores asociados. La presunción moderna –que aquí Marx suscribe sin apenas notarlo– según la cual lidiar con

[747] Marx, Karl, *La guerra civil en Francia*, op. cit., p. 237 (cursivas mías).

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

instrumentos es un asunto meramente técnico y, por ello, "simple", olvida que toda instrumentalidad es *praxis* y que, como tal, remite a necesidades e intereses humanos diversos, cosa por demás harto compleja de sobrellevar y satisfacer[748]. Son las voluntades de los individuos las que, para empezar, proveen al instrumento su carácter de tal, precisamente porque lo producen y lo configuran desde esas necesidades e intereses que deciden los términos de su existencia. No pueden existir, pues, a pesar de Marx y de la cultura tecnocrática del liberalismo, *soluciones meramente técnicas* para los *asuntos humanos*, y esto es fundamental también y concretamente para pensar una sociedad comunista.

A nuestro juicio, la antropología filosófica y la economía política de Marx sientan bases irrenunciables por desarrollar para hacerse cargo del tratamiento de los vacíos indicados en torno de la *voluntad de los individuos libres y diferentes*, y las *condiciones de su reproducción económica*, respectivamente, en una sociedad comunista. En cuanto al tercero de los vacíos indicados, el de las *condiciones políticas* para la gestión de una vida en común propia de la sociedad comunista, los recursos que la obra de Marx nos ofrece –de acuerdo a lo que hemos venido sosteniendo– son decididamente menores. En torno de este vacío se hace patente la necesidad de abordar los otros, si se dispone del ánimo para situarse en la perspectiva de una socialidad humanamente emancipada. De ahí que a precisar la profundidad y la gravedad de este vacío nos aboquemos en nuestro capítulo final. Librada de la alienación mercantil-capitalista y de la entrega al azar que le era inherente, una sociedad comunista habría de demandar, en cambio, el *control consciente* de su propia reproducción. Si el horizonte emancipatorio es el de la ampliación de las potencialidades de una actividad humana libre y reconciliada con las diferencias, la desatención por los términos en que hayan de encararse los antagonismos interindividuales y entre grupos humanos que conciernan a los recursos de los productores asociados (la sociedad comunista en su totalidad), esto es, la desatención por la política, no puede sino significar la entrega al utopismo y a la esperanza idealizada que no asume sus condiciones de existencia y reproducción. Ofrecemos nuestro argumento a continuación.

[748] Más aun en una sociedad donde los requerimientos elementales de la existencia hayan sido *resueltos*, y donde los intereses que de veras importen serían siempre precisamente "algo más" que tal inmediatez. Este argumento será desarrollado en un momento.

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

Capítulo 4

Comunismo y necesidad de la dimensión política de la actividad humana

"Si no hay antagonismo, no hay progreso."[749]

Entre los elementos constitutivos de un modo de producción comunista que pueden ser identificados en la obra de Marx destaca la desaparición del ámbito de la circulación, en tanto plano fenoménicamente escindido del ámbito de la producción, y en tanto mediación por la cual el interés que lo rige, el interés de la valorización del capital, puede verse consumado. Nos ocupamos de esto en la caracterización de las condiciones históricas de partida del comunismo marxiano[750]. Precisamos que las formas sociales de la circulación, incluidas las formas dinerarias, perderían propósito una vez superada la pauta del trabajo privado de productores recíprocamente independientes y del trabajo privado que toma la forma de la acumulación capitalista. Al colapsar la necesidad histórico-social de tales formas se quiebra el círculo por el que quedaba establecido que los productos del trabajo social devinieran mercancías u objetos de intercambio con otros productos con los que, al tiempo que se establecía una disparidad entre sus valores de uso, se garantizaba su intercambiabilidad general por medio de su determinación estrictamente social: el valor procedente del trabajo abstracto contenido en cada mercancía[751].

[749] Marx, Karl, *Miseria de la Filosofía*, Edaf, op. cit., p. 135.
[750] Cf. supra 2.1.1, especialmente, pp. 154 ss.
[751] Así queda trazado en el recorrido que propone Marx para dar cuenta de posibilidades ajenas a la forma mercantil del trabajo social en el acápite sobre el fetichismo de la mercancía del primer capítulo de *El capital*, posibilidades donde el producto del trabajo aparece como un producto *directamente social* –incluyendo la ilustrativa *variación Robinson* (cf. Marx, Karl, *El capital I*, vol. 1, op. cit., pp. 86-89). El cierre de este recuento viene dado por una "asociación de hombres libres" que emplean sus "muchas fuerzas de trabajo individuales como una sola fuerza de trabajo social" (ibid., p. 89), quienes entre la producción y la distribución no establecen como mediación al plano escindido de la circulación. Eso sí, en esta formulación, y con el propósito de "trazar un paralelismo con la producción de mercancías" (loc. cit.) se decide la distribución según el tiempo de trabajo de cada individuo; esto es, en los términos de la *Crítica del Programa de Gotha*, nos manejaríamos aún en la "primera fase de la sociedad comunista" (Marx, Karl, *Crítica del Programa de Gotha*, op. cit., 15), donde se reconoce la diferencia a propósito de las necesidades, pero se mantiene un criterio igualador a la hora de atender lo que cada quien es capaz de ofrecer, criterio dado en este caso por el tiempo de trabajo de cada particular (cf. supra 2.2.2, especialmente, pp. 170-171)

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

En una sociedad comunista este proceso ya no sería necesario. Según nuestra presentación de las *formas práctico-abstractas* distintivas de la sociedad mercantil-capitalista que propusiéramos al inicio de la actual exposición[752], el plano igualador de la circulación pierde sentido allí donde el recurso a la abstracción ha cedido paso a una articulación entre lo particular y lo común, decidida por el interés de los productores de satisfacer sus necesidades personales de acuerdo con el aprovechamiento directamente social de sus distintas y mejores capacidades. La superación del mercado en cuanto estructura para el relacionamiento de los productores privados independientes cancela la necesidad del intercambio de equivalentes y hace fútil los procesos de igualación que le acompañan y que atraviesan el encuentro cósico entre las mercancías. A su turno, la actividad productiva quedaría librada de los procesos de alienación que de ello resulta: los esfuerzos humanos dejarían de tomar la forma del trabajo abstracto y la negación de la personalidad individual que ello comporta.

> "El carácter comunitario de la producción convertiría al producto desde el comienzo en un producto comunitario, general. El cambio originario, que tiene lugar en la producción –que no sería cambio de valores de cambio, sino de actividades, que estarían *determinadas por necesidades comunitarias y por fines comunes*[753]– incluiría desde el principio la participación del individuo en el mundo de los productos comunitarios. Sobre la base de los valores de cambio, el trabajo sólo es *puesto* como general a través del *cambio.* Sobre esta base el trabajo sería puesto en cuanto tal antes del cambio; es decir, el cambio de productos no sería en absoluto el instrumento que mediaría la participación de un individuo en la producción general."[754]

Por supuesto, la mediación social de los trabajos individuales acontece, pero de una manera inmediata en tanto ellos son parte de una misma fuerza social que no se desdobla en la circulación sino en el propio proceso productivo. El trabajador aportaría al trabajo social global, lo que supondría una fuerza productiva capaz de hacer viable la articulación de los esfuerzos comunitarios, y ese mismo trabajador recibiría parte de la producción social sin que esta adquiera la forma social de productos independientes dispuestos para el cambio, sino que son solo *al final* productos particulares para el consumo:

> "En el primer supuesto, que parte de la producción independiente de los individuos –aunque estas producciones independientes estén determinadas post festum por sus relaciones entre sí–[,] la mediación tiene lugar mediante el cambio de mercancías, mediante el valor de cambio y el dinero, que son todos expresión de la misma relación. En el segundo caso, *el mismo presupuesto es mediado* [o remite a la fuerza global de producción y a los intercambios que acontecen en su organización]; es decir, se presupone una producción comunitaria, se presupone la sociabilidad de la producción como fundamento de la producción. *El trabajo del individuo es puesto desde el principio como trabajo social*[755]. Cualquiera que sea, por lo tanto, la configuración material particular del producto que él crea o ayuda a crear, lo que él ha comprado con su trabajo no es un producto particular determinado, sino una parte de la

[752] Cf. supra 1.1.
[753] Cursivas mías
[754] Marx, Karl, *Grundrisse*, Primera Mitad, op. cit., p. 100.
[755] Cursivas mías

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

> producción social. Por eso tampoco tiene ningún producto particular que cambiar. Su producto no es *valor de cambio*. El producto no tiene que ser convertido en una forma particular para obtener un carácter general para el individuo. En lugar de una división del trabajo, que se produce necesariamente en el cambio de valores de cambio, tendría lugar una organización del trabajo que tendría como consecuencia la participación del individuo en el consumo general."[756]

Según los términos que hemos precisado, esta "organización del trabajo" en una sociedad comunista sería una "división no natural" o una "división humana" del trabajo[757]. El carácter comunitario de la producción aparece, pues, como la determinación inmediata y transparentada del metabolismo hombre-naturaleza. En ese sentido, el asunto va más allá de los términos "técnicos" en que se organice la producción, ora promoviendo la posibilidad de una actividad multilateral por parte de los productores, ora limitándola a la lógica de la disección vital y los roles fijos heredados del maquinismo industrial capitalista. En primera instancia, se trata de la *división social del trabajo* y su relación con el consumo por medio de la distribución, mas ya no de la circulación como plano escindido: no se produce un producto (íntegramente o parte de él) con el sello de la recíproca independencia de las mercancías y sus productores. Ya es otro asunto la configuración de la *división técnica del trabajo*, esto es, si el trabajador que participa de esta propiedad comunitaria de los medios de producción estaría en su praxis productiva en el modo de su despliegue como sujeto particular que produce omnilateralmente o si, por el contrario, se mantendrían las miserias del maquinismo, o bien de las formas de organización del trabajo que, sujeto al capital, cae en manos de la homogenización y la necesidad compulsiva de la acumulación de valores. Sobre la base de aquella primera consideración en torno del carácter inmediato y transparente (no necesitado de mediaciones fetichistas como las que resultan de la circulación mercantil) con que se haría valer la socialidad de la producción en una sociedad comunista, podrán luego considerarse los términos en que se llevaría a cabo la organización técnica de la actividad productiva, en tanto actividad humana o desalienada[758].

En el momento en que nos ocupamos de los conceptos centrales de la filosofía de la historia de Marx, propusimos que la división social del trabajo –que incluye el ámbito de sus determinaciones técnicas– constituía *una perspectiva más fundamental que la de las clases sociales*[759]. La cuestión reaparece a ahora que nos inscribimos en la escena comunista. La

[756] Ibid., pp. 100-101.
[757] Cf. supra, 2.2.2, p. 179; y 2.2.3, p. 192.
[758] Anotemos que el problema que esto nos deja es el de la alienación que *aún cabría esperar* en el ámbito de la actividad productiva (división *técnica* del trabajo) aun cuando esta no tome la forma social de la alienación mercantil-capitalista (división *social* del trabajo), lo cual resulta decisivo atender para que dicha actividad pueda significar autorrealización personal.
[759] Cf. supra 2.1.1, pp. 96 ss.

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

consideración de la división del trabajo implica ir más allá de la superación de las homogenizaciones mercantil-capitalistas para atender a la superación de las condiciones de exclusión que en torno de dicha división se han reproducido desde los inicios de la "historia natural". Así, por ejemplo, en la contraposición entre trabajo manual e intelectual, consumada en la división entre campo y ciudad. En el escenario establecido por las relaciones de producción capitalistas, la ancestral separación entre trabajo manual e intelectual fija a este como aquel que concentra mayor valor o, más precisamente, cuya fuerza de trabajo es capaz de generar más valor[760]. Pues bien, este trabajo intelectual, que generaría más valor en una sociedad capitalista y que, en razón de ello, posiciona a quienes disponen de él de mejores condiciones de vida, dejaría de ser patrimonio exclusivo de determinado sector social en una sociedad comunista. No habría algo así como un sector social que disponga de la prerrogativa fija de participar de la actividad intelectual en virtud de alguna privilegiada posición en la estructura clasista de la sociedad. De este modo, se confrontaría finalmente esta disociación desde la que queda establecida la división del trabajo en la "historia natural", donde ciertos individuos se ocupan del trabajo intelectual, y pueden conocer una libertad individual imposible para quienes quedan condenados a reproducir su existencia desde el trabajo manual. La separación entre trabajo manual e intelectual supone estructuras de dominación y exclusión, a la vez que apuestas civilizatorias y amplias valoraciones que terminan significando que unos tienen que *hacer menos* actividad necesaria para reproducir su existencia física, a la vez que su actividad les permite disponer de *mayores recursos* (temporales, sociales, técnicos, simbólicos) para disfrutar la existencia. Esta disociación precede a la historia del capitalismo. Bajo la lógica del capital, encuentra en la ley del valor a la mediación activa que, tanto equipara los productos del trabajo, cuanto hace posible que la asimetría entre trabajo manual e intelectual se reproduzca crecientemente. La singular interrelación entre la producción y la circulación en la sociedad capitalista invisibiliza, por medio de la ley del valor, las diferentes capacidades desde las que los sujetos sociales ingresan en la regla de equiparación de los esfuerzos productivos que ella establece, y que resulta propicia a la dinámica de la acumulación asentada sobre la apropiación del trabajo impago (plusvalor) y el dinamismo D - M - D' que estudiáramos en su momento[761]. En virtud de esta estructura social, y a lo largo de las sucesivas generaciones, los trabajadores intelectuales van desarrollando mayor capacidad y mayor libertad frente a los trabajadores manuales.

[760] Marx lo pone en términos de la diferencia entre "trabajo simple" y "trabajo multiplicado" o "potenciado" (cf. Marx, Karl, *El capital I*, op. cit., ibid., p. 52)
[761] Cf. supra, 1.1.2.0.

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

Debe precisarse, empero, que la alternativa del comunismo en Marx representa algo distinto al afán por "hacer equivalentes" el trabajo manual y el trabajo intelectual. La apuesta es, más bien, la de superar la disociación misma y arribar a una "división humana" del trabajo capaz de dejar de lado la separación entre "lo manual" y "lo intelectual", a la manera de regiones fijas para la actividad productiva a las que quede sujeta la actividad de cada particular. No se trataría de "que todos hagamos todo", sino que la personalidad de los individuos sea capaz de aportar a lo común desde las vastas disposiciones, capacidades y necesidades, que la constituyen; se trataría, pues, de una *negación determinada*. El capitalismo ha permitido la superación de los roles adscritos en la distribución de las actividades en el marco de la "división natural" del trabajo. En su lugar, ha establecido la libertad de la fuerza de trabajo para venderse al mejor postor y así ha revolucionado los intercambios humanos, intensificándolos y enriqueciéndolos desde el punto de vista de los recursos sociales que ahora pueden ser integrados para realizar los más vastos propósitos. A su turno, la pauta D - M - D' y las relaciones sociales que de ella se desprenden han significado la resuelta negación de los particulares y su personalidad bajo sus máximas de homogenización y de sujeción a poderes sociales que han tomado la forma de inconmensurables poderes materiales en el mercado mundial[762]. El paso siguiente en la perspectiva marxiana del advenimiento de la reconciliación entre lo particular y lo común es la superación de estos roles, bien sean adscritos o adquiridos, sujetos antes a alguna pertenencia sustancial estamentaria, sujetos luego a la propiedad capitalista y al azar del mercado en el que ella encuentra su mediación[763]. Tal paso supondría que la división del trabajo haga de sus requerimientos de especialización una exigencia capaz

[762] Cf. Marx, Karl y Friedrich Engels, *La ideología alemana*, op. cit., p. 89 passim. En términos de lo que ocurre en el plano escindido de la circulación, cuya base no es el "individuo social libre", tenemos en los *Grundrisse*: "La circulación es el movimiento en el que la venta general se presenta como apropiación general, y la apropiación general como venta general. A pesar de que ahora la totalidad de este movimiento se presenta como un proceso social, y a pesar de que los momentos aislados de este movimiento parten de la voluntad consciente y de los fines particulares de los individuos, a pesar de ello, la totalidad del proceso se presenta como una conexión objetiva, que surge naturalmente; ciertamente procede la acción recíproca de los individuos conscientes, pero no descansa en su consciencia, ni, en cuanto totalidad, está sometido a ella. El mismo choque recíproco entre los individuos produce un poder social *extraño* a ellos y que está por encima de ellos; su actuación recíproca se presenta como un poder y un proceso independiente de ellos… La relación social de los individuos entre sí, en la medida en que constituye un poder independiente, que está por encima de los individuos, es imaginada ahora como un poder natural, como algo casual, o de cualquier otra forma arbitraria, cuando, en realidad, es un resultado necesario del hecho de que *el punto de partida no es el individuo social libre*." (Marx, Karl, *Grundrisse*, Primera Mitad, op. cit., p. 129, cursivas mías)

[763] Sobre la recíproca relación entre generalización de los intercambios individuales (vínculos adquiridos) y la sujeción a poderes sociales estructurados desde el antagonismo mercantil y la disociación entre individuos que solo pueden reconocerse en el modo de la recíproca alienación: "(…En el *mercado mundial* se ha desarrollado la *conexión del individuo* con todos los individuos, pero también y al mismo tiempo se ha desarrollado la *independencia de esta conexión respecto de los individuos*, hasta tal punto que su constitución contiene al mismo tiempo la condición de su propia superación.) La *comparación* ocupa el lugar de la comunidad y generalidad real." (ibid., p. 89)

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

de formular el aporte del particular a lo común en términos de posiciones mudables de acuerdo con las distintas capacidades y necesidades individuales.

La sentencia contra el Programa socialdemócrata de Gotha –que analizáramos a propósito de la afirmación de las diferencias en el comunismo marxiano[764]– delinea el horizonte de reflexión que aquí nos ocupa: "¡De cada cual, según su capacidad; a cada cual, según sus necesidades!"[765] Nos plantea un complejo eslabonamiento. Por un lado, establece el aporte desde las propias capacidades, a la vez que, siendo insustituible, supondría que ese aporte sea compatible con la satisfacción de las propias necesidades –no como, por ejemplo, ocurre a propósito de los procesos de pauperización que tanto marcaran la perspectiva marxiana sobre las crisis del capital, donde las capacidades se despliegan en una magnitud y diversidad inéditas en la historia social, al mismo tiempo que las necesidades permanecen insatisfechas–. Supone incluso una redefinición de la noción misma de *necesidad individual*. Ya no podrá ser simplemente aquella que al ser satisfecha permite la reproducción física del productor y su familia, como queda establecido, por ejemplo, en el salario de los productores proletarizados que venden su fuerza de trabajo al capital: involucra la necesidad propiamente *personal*, que no se limita a los rigores de la subsistencia. De este modo, la articulación de capacidades y necesidades se pondría en movimiento en la actividad humana transformadora por la cual los requerimientos sociales de la subsistencia y la realización personal son satisfechos, al tiempo que las facultades humanas se vuelcan sobre la Naturaleza.

En atención al continuo *división social - división técnica* del trabajo al que nos hemos referido hace un momento, queda planteada la siguiente exigencia: que el despliegue de las capacidades y la exigencia social de su entrega por parte de los individuos no constituya una negación de la libertad del particular; o bien, que la satisfacción de las vastas y crecientes necesidades humanas no reproduzca, en una nueva variedad, que el trabajo permanezca en la forma de "maldición" bajo la que ha sido colocado en el curso de la "historia natural". Marx lo expresa en los términos siguientes en *El capital*:

> "…la gran industria, por sus misma catástrofes, …convierte en cuestión de vida o muerte el substituir la monstruosidad de una población obrera mísera, disponible, mantenida en reserva para las alternantes necesidades de explotación del capital, por la disponibilidad absoluta del ser humano para cambiantes exigencias del trabajo, y el individuo parcial, mero portador de una función social de detalle, por el individuo totalmente desarrollado, para el cual diferentes funciones sociales son modos de actuación que se suceden unos a otros." [766]

[764] Cf. supra 2.2.2, especialmente, pp. 177 passim.
[765] Marx, Karl, *Crítica del Programa de Gotha*, loc. cit.
[766] Marx, Karl, *El capital I*, vol. 2, op. cit., pp. 124-125.

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

En términos de la lógica del capital, la problemática articulación de capacidades y necesidades humanas que nos convoca se logra por medio de la organización altamente racionalizada de la fuerza de trabajo con vistas a la obtención de plusvalor y el aumento de la tasa de beneficio. Supone la negación de la personalidad de los productores, a la vez que su reproducción física por medio del "trabajo necesario". Asimismo, es una lógica dispuesta a generar acumulación de valores que, en una proporción progresivamente menor, permiten la reproducción física de los propietarios del capital, a la vez que, en una proporción progresivamente mayor, hacen posible el incremento de la fuerza productiva y de la productividad del trabajo. Todo ello gracias al "trabajo excedente". De este modo, el excedente por sobre la necesidad física inmediata redunda en inversión tecnológica, infraestructura y otros requerimientos de la sociedad del capital, incluyendo el consumo improductivo de los propietarios de los medios de producción. Dada la máxima de la articulación de capacidades y necesidades libres de la apropiación privada de los excedentes sociales, en una sociedad comunista la cuestión se plantearía en renovados términos, por lo demás harto más complejos: ¿cómo sería posible que el despliegue de las capacidades humanas, en tanto *práctica de autorrealización personal*, ofrezca los productos requeridos para la satisfacción de las necesidades individuales y comunitarias, las del ámbito de la mera subsistencia y las que trascienden este ámbito?

No parece plausible que esta cuestión pueda ser abordada por fuera de algún *diseño* consciente que haga factible el peculiar control asociativo y libre que aquí se pretende. A lo largo de su obra y en perfecta vena hegeliana, para Marx la libertad en la asociación supone la *asociación consciente que gestiona de acuerdo a una voluntad común sus propios poderes sociales*. La sociedad capitalista ya ha puesto largamente en marcha procesos de alta racionalización de los procesos productivos a nivel organizacional en sus unidades productivas: la sistematización de sus procesos de contratación, operativos, contables, financieros y un largo etc. Pero dicha racionalización tiene como contraparte simbiótica a la irracionalidad del intercambio mercantil y el mercado mundial. Llegado al punto de la realización del plusvalor, las previsiones del capitalista conocen la incertidumbre y se instalan en ella. Los diseños conscientes operan así a un nivel que produce prodigios e innovaciones permanentes que conviven al lado del despilfarro de sus productos y la desatención de las necesidades humanas. La prioridad de la acumulación de valores sobre la satisfacción de los requerimientos humanos se hace aquí nuevamente patente –como advirtiéramos a propósito de las crisis de reproducción capitalistas[767]– para perfilar a la lógica del capital como un modelo de organización social que tiende a negarse a sí mismo (niega la reproducción de la fuerza de

[767] Cf. supra 2.1.2.

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

trabajo que es su propia fuerza vital), y que pareciera subsistir aun en contra de sí mismo. Marx celebra reiteradamente los "prodigios" del capital que resultan de esta estructura[768]. Como lo establece a lo largo de su obra, una sociedad comunista no puede sino resultar de la alta racionalización de los procesos de producción capitalista y de su alta productividad. No obstante, los diseños propios de la organización capitalista no pueden hacer frente al horizonte de la "historia humana" con el que aquí tratamos. Que los productores asociados devengan libres para gestionar los términos de su vida en común supone bastante más que la maximización productiva aportada por el capital: requiere abandonar su cariz homogeneizador para que ella sea el escenario de autorrealización de sus protagonistas por medio de su propia actividad, ni como meros sujetos pasivos de consumo en el ámbito de la subsistencia, ni como productores extraviados en el trabajo enajenado[769]. La expectativa sería que la propia actividad individual sea el vínculo efectivo con lo común (asociación de individuos libres), aquella por la cual, y bajo las mediaciones organizacionales y societales del caso, los individuos puedan ver satisfechas sus necesidades, tanto las de su subsistencia inmediata como las que convoque su designio propiamente humano o de autorrealización. Todo lo cual supone formular y eslabonar de manera consciente los requerimientos de la producción y la distribución sin que medie entre ellos la indeterminación del mercado.

Esta suerte de *armonización conscientemente regulada* entre lo que cada individuo da y obtiene en tanto cooperante inserto en la producción social, y su dependencia respecto de un cierto diseño de la vida en común, plantea cuestiones que no pueden ser simplemente *dejadas*

[768] Prodigios que, por lo demás, responden a la peculiaridad sistémica del mercado capitalista mundial: "…la conexión general y la dependencia universal en la producción y en el consumo aumenta al mismo tiempo con la independencia y la indiferencia recíproca de los individuos que consumen y producen…" (Marx, Karl, *Grundrisse*, Primera Mitad, op. cit., p. 89). Es también la peculiaridad de un ser caótico cuyos poderes desatados se intenta inútilmente contener mediante el recurso a la más vasta información disponible, siendo ella misma reproductora de la alienación que expresa: "…cada individuo se procura información [listas de precios, etc.] sobre la actividad de todos los demás, y según esta información intenta equilibrar la suya." (loc. cit.), de donde las crisis vuelven una y otra vez como anuncios de su auto disolución y apertura de posibilidades para la recuperación del poder social sobre las cosas: "(Esto quiere decir, que, aunque la oferta y la demanda global proceden independientemente, cada uno intenta informarse del estado de la oferta y de la demanda general; y este conocimiento influye en la práctica sobre ellas. Aunque todo esto en la situación que tenemos ante nosotros no supera la ajenidad, sí produce las relaciones y conexiones que incluyen en sí la posibilidad de superar la antigua situación.) (La posibilidad de estadística general, etc.)" (loc. cit.)

[769] La mera animalidad del consumo bajo la cultura capitalista queda expresada en los *Manuscritos de París* en términos de menesterosidad y carencia (Marx, Karl, *Manuscritos de París*, op. cit., p. 352), así como de inmediatez y unilateralidad (ibid., p. 355). Bajo la experiencia histórica de las sociedades capitalistas, el summum de esta negación de la vida social como autorrealización individual se expresa en el resultado por el cual al consumo de subsistencia de poblaciones trabajadoras altamente empobrecidas, con apenas margen de compra en el mercado, le acompaña una actividad productiva radicalmente alienada de estas mismas poblaciones (segundo aspecto del trabajo alienado de acuerdo con estos *Manuscritos*, ibid., pp. 350-353).

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

de lado para cuando toque abordarlas. Por lo demás, la historia posterior al tiempo de Marx ha conocido sendas experiencias en las que se ha pretendido diseñar la vida en común, y su desastre, de acuerdo con el punto de vista del reconocimiento de la libertad personal, ha sido suficientemente contundente como para recordarnos que es mejor afrontar los retos conceptuales de la emancipación humana aquí y ahora: desde la circunstancia histórica en la que nos inscribe el horizonte del capitalismo. Para empezar, cabe preguntarse si es razonable suponer que la diversidad de las individualidades –que se esperaría radicalmente más cultivadas y desplegadas en el comunismo que bajo la enajenación en la sociedad capitalista– sean siquiera factibles de armonización. Si la respuesta, como en el caso de Marx, consiste en la organización consciente de la producción y la distribución, se impone la pregunta: ¿cuál sería la naturaleza (ética, política, técnica) de este diseño consciente para la viabilidad de una vida en común humanamente emancipada?

A nuestro juicio, nos topamos aquí con una limitación fundamental en el planteamiento de Marx acerca del comunismo, una limitación que compromete el proyecto mismo de una sociedad humanamente emancipada en la que quepa que la propia actividad productiva resulte autorrealización de individuos libremente partícipes de la vida en común. Esta limitación consiste en que la representación marxiana del comunismo no supera la dicotomía entre "lo necesario" y "lo libre"; específicamente, la tesis de Marx por la cual la reducción del trabajo necesario que sería posible en el comunismo –una vez que el desarrollo de las fuerzas productivas no conozca más las restricciones procedentes de las relaciones de producción capitalistas para su pleno despliegue– comportaría de suyo la realización de la libertad como un *dominio aparte* del ámbito de la necesidad productiva, uno en el cual se vería consumada la realización individual en términos propiamente humanos y no meramente animales. De este modo, y a diferencia de lo que constituye su filosofía de la historia y su crítica de la sociedad capitalista, la dialéctica de Marx arriba aquí a un límite que impide pensar, para la sociedad comunista, la libertad humana en y desde la necesidad social. Esta unidad dialéctica tiene que ser pensada –afirmamos– a partir de la relación de mutua constitución y acicate recíproco entre las capacidades y necesidades de los individuos, o bien mediante una reflexión acerca de la medida en que el despliegue libre de la actividad individual concertada habría de ser por sí misma el desarrollo de las capacidades desde las que se podrá afrontar los requerimientos de la reproducción física y del conjunto de las necesidades personales y colectivas de los individuos miembros de la comunidad.

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

4.1. Contra el "dualismo de los reinos"

En los *Grundrisse*, entre las distintas formulaciones planteadas por Marx a propósito de los elementos que constituirían la vida en común en una sociedad comunista, aparece una que resulta central a propósito de la organización del aparato productivo. Se trata de la afirmación de la vigencia de una "economía de tiempo" que habría de sostenerse más allá del colapso de la ley del valor que rige los intercambios en las sociedades mercantil-capitalistas.

> "Presupuesta la producción comunitaria, la determinación del tiempo continúa siendo, naturalmente, esencial. Cuanto menos tiempo necesita la sociedad para producir trigo, vaca, etc., tanto más tiempo gana para otro tipo de producción material o espiritual, de la misma forma que en el caso de un individuo aislado, la universalidad de su desarrollo, disfrute y actividad, depende de su ahorro de tiempo. En la economía de tiempo se resuelve, en último término, toda economía. De la misma manera que el individuo tiene que dividir correctamente su tiempo para apropiarse los conocimientos en proporciones adecuadas o para responder a las distintas exigencias que se hacen a su actividad, así también, la sociedad tiene que dividir su tiempo adecuadamente para lograr así una producción adecuada a sus necesidades globales. Economía de tiempo, así como distribución planificada del tiempo de trabajo entre las distintas ramas de la producción, continúa siendo, por lo tanto, la primera ley económica sobre la base de una producción comunitaria. Es una ley que tiene vigencia en un grado mucho más alto."[770]

Frente a la ley del valor y su potencia homogeneizadora, la economía de tiempo del comunismo tiene que hacer frente a una diferencia personal antes no atendida y que alcanza el ámbito de las capacidades de los individuos puestas en acto en las distintas ramas de la producción: "…esto es esencialmente diferente de la mensuración de los valores de cambio (trabajos o productos del trabajo) por el tiempo de trabajo. Los trabajos de los individuos de la misma *rama* del trabajo y las distintas clases de trabajo, son no sólo *cuantitativa*, sino *cualitativamente* distintos."[771] Si la economía de tiempo sigue siendo ley fundamental –aunque sea bajo esta reformulación que subsistiría a la ley del valor–, ¿cómo se procede entonces a la hora de medir para evaluar y organizar las distintas ramas de la producción o las distintas actividades productivas al interior de cada una de ellas? Mediante la ley del valor –de la que nos ocupáramos al inicio de esta tesis[772]– el proceso se decide en el ámbito de la circulación por vía de la libre concurrencia hasta las recíprocamente azarosas correlaciones de la oferta y la demanda; esto es, se resuelve por medio del valor de cambio y el dinero. Pero ahora la pauta es ajena a la ley del valor cifrada en torno de la identidad cualitativa de las distintas magnitudes de trabajo: encontramos que los trabajos pasan a ser, no solo cuantitativa, sino cualitativamente distintos (no opera más el *trabajo abstracto*). Así, los trabajos al interior de las distintas ramas de la producción y entre las ramas mismas serían cualitativa y

[770] Marx, Karl, *Grundrisse*, Primera Mitad, op. cit., pp. 101-102.
[771] Ibid., p. 102.
[772] Cf. supra 1.1.1.

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

cuantitativamente distintos entre sí. No podría ser de otro modo, si la actividad productiva dejará de estar sujeta a formas fijas para tornarse *espacio de autorrealización* atento a la diferencia personal. A su turno, el despliegue de la personalidad y, con ello, de las necesidades sociales no haría sino aumentar dicha diferencia, la diferencia concreta en torno de los bienes y servicios requeridos, así como de los trabajos desde los que serán producidos. Y todo esto se espera sea atendido de acuerdo con la ley según la cual la optimización del tiempo de trabajo resulta esencial para la productividad, cualquiera que sea su diseño y su resultado esperado[773].

Con este elemento podemos terminar de configurar lo que vendría a ser la *situación comunista* en relación con el trabajo*:* a) no genera productos que se enfrentan entre sí en una esfera propia de circulación en la cual deban esgrimir –en tanto objetos metamorfoseados por el trabajo– qué porción del trabajo social global representan; b) cada productor aporta a la producción comunitaria una parte de la misma en tanto riqueza general de la cual luego procederán productos particulares para su consumo por medio de una determinada distribución; c) la relación entre lo aportado según las capacidades y lo recibido según las necesidades[774] ya no responderá a la ley del valor, pues se habrá cancelado la igualación abstracta del trabajo y sus productos; d) sigue siendo necesario –en realidad, más que nunca– potenciar la productividad del trabajo para hacer frente a un despliegue inédito de las necesidades individuales, lo cual supone la *economía de tiempo*.

La situación así configurada plantea la exigencia de una gestión capaz de hacer operativa esta concepción de la productividad donde no quepa ni homogenizar productos ni homogenizar personas, y donde sin embargo, pueda seguir promoviéndose el *máximo rendimiento* a la hora de producir y distribuir los productos[775]. La determinación de lo más eficiente, por supuesto,

[773] Esta complejidad en la diferencia es reconocida de diversas maneras por distintos marxistas y neo marxistas contemporáneos, pero no abordada concretamente. Así, encontramos en Eagleton la analogía entre el socialismo y la belleza o el equilibrio del arte, por un lado, y entre el comunismo y lo sublime, por el otro (cf. Eagleton, Terry, "El comunismo: ¿Lear o Gonzalo?", op. cit., pp. 99-100). Esta sublimidad del comunismo remite a la superación de la ley del valor y a sus homogenizaciones concomitantes, por lo que se dispone como medida de su propio modus operandi; esto es, supone: "transformar la idea misma de conmensurabilidad en algo que fuera más allá de la noción completamente artificial (y burguesa), de igualdad" (p. 100). Además, desde la nueva condicionalidad de la superabundancia, se abre paso la consideración de una *espontaneidad comunista* acorde con la *virtud* en sentido aristotélico (cf. ibid., p. 101). El problema está, pues, intuitivamente delineado, de lo que se trata es de abordarlo conceptualmente con vistas a su gestión práctica.

[774] Para la discusión que sigue es clave la asociación entre *aporte* y *capacidad*, por un lado, y *recepción* y *necesidad*, por el otro.

[775] A propósito de la actividad productiva, esto no significa que la satisfacción de determinadas necesidades sociales masivas que requieran de una atención universal por parte de los productores asociados no remita, bajo ciertas circunstancias, a determinadas actividades técnicas monocordes o a la puesta en ejercicio de *las mismas* competencias mecánicas y su generalización universal. El *fetiche de lo singular* no es el presupuesto que aquí remplaza a la negación de la personalidad conocida en la

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

ya no respondería al mísero "más es mejor" que en el capitalismo todo lo iguala abstractamente bajo una suerte de delirio compulsivo que termina complotando contra sí mismo en la figura de las crisis. Respondería, más bien, al máximo aprovechamiento de las capacidades concretas del trabajo individual para la mejor satisfacción de las necesidades también concretas de las personas[776]. El *más* y el *menos* guardarían una significación restringida al ámbito de la producción y del consumo definidos desde la concreción de sus respectivas determinaciones, situaciones y productos específicos –con todos los requerimientos que ello comporte en materia de cultivo de la personalidad de los productores asociados y promoción de una ciencia económica no fetichista–. El concepto y la práctica de la *productividad* abandonarían su formalidad y el vacío que le era propio cuando se decidían según la lógica del capital, para enriquecerse *poniéndose en* lo concreto. Nada, en consecuencia, podría ser estimado como *más o menos productivo per se*[777]. No se trata de que los criterios de eficacia y eficiencia que el capital ha legado a la humanidad desaparezcan (ni en

---

"historia natural". Las necesidades básicas que deben ser satisfechas para la reproducción de la vida podrían seguramente satisfacerse bajo los mismos procesos rutinarios en determinados contextos productivos –al menos hasta que ellas mismas no conozcan su propia redefinición durante un cierto periodo de tiempo y contexto espacial–, lo cual puede viabilizarse por medio del desarrollo universal de *las mismas* competencias para determinadas labores técnicas. El punto es que tal modo de la actividad productiva no puede ser la pauta dominante ni el telos de esta nueva gestión de lo común, y más bien debiera tender a ser la excepción. En el contexto de una comunidad de individuos libres y diferentes que conocen el rico cultivo de su personalidad, su dominancia nos devolvería sobre el rechazo del trabajo como de la peste y –como pasamos a argumentar– haría improbable la expectativa de promover la máxima productividad asociada al despliegue creativo de las potencias humanas (autorrealización).

[776] La superación de la división entre trabajo manual e intelectual en Heller, *work* y *labour* según su terminología, nos ofrece un punto interesante de discusión (cf. Heller, Ágnes, *Teoría de las necesidades en Marx*, op. cit., p. 128) a favor de la igualdad en el comunismo: si el despliegue de las fuerzas productivas permite la reducción del trabajo necesario al mínimo y la determinación de su contenido como "trabajo simple", entonces las diferencias interindividuales para la disposición hacia el trabajo necesario (*work*) se trivializan, pues prácticamente cualquiera podría hacer cualquier cosa o –directamente– "lo mismo", y durante el mismo periodo de tiempo (la máxima reducción posible de la jornada laboral), tras lo cual cada quien se ocuparía de lo suyo en su "tiempo libre" o de autorrealización (*labour*). Hay aquí un lugar para la igualdad en el ámbito de la reproducción básica de la sociedad comunista. Sin embargo, con ello se presume una pauta de homogenización del trabajo necesario que, ni parece evidente que sea la forma de la alta productividad requerida por el comunismo (para empezar porque para el propio capital lo ha dejado de ser de múltiples maneras: ha aprendido a obtener plusvalor de las más variadas formas flexibles de organización de la producción), ni parece plausible que no dé ocasión a renovados impases asociados a la negación de la personalidad en la forma de una "sujeción comunista" de los productores asociados a formas homogeneizadas de actividad "necesaria". Máxime cuando –profundizando los logros civilizatorios del capital– la gestión de lo común podría disponerse hacia formas de organización capaces de atender a las capacidades y necesidades, individuales y colectivas, entrelazadas de acuerdo con la pauta de hacer del trabajo autorrealización personal. A ojos vista contemporáneos, no es sostenible pensar la emancipación humana desde la representación mecánica y decimonónica del trabajo necesario como trabajo "no calificado".

[777] Sobre el *tiempo libre* como medida superior y más fundamental que el *tiempo de trabajo* de cara a una economía dispuesta para la realización individual y la consideración de una riqueza propiamente humana, cf. Booth, William James, "Economies of Time: On the Idea of Time in Marx's Political Economy", en: *Political Theory*, vol. 19, No. 1 (1991), pp. 7-27.

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

el jurista, ni en el artista, ni en el hombre de ciencia, ni en cualesquiera otro), sino que se reconfigurarían de acuerdo con las necesidades humanas gestionadas desde la apropiación colectiva de las fuerzas productivas, en lugar de seguir siéndolo según lo que dicta la miseria "pre-humana" del capital[778].

El tomo tercero de *El capital* ofrece quizás el fragmento que en la obra de Marx más emblemáticamente afronta la cuestión acerca de cuáles serían las condiciones sociales y materiales que harían posible que los individuos asociados en una sociedad comunista puedan disponer de una *vida en libertad*:

> "De hecho, el reino de la libertad sólo comienza allí donde cesa el trabajo determinado por la necesidad y la adecuación a finalidades exteriores; con arreglo a la naturaleza de las cosas, por consiguiente, está más allá de la esfera de la producción material propiamente dicha. Así como el salvaje debe bregar con la naturaleza para satisfacer sus necesidades, para conservar y reproducir su vida, también debe hacerlo el civilizado, y lo debe hacer en todas las formas de sociedad y bajo todos los modos de producción posibles. Con su desarrollo se amplía este reino de la necesidad natural, porque se amplían sus necesidades; pero al propio tiempo se amplían las fuerzas productivas que las satisfacen. La libertad en este terreno sólo puede consistir en que el hombre socializado, los productores asociados, regulen racionalmente ese metabolismo suyo con la naturaleza poniéndolo bajo su control colectivo, en vez de ser dominados por él como por un poder ciego; que lo lleven a cabo con el mínimo empleo de fuerzas y bajo las condiciones más dignas y adecuadas a su naturaleza humana. Pero éste siempre sigue siendo un reino de la necesidad. Allende el mismo empieza el desarrollo de las fuerzas humanas, considerado como fin en sí mismo, el verdadero reino de la libertad, que sin embargo sólo puede florecer sobre aquel reino de la necesidad como su base. La reducción de la jornada laboral es la condición básica."[779]

[778] Sigue dominando, pues, la perspectiva de la *optimización*, el afán –típicamente moderno– de acrecentamiento y progreso, en principio *sin límite* –aunque ya no sea un "más es mejor" en función de la lógica del capital. De aquí se desprende la posibilidad de una línea crítica por la cual se cuestione que el trabajo humanizado o en control de los productores libremente asociados tenga que mantenerse en la lógica de los *máximos rendimientos*. Pero esto ya sería algo más que una crítica al sentido marxiano del *progreso*, para ser una crítica de la Modernidad en cuanto a sus presupuestos civilizatorios, o bien la posibilidad de interpelarla desde otras posibles matrices de reproducción civilizatoria; por ejemplo, para el caso, desde una cultura de la *suficiencia* de cuño tradicional, o bien desde la perspectiva de la *sostenibilidad* que contemporáneamente se erige para hacer frente a la desmesura con que Occidente se ha vinculado con la Naturaleza en los últimos siglos. Tales derroteros críticos no son aquí nuestro interés. Desde el horizonte de Marx, Eagleton plantea la cuestión en términos de la paradójica circunstancia por la cual el comunismo descansaría sobre la abundancia de las fuerzas productivas desarrolladas bajo el capitalismo a la vez que se habría de heredar los hábitos culturales propios de su productivismo patológico (cf. Eagleton, Terry, "El comunismo: ¿Lear o Gonzalo?", op. cit., p. 97). En la sociedad capitalista esto se vive espontáneamente sin mayor problematización. En la sociedad comunista habría de ser problematizado habida cuenta de la prioridad de la autorrealización sobre el tiempo dedicado al trabajo necesario, lo cual comporta la exigencia de hacerse cargo conscientemente del vínculo con la Naturaleza –en tanto condición de todas las posibilidades de realización de nuestro "ser genérico"– que resulta de la forma social de organizar la producción. Para el capital estas consideraciones acerca de la Naturaleza no pueden sino ser *accidentales* desde el punto de vista de su conformación sistémica.

[779] Cf. Marx, Karl, *El capital III*, vol. 8, loc. cit.

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

Se proponen, pues, *dos* reinos: el "reino de la necesidad" y el "reino de la libertad". El primero de ellos aparece como *condición de*l segundo. En ese sentido, el primero, donde se ponen en juego las fuerzas productivas, tiene que estar perfectamente cumplido o acabado de modo que el segundo pueda hacer su aparición. Entre el uno y el otro se establece una frontera nítida, discreta. El segundo, el "reino de la libertad", donde operan las fuerzas humanas, no puede darse lugar a sí mismo. Es sucedáneo, dependiente. Una vez que aparece es "fin en sí mismo", pero se trata de una *autonomía* peculiar: no puede asegurar su propia existencia. Requiere de algo radicalmente otro, donde reside la "producción material propiamente dicha", para poder ser.

En primer lugar, debe acotarse que el tiempo entregado al "reino de la necesidad" se diferencia del tiempo de trabajo necesario bajo el modo capitalista de producción. Cierto que comparte con él su estar "determinado por la necesidad" (que aquí no puede entenderse sino como 'los requerimientos de la subsistencia') "y la adecuación a finalidades exteriores" (que aquí es una referencia general a las condiciones naturales desde las que es posible satisfacer las necesidades de subsistencia, a lo que en el capitalismo habría que sumar la sujeción a la pauta alienante de la propiedad privada). No obstante, ahora este "reino de la necesidad" ha dejado de operar como un poder ciego para los individuos y resulta más bien sujeto a su designio consciente vuelto realidad efectiva o actividad transformadora, de ahí que sea factible que los individuos asociados se hagan cargo de él "con el mínimo empleo de fuerzas y bajo las condiciones más dignas y adecuadas a su naturaleza humana". La humanidad se erige así sobre su condición animal. Ahora bien, la animalidad no puede abandonarse jamás, pues la nuestra es una especie animal: una y otra vez los seres humanos, no importa el modo de producción desde el cual desplieguen su actividad, deberán "bregar con la naturaleza para satisfacer sus necesidades". La necesidad nos constituye y no podrá ser abandonada o dejada de lado[780]. Puestas así las cosas, todo parece jugarse en torno de una condición específica y sumamente determinada: "La reducción de la jornada laboral es la condición básica."

[780] Marx es particularmente claro sobre la determinación inmediatamente natural de nuestra condición humana en los *Manuscritos de París*. Si bien el trabajo alienado nos condenaría a la unilateralidad del animal, esta dimensión –en tanto "El *hombre* es un ser directamente *naturaleza*" (Marx, Karl, *Manuscritos de París*, op. cit., p. 421, n. *18)– no puede ser simplemente abandonada o dejada de lado, sino que es la condición relacional originaria de nuestra pertenencia a la Naturaleza. El asunto es particularmente subrayado en la tópica feuerbachiana de la sensoriedad y pasividad que le corresponde: "Como ser natural, corpóreo, sensible, objetivo es a la vez *pasivo*, dependiente y limitado, lo mismo que el animal y la planta; es decir, los *objetos* de sus impulsos se hallan fuera e independientemente de él, a la vez que les son esenciales e imprescindibles en cuanto *objetos* de su<s> *necesidad*<*es*> para el ejercicio y desarrollo de sus facultades." (loc. cit.)

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

Queremos interpelar esta representación del comunismo desde la dialéctica entre necesidades y capacidades que atraviesa la obra de Marx, pero que este "dualismo de los reinos" deja –a nuestro juicio– de lado. Bajo una formulación inicial, podemos representarnos la relación entre necesidades y capacidades en términos de que el desarrollo de las segundas es condición para la satisfacción de las primeras, sean estas del tipo que fueran. Marx señala que las necesidades se amplían históricamente, pero que podrán seguir siendo satisfechas por el despliegue igualmente progresivo de las capacidades. Empero la dialéctica aquí en ciernes o la *relación* que haría que esto sea posible queda sin formulación. Bajo la representación que discutimos las capacidades engendran fuerzas productivas (no fuerzas propiamente *humanas*, exclusivas del "reino de la libertad") que representan a la actividad humana dispuesta a lidiar y resolver nuestras carencias en tanto seres sensibles y dependientes de otros objetos para reproducir nuestra existencia. Actividad y pasividad, capacidad y necesidad, son los pares con los cuales se pretende resolver la cuestión de cómo es posible la vida individual libre en y desde la comunidad. Pues bien, nos asaltan dos cuestiones: a) una vez consumado el fin de la "historia natural" y liquidadas las sujeciones sociales externas a la actividad productiva, ¿podemos seguir manejando un sentido de *lo necesario* supeditado al horizonte de la subsistencia y la animalidad?; b) ¿cómo puede el "dualismo de los reinos" que así se propone ser efectivo y funcionar en una sociedad comunista de individuos libres y diferentes?

Para tentar una respuesta, habría que considerar qué sería aquello que puede estar "más allá de la producción material propiamente dicha". De acuerdo con nuestra cita, tendría que ser aquella actividad que no solo va más allá de la mera subsistencia física, sino que no está directamente pautada por la relación con el ambiente natural y por la sujeción a él. ¿Cambia esta relación con el ambiente cuando el artista pinta? O mejor, ¿en el momento en que el tiempo libre de una determinada individualidad hace posible que su disposición creadora se realice en la forma de la actividad de pintar? ¿No es la actividad creadora una que tiene que hacer frente a la materialidad de su ambiente y a las exigencias que de él se desprendan en virtud del objeto y los medios de su realización? Siempre podría aludirse, claro, a "lo propiamente dicho", pero consideramos que aquí está en juego algo más que un matiz: la libertad "en sentido materialista" no podría sino ser ese despliegue de actividad consciente objetivante capaz de hacer frente a los requerimientos de la "legalidad exterior" para hacerse valer en el medio al que pertenece, que no es otro que la Naturaleza. De ese modo, la fijación de "lo libre" por contraposición y denigración de "lo necesario" más pareciera una *mirada idealizada de lo que la actividad humana podría llegar a ser* una vez que no tenga que estar sometida a la miseria de las clases sociales y a la apropiación privada de los excedentes

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

producidos, antes que una lectura dialéctica propia de los dinamismos vivos y relacionales en los que está inserta cualquier actividad de nuestra especie en tanto especie natural[781].

El cierre de la cita y su reafirmación del papel medular de la reducción de la jornada laboral sentencia esta figura de denigración que termina ofreciendo a la humanidad la alternativa de poder (¡al fin!) dejar atrás el trabajo necesario –aun cuando se trate de uno realizado "con el mínimo empleo de fuerzas y bajo las condiciones más dignas y adecuadas a su naturaleza humana"– del que siempre habríamos querido escapar: "Allende el mismo [el reino de la necesidad] empieza… el verdadero reino de la libertad." En la medida en que esta huida sea exitosa, se reduce la jornada laboral y, con ello, un plano disminuye, el de la necesidad, y el otro aumenta, el de la libertad[782]. Siendo Marx el autor de este texto, la circunstancia es –por decir lo menos– paradójica. Tal formulación no solo nos deja en las mismas condiciones fundamentales en las que teníamos que lidiar con el trabajo necesario bajo la "historia natural", es decir, la figura de "el trabajo como peste" que Marx caracterizara bajo la alienación ante la propia actividad humana en la sociedad burguesa[783] –aunque se trate de una peste que decidimos y elegimos conscientemente, una peste cuya nocividad atenuamos, pero peste al fin. Expone asimismo un concepto de la necesidad que embellece e idealiza, como contrapartida, la actividad *auténticamente humana*, como si, por ejemplo, proveerse de alimentos o abrigo fuera cosa de segundo orden que "*propiamente* no nos corresponde". Se trataría, pues, de trabajar raudo, el menor tiempo posible, presuroso y urgido para poder por fin pasar a tener *la mayor parte del día libre*. La consigna "ser libre de", tan cara al liberalismo, resuena aquí con suma fuerza; de lo que se trataría es de librarse de la necesidad en lugar de

[781] Este pareciera una consideración que le hubiera permitido a la literatura marxista de probada ortodoxia revisar sus críticas a las *disposiciones pequeñoburguesas* proclives a celebrar ingenuamente la *espontaneidad de lo libertad individual*, de modo de evitar que alguna de ellas hiciera blanco nada menos que en el "viejo Marx": "Esta idea de la 'espontaneidad' está estrechamente ligada a la concepción burguesa según la cual la 'libertad' es una propiedad innata del hombre, un atributo eterno que se opone a la necesidad." (Garaudy, Roger, op. cit., p. 184)

[782] Contra la postura de Erich Fromm a favor de la "humanización del trabajo" (cf. *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea: hacia una sociedad sana*, México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1976, cap. 8 "Caminos hacia la salud mental"), Mandel se pronuncia a favor del "dualismo de los reinos": "…es una ilusión creer que el trabajo industrial, que el trabajo de la gran fábrica, pueda llegar a convertirse jamás en trabajo 'libre'. El reino de la libertad no comienza sino *más allá* del reino de la producción material, es decir, del trabajo mecánico, si no se quiere volver al nivel de la producción artesanal. La verdadera solución estriba, pues, en una reducción tan radical del tiempo de trabajo (del 'tiempo necesario') que las relaciones entre 'trabajo' y 'ocio' queden totalmente alteradas." (Mandel, Ernest, op. cit., p. 126) Caducaría la dicotomía trabajo / ocio, allí donde el ocio se habría tornado en actividad creadora y esforzada, radicalmente ajena al actual desperdicio consumista de nuestro "tiempo libre" (cf. Eagleton, Terry, *¿Por qué Marx tenía razón?*, op. cit., pp. 81-82). En términos de Heller, la actividad humana se determinaría como *labour* que vuelve sobre el *work* a la manera de un "deber social" (cf. Heller, Ágnes, *Teoría de las necesidades en Marx*, op. cit., p. 128).

[783] Cf. Marx, Karl, *Manuscritos de París*, op. cit., p. 352.

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

recrearse y realizarse en ella: ¿qué fue de la apuesta por el trabajo como autorrealización, no solo motivo de la pionera denuncia de Marx del trabajo alienado en los *Manuscritos de Paris*, sino *leit motiv* de sus apuestas emancipatorias más radicales?

Sabemos que la obra de Marx rechaza ampliamente la figura bíblica del trabajo como maldición y propone a la actividad transformadora de la Naturaleza y al esfuerzo que ella exige como autorrealización:

> "Ciertamente la medida del mismo trabajo se presenta como algo externo, que viene dado por la finalidad que se ha de alcanzar y por los obstáculos que han de ser superados mediante el trabajo para alcanzar dicha finalidad. Pero A. Smith tampoco sospecha que esta *superación de obstáculos* es en sí una manifestación de la libertad –y que además los fines externos son despojados de la apariencia de mera necesidad natural y son puestos como fines, determinados por el propio individuo–, y que, por lo tanto, *se presenta como autorrealización*, como objetivación del sujeto y, en consecuencia, como libertad real, cuya acción es precisamente el trabajo."[784]

Sin embargo, el "dualismo de los reinos" nos devuelve sobre la figura del trabajo como peste y la consiguiente necesidad de huir de él. Vieja condena adánica que ni el comunismo podría resolver: un hecho natural para toda circunstancia productiva. En la cultura de consumo contemporánea tal condena queda plasmada en su insistencia por hacer que el sentido de nuestra realización individual quede perfectamente establecido *fuera del trabajo*, en las compras de ocasión y en las compras especiales, en nuestras vacaciones y en todas las variedades en las que podemos ser "libres como animales": "En consecuencia el hombre (el trabajador) ya sólo cree obrar libremente en sus funciones animales –comer, beber, y procrear, añadiendo a lo sumo vivienda, aliño, etc.– mientras que en sus funciones humanas se siente como un mero animal."[785] Cierto que en el "dualismo de los reinos" el "ser libre de" tiene por propósito una actividad de autorrealización y no la mera pasividad del consumo. No obstante, el desdén dualista contra "lo necesario" y la actividad que ello requiere para ser satisfecho nos devuelven sobre la profunda herencia por la cual nos representamos con *ilusión* que la libertad es algún tipo de indeterminación y abandono de nuestros condicionamientos fácticos[786]. Es una ruta riesgosa antes que promisoria para la formulación de los intereses emancipatorios que pretendan superar la lógica del capital. Frente a la indeterminación de "lo libre" en el comunismo marxiano, esa lógica ofrece hoy pautas muy precisas para situar el

[784] Marx, Karl, *Grundrisse*, Primera Mitad, op. cit., pp. 567-568, cursivas mías.
[785] Marx, Karl, *Manuscritos de París*, loc. cit.
[786] También se trata de una representación "ilusoria" en el *sentido cognoscitivo duro* de *La ideología alemana*, en tanto inversión de la realidad natural y social práctica que reproducimos por medio de nuestra actividad: "Y si en toda la ideología los hombres y sus relaciones aparecen invertidos como en una cámara oscura, este fenómeno responde a su proceso histórico de vida, como la inversión de los objetos al proyectarse sobre la retina responde a su proceso de vida directamente físico" (Marx, Karl y Friedrich Engels, *La ideología alemana*, op. cit., p. 26)

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

lugar de la libertad individual –todo lo animalizada que se quiera– en función de las necesidades de la acumulación capitalista: amplia y *suficientemente* sostenible reproducción de la fuerza de trabajo, necesidades sistémicas de consumo improductivo, etc.

En pos de avanzar en la determinación de la cuestión: ¿aportan las fuerzas humanas desplegadas en el "reino de la libertad", donde estaría en juego lo distintivo de nuestra especie, a la reproducción conjunta de este modelo de vida en común? ¿O serían un mero momento "improductivo" –en términos del desarrollo de las fuerzas productivas– que no tendría nada que hacer en relación con el movimiento de reproducción conjunta de la sociedad comunista, incluyendo sus necesidades de subsistencia? Algo así como un momento de indeterminación que "no le debe nada a nadie" o que, en todo caso, no acusa recibo de sus condiciones de posibilidad, y que se ha alejado con ello, a su vez, de la posibilidad de aportar –según un diseño voluntario y un planeamiento consciente– a sus propias condiciones de realización, a las condiciones de realización de la libertad personal. Se nos presenta, de esta manera, la relación social entre el tiempo productivo y el tiempo improductivo. Bajo la lógica del capital era improductivo aquel tiempo que no generaba plusvalor (trabajo excedente) o que no permitiera reproducir la fuerza de trabajo (trabajo necesario)[787]. El tiempo propiamente improductivo estaría así puesto en el momento del consumo individual de los propietarios de capital y de todos aquellos que no producen valor por medio de su actividad. En el "dualismo de los reinos" de Marx, el "reino de la libertad" supondría que la producción requerida para su apertura ya ha sido satisfecha, pero queda en silencio la definición de si el tiempo ocupado en la actividad propia de este reino sería o no productivo en términos de que sus resultados signifiquen un aporte a la propia productividad que lo hizo posible. Para empezar, desde la perspectiva de la autorrealización y su distancia frente a la inmediata condicionalidad de la subsistencia, habría que considerar plausible que de dicho reino resulten los más destacados logros de nuestra especie, lo cual podría ser eventualmente aplicable a favor de la máxima productividad: la de una especie que aporta a sí misma desde las mayores realizaciones y producciones singulares de sus miembros individuales. El asunto, no obstante, permanece intocado por Marx. En el marco de la parodia de los planteamientos de Stirner en *La ideología alemana*, queda expresado en los términos siguientes:

[787] Dicho esto más allá de la estricta división entre "trabajo productivo" y "trabajo improductivo" según las distintas ramas de la producción capitalista (capital industrial vs. capital financiero, etc.) cifrada exclusivamente en torno de la generación de plusvalor. Cf. Enguita, Mariano, "El problema del trabajo productivo", en: *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, vol. 30 (1985), pp. 93-147; y Carcanholo, Reinaldo, "La categoría marxista del trabajo productivo", inédito, tomado de: http://marxismocritico.com/2012/01/05/la-categoria-marxista-del-trabajo-productivo/, revisado el 2 de enero de 2013.

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

> "Sancho se imagina que los llamados organizadores del trabajo pretenden organizar la actividad total de cada individuo, cuando son precisamente ellos quienes distinguen entre el trabajo directamente productivo, que es el que debe organizarse, y el trabajo que no es directamente productivo. Y en estos trabajos no se trata, como Sancho se figura, de que cada cual pueda trabajar sustituyendo a Rafael, sino de que todo aquel que lleve dentro un Rafael pueda desarrollarse sin trabas."[788]

Donde queda asentado que, mientras en el ámbito de "el trabajo directamente productivo" se mantienen pautas de organización, en *el ámbito propiamente libre* ha de dominar la espontaneidad regida por la singularidad de cada individuo. No interesa la interrelación entre ambas instancias como acicates recíprocos, salvo en el sentido de los requerimientos productivos para que cada quien pueda desarrollar el Rafael que "lleve dentro"; esto sería "lo libre", aquello "lo necesario". Pero el retorno de "lo libre" sobre sus condiciones necesarias carece de concepto: no se consuma la dialéctica de esta relación, de modo que, por ejemplo, no se piensa la medida en que satisfacer una necesidad de autorrealización ("ser Rafael") pueda revertir, mediante el desarrollo de las capacidades que esta satisfacción comporta, sobre las necesidades de la subsistencia individual y comunitaria desde las que tal autorrealización es a su vez factible (como cuando el desarrollo de destrezas teatrales en los niños revierte sobre su locomoción, sus funciones cognitivas, su socialización, etc.; en buena cuenta, la necesidad del arte para la producción de lo común). Bajo este silencio, la gestión de lo común no aprovecha todo lo que tiene a su disposición para su reproducción y no se haría cargo conscientemente de la riqueza que es capaz de generar; en buena cuenta, no diseña la apropiación de los productos de la actividad libre en tanto susceptibles de servir a los requerimientos de la subsistencia.

La cuestión se hace más problemática, al punto de la incapacitación general del planteamiento, si atendemos al mecanicismo que podemos advertir en el "dualismo de los reinos": allí donde un reino aumenta y el otro decrece. Pues bien, ¿cómo así es que la ampliación de las necesidades podrá contar con el isomórfico despliegue *paralelo* –no intersecado, pues tal intersección aparece aquí como un gran vacío– de las capacidades, de modo que un reino puede reducirse y el otro crecer? La cuestión crítico-propositiva que aquí se presenta es la de afrontar cómo así se retroalimentan y redefinen, no en términos estrictamente cuantitativos (ampliación / reducción) sino cualitativos, ambos aspectos de la condición humana en una sociedad comunista; *cómo así se resuelve la relación de mutua determinación entre necesidades y capacidades*.

[788] Marx, Karl y Friedrich Engels, *La ideología alemana*, op. cit., p. 468.

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

Este dualismo entre "reino de la necesidad" y "reino de la libertad", y el mecanicismo que le acompaña, oscurecen la dialéctica entre capacidades y necesidades humanas que es menester abordar para afrontar el reto de pensar una sociedad emancipada como la esbozada por Marx y a la que llamó "comunismo". En este punto, es nuestra tesis que si se han producido las condiciones históricas para que el desarrollo de las fuerzas productivas pueda ser considerado un *fin en sí mismo* ("un modo de producción en el que el único presupuesto es el superar el punto de partida."[789]), esto habría de significar la superación de las contraposiciones dualistas que en los modos de producción propios de la "historia natural" habían restringido dicho desarrollo y que conocieron su paroxismo bajo la lógica del capital. En la sociedad comunista que nos ocupa, el radical despliegue de las necesidades y las capacidades se habría consumado por medio del cambio universal puesto como necesidad sistémica del capital, de una forma de organización social que, sin proponérselo, habría dado a luz a una fuerza productiva capaz de determinarse como auto movimiento de su propio devenir[790]. Es decir, a una sociedad que ya no tiene que vincularse con las precondiciones de su actividad a la manera de una ajenidad que escapa a su control, sino que pasa a hacerse cargo de ellas voluntaria y conscientemente, donde por tanto su actividad es su propio desarrollo inmanente que se ha hecho transparente para sí misma. Esta comunidad –que, merced a su desarrollo material, puede ser telos de sí misma, en tanto fuerza humana creadora y transformadora de la Naturaleza– solo puede sostenerse una vez que la libertad de los individuos sea concebida como el auto movimiento humano por el que las personas que la conforman se hallan en condiciones de *satisfacer* ***toda*** *su necesidad*, la que remite a su condición de una especie *dada* de acuerdo con ciertas carencias que tiene que satisfacer permanentemente, y la que se decide como disposición a la autorrealización, donde las potencias creadoras de su *singularidad específica* (de especie) encuentran ocasión para plasmarse en la Naturaleza o en la propia vida en común. Para ver consumada esta *autonomía real*, la libertad tendría que ser capaz de reproducir conscientemente sus propias condiciones de reproducción, esto es, atenderse íntegramente a sí misma en lugar de *abandonar parte de sí* –léase las "inferiores" necesidades de la subsistencia– en el camino. De acuerdo con la formulación marxiana de este "dualismo de los reinos", la libertad comienza "allende" la necesidad. Bajo la exigencia monista que proponemos –en buena cuenta, una radicalización de la dialéctica marxiana– no solo la necesidad es requerida por la libertad, sino también, a la inversa, la necesidad requiere de la libertad. Y en esta dialéctica se decide la suerte de una comunidad humanamente emancipada.

[789] Marx, Karl, *Grundrisse*, Primera Mitad, op. cit., pp. 494-495, previamente citado en supra 2.2.1, p. 153.
[790] Cf. Marx, Karl, *Grundrisse*, Primera Mitad, op. cit., p. 441.

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

Podemos afirmar que se trata de una exigencia de radicalidad en vena marxiana pues pretende arraigar la libertad en "el hombre mismo", incluida su materialidad y su animalidad; por supuesto, también, y fundamentalmente, en sus relaciones sociales y en la necesidad que ellas porten consigo. No se conforma con una nueva variedad del discurso de las *causas elevadas*, identificadas con determinadas dimensiones de nuestra actividad, sino que parte de la humanidad como productora de su propia totalidad práctica.

Vistas así las cosas, enfoquemos el vínculo entre la libertad personal y el desarrollo de las capacidades humanas. Según hemos visto, respecto de la primera Marx refiere al "tiempo libre" en tanto 'tiempo disponible' que no tiene que vérselas con la actividad meramente reproductora de la existencia[791]. Queda pendiente de tratamiento la relación entre este tiempo y el "tiempo necesario". Muy concretamente, Marx *da por sentado mas no explica cuál habría de ser el acicate para el desarrollo de las fuerzas productivas en el comunismo*, aquel a partir del cual sería posible que el "tiempo disponible" aumente[792]. En el capitalismo el acicate

[791] Cf. supra 2.2.1.

[792] En el límite, podría imaginarse –como lo ha hecho seguramente en más de una ocasión la narrativa de ciencia ficción– una civilización capaz de haber logrado la absoluta *liberación de* el trabajo necesario, donde todo su tiempo sería "tiempo libre". Podría imaginársele como una civilización dotada de un sofisticado sistema técnico capaz de satisfacer todas las necesidades de supervivencia y capaz de dotar a sus miembros de todos los requerimientos para que ellos se hagan cargo exclusivamente de sus intereses propiamente creadores en los que radicaría su singularidad. Alguna vez, las generaciones pasadas de tal civilización se habrían hecho cargo de la creación de este poderosísimo sistema de ingeniería y asignación de recursos, pero eso sería ya parte de una suerte de origen mítico progresivamente olvidado en la historia de las sucesivas generaciones perfectamente emancipadas de cualquier actividad productiva que responda a "alguna finalidad externa", sea esta social o natural. Podríamos imaginar que este dispositivo técnico, plenamente complaciente, cuente incluso con sistemas de auto diagnóstico y auto reparación. Así, los miembros de esta civilización se ocuparían con ligereza de sus creaciones libres y auto referidas, sin tener que lidiar con la tosca materialidad metamorfoseada por máquinas espontáneas y sin que siquiera tuvieran que molestarse en supervisar su desempeño. El punto de colapso para esta arcadia tecnológica consistiría en que la "necesidad exterior" se haga presente. No interesa si bajo la forma de una invasión alienígena o de algún desastre natural. En cualquier caso, un fenómeno imprevisto. Su resultado más indeseado: que las máquinas empiecen a fallar en la consecución de sus fines sin que quepa hacer nada al respecto, pues nuestra especie se habría vuelto incapaz de vérselas con aquella grosera e invisibilizada dimensión de su existencia: las condiciones de su subsistencia física. En realidad, sus miembros se habrían lisiado a sí mismos para vivir una libertad incondicionada. En el proceso perdieron sus capacidades y competencias técnicas. No las requerían. Terminaría siendo, pues, imposible para ellos afrontar cualquier circunstancia anómala que afectara seriamente su *set up* técnico de partida. Habrían devenido incapaces de reparar sus máquinas en el caso de que estas no pudiesen auto repararse, o bien de producir otras máquinas de ser menester para afrontar crisis de reproducción ante la imprevista irrupción de la "necesidad exterior". En buena cuenta, habrían devenido incapaces de garantizar las condiciones de reproducción de su modo de vida (cf. *Star Trek*, "When the Bough Breaks", Primera Temporada, Los Angeles: Paramount, 42 mins., 1988). Las capacidades humanas desplegadas en grado sumo por medio del desarrollo inédito de las fuerzas productivas pueden saciar las más vastas necesidades, pero en tanto fuerzas humanas portan consigo una finitud que no por dejar de ser pensada dejará de hacerse efectiva de las más diversas formas –y sin que se requiera hacer ciencia ficción al respecto. No pensar la continuidad holística y la dialéctica del proceso por el cual las crecientes necesidades de realización personal pueden ser satisfechas, en el

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

que potencia capacidades y satisface necesidades –aunque sea una forma de dominación social– es la lógica del capital a través de la lucha de clases y la competencia. Al no ocuparse de esta cuestión para el caso de una sociedad comunista, Marx peca de un materialismo que se desdice a sí mismo –encomiando una libertad progresivamente indeterminada que ya no conoce la negatividad de sus condiciones de realización–; al hacerlo, al igual que ocurriera con Feuerbach, formula un materialismo impotente para realizar su pretensión de reconciliación sobre "el hombre mismo". Feuerbach devenía conservador al someterse a la materia dada y no pensar la actividad de su transformación; su perspectiva solo era crítica una vez que se formulaba idealistamente en el modo de un "cambio de conciencia"[793]. A su turno, Marx formula un comunismo cuyas condiciones de reproducción son inciertas: en el devenir de las generaciones de los productores asociados, ¿podría esperarse que cada particular entregue lo mejor de sí a la suerte de lo común, si ha quedado establecido que su verdadero ser yace en el "reino de la libertad" y no en el "reino de la necesidad" donde habrían de ser puestos sus aportes comunitarios? Este punto es por completo crucial. Las condiciones de reproducción de la libertad personal no habrán de ser *resueltas por sí solas*[794]. Requieren de un cierto "trabajo necesario" y de una cierta calidad del mismo. Pues bien, ¿cómo se ha de resolver esta cuestión allí donde todos valorarán y preferirán –en tanto individuos que buscan y al fin podrían obtener su autorrealización– permanecer y entregar lo mejor de sí en el "reino de la libertad"?

Ante el vacío en el que este dualismo nos coloca, podemos ceder por un momento la palabra al buen liberal y sus regulares preocupaciones por el bienestar de los individuos. Podemos inferir su postura frente al "dualismo de los reinos" observando, por ejemplo, su disidencia contra el intervencionismo estatal en las sociedades capitalistas contemporáneas, cuando explica sus fracasos aludiendo al sinsentido que para cualquier individuo tendría una participación esforzada como trabajador de una empresa estatal: ¿por qué un individuo habría de entregar lo mejor de sus esfuerzos y cuidados allí donde no encuentra un resultado que pueda estimar "propio"? Más allá de que para nuestro liberal al final todo redunde en la

marco de determinada circunstancia natural, por el creciente desarrollo de las fuerzas productivas es entregarse a la indeterminación y lisiarse a sí mismo. La pregunta que aquí tratamos se sostiene incluso frente a las máquinas más perfectas: ¿cómo se relaciona el desarrollo de las capacidades humanas, expresadas en la forma de florecientes fuerzas productivas post capitalistas, con la satisfacción de las crecientes necesidades?

[793] Cf. Marx, Karl y Friedrich Engels, *La ideología alemana*, op. cit., pp. 45-49.

[794] De vuelta sobre nuestra referencia a la ciencia ficción, en el límite de las máquinas pretendidamente autosuficientes estas requerirán mantenimiento, reparación o remplazo de su *set up* básico, al menos ante las imprevisibles circunstancias del entorno, sino ante el devenir de la propia vida social aquí *reducida* como "reino de la libertad". Para Heller –bajo el horizonte del "dualismo de los reinos"– en la fuerza productiva que atiende al "reino de la necesidad", una vez superada la relación de capital, "el trabajo vivo prevalecerá sobre el muerto" (Heller, Ágnes, *La teoría de las necesidades de Marx*, op. cit., p. 122).

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

sacralización monadológica de la propiedad privada de los medios de producción, queda establecido su punto: la satisfacción del particular. Y de seguro volvería por sus fueros ante el comunismo de Marx que aquí discutimos: ¿debiera el individuo entregar esmerados esfuerzos y cuidados al "reino de la necesidad" en nombre del bienestar común que mediatamente habrá de permitirle la ampliación de su consumo en el "tiempo disponible"? Seguramente interpretaría tal posibilidad como un caso de fallida o ineficiente asignación de los esfuerzos individuales. ¿Qué tal si, como corresponde a la "naturaleza humana", mejor se ocupa del propio bienestar, disfrutando y entregando lo mejor de sí en el "reino de la libertad", en lugar de hacerlo en ese espacio de rezago y auto negación llamado "reino de la necesidad"? Desde la condición antropológica postulada por el propio Marx, en virtud de la cual el hombre es un sujeto de necesidades –y no el acólito de alguna parroquia bienintencionada– que encuentra en la transformación de la Naturaleza su autorrealización, tendríamos que asentir al buen liberal y decir que, en efecto, no tendría mayor sentido. Al menos mientras no se determine la dialéctica y la co-dependencia entre satisfacción del particular y bienestar comunitario. Por lo demás, de no lograrse tal determinación, el resultado será previsible: improductividad.

Afirmar la posibilidad de superar las irracionalidades del mercado capitalista no es cosa que pueda dejarse sin determinar. ¿En qué medida es factible una gestión de los esfuerzos comunes que prescinda de la mediación de la circulación de mercancías –donde las personas se ven económicamente *forzadas* a entregar lo mejor de sí– para pasar a configurar una actividad libre en la que los individuos se autorrealicen? Hasta ahora la competencia mercantil ha organizado los esfuerzos humanos con resultados inéditos en la historia social en términos de la productividad alcanzada. El *Manifiesto Comunista* ofrece este reconocimiento en términos emblemáticos[795]. Pues bien, ¿cuál es la alternativa comunista para eso que nuestros economistas llaman "incentivos"? ¿Por qué el productor libremente asociado habría de seguir dispuesto a entregar lo mejor de sí en su actividad productiva, si ya no fuera el caso que exista un mercado que "premie" o "castigue" –el tono conductista no es nuestro sino del discurso económico dominante– según la eficiencia o ineficiencia que resulte de su participación en el bellum omnium contra omnes; más aun, por qué habría de pretender mayor eficiencia si los productores participarían de una sociedad en la que *por default* estarían asegurados determinados "beneficios sociales"? En buena cuenta, ¿cuál sería la forma de organización social post propiedad privada capitalista de los medios de producción, de modo que las capacidades humanas sigan rindiendo esforzadas y desplegándose crecientemente de acuerdo con los renovados criterios que corresponda redefinir en términos de innovación, eficiencia,

[795] Cf. Marx, Karl y Friedrich Engels, *Manifiesto del Partido Comunista*, op. cit., pp. 156 ss.

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

sostenibilidad, etc.? El discurso emancipatorio tiene esta *agenda pendiente*. La lógica del capital, en cambio, tiene las cosas muy claras al respecto de acuerdo con su pauta D - M - D'. A su turno, conformarse con la llamada a que la abundancia de la técnica resolverá la cuestión sin más no es suficiente. Por decir lo menos, se trata de un optimismo que aproblematiza lo que precisamente tiene que ser pensado: las relaciones sociales de producción y distribución.

Este optimismo rebosa en la formulación del "dualismo de los reinos", el cual deja sin tratar el reto del constante aumento de la productividad en el comunismo, reto que se desprende de la caracterización de una especie emancipada de la dominación social y dispuesta hacia la autorrealización de sus miembros individuales. Queda expresado así su *utopismo*. A nuestro juicio, no serían necesarios nuevos ni renovados "reinos" que reproduzcan las escansiones ya conocidas en la "historia natural", sino la mirada humana radical cifrada en torno de la pertenencia personal a lo común que, al mismo tiempo que afirma la unidad comunitaria, hace posible que las realizaciones particulares sean efectivas como contrapunto del movimiento mismo por el cual se produce el bienestar de la comunidad, bienestar que corresponde concebir holísticamente como articulación de supervivencia y autorrealización. Según esta perspectiva, determinar el acicate para el desarrollo de las fuerzas productivas por el que nos venimos interrogando para una sociedad comunista pasa por redefinir la relación entre satisfacción de las necesidades y desarrollo de las capacidades. La orientación que proponemos es la de superar este "dualismo de los reinos" en virtud del cual se confronta –en la perspectiva de Marx– al "tiempo disponible" –en el que desplegaríamos las disposiciones creadoras de nuestra personalidad[796]– con el "tiempo necesario" para la reproducción social –

[796] Ágnes Heller lo determina como el espacio de satisfacción de las "necesidades radicales" (cf. Heller, Ágnes, *La teoría de las necesidades de Marx*, op. cit., cap. 4). Nuestra interpretación supondría la no disociación –solo la distinción– entre necesidades de reproducción material y "necesidades radicales": las "necesidades radicales" se determinarían en el continuo histórico desde el que nuestras relaciones de producción nos permiten ampliar nuestras capacidades y horizontes de satisfacción total de nuestros requerimientos individuales y comunitarios. No procederían, pues, por fuera de lo que hacemos con nuestras necesidades más elementales, sino de acuerdo con los términos en que lidiamos con estas (las posibilidades y límites que se deciden desde la manera en que satisfacemos socialmente estas necesidades), al igual que la satisfacción de las necesidades de subsistencia plantea requerimientos mudables que remiten a las redefiniciones de la vida en común decididas por el despliegue y satisfacción de las "necesidades radicales". Bajo este enfoque, las "necesidades radicales" se nos presentan como tales bajo *presupuestos sociales* históricamente determinados, los mismos desde los cuales satisfacemos nuestras necesidades de reproducción material inmediata. Así, para continuar con los tópicos de la ciencia ficción, la "necesidad radical" de explorar el espacio movidos por el deseo de conocer el universo puede suponer la redefinición social de lo que entendemos por "necesidades de subsistencia". Si aquella disposición hacia la exploración espacial termina generando una civilización que colonice y habite permanentemente regiones del espacio exterior sin atmósfera, ello podría significar mutaciones y adaptaciones sociales drásticas a la hora de proveernos de condiciones para la respiración, sea por medio de biotecnología que nos permita sintetizar oxígeno sin tener que respirarlo en el ambiente, sea vía una reorganización fisiológica que nos permita directamente no necesitar más del oxígeno, etc. Las

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

donde por lo demás se apelaría cada vez menos a nuestras capacidades, dado el inédito desarrollo de las fuerzas productivas con el que contaríamos; específicamente, dado el desarrollo del "capital fijo" disponible –según el vocabulario de la Economía Política–.

La superación que proponemos frente a este dualismo propone, más bien, que *la libertad no se afirmaría sobre la base de una dimensión no libre* con la cual compartiría una suerte de *vida paralela*, i.e. el tiempo de trabajo necesario, sino que la capacidad dispuesta por los productores libremente asociados en la forma de actividad transformadora de la Naturaleza para la satisfacción de las necesidades sería en sí misma despliegue y cultivo de la propia riqueza individual, esto es, decurso de autorrealización, allí donde cada quien satisfaría sus necesidades personales desarrollando sus propias capacidades; por ejemplo, a la manera en que nuestros actuales diseñadores de software libre se realizan a sí mismos entregando a la humanidad la posibilidad de intercambiar información en el ciberespacio que puede servir, tanto para mejorar la distribución de alimentos en un campamento de refugiados, como para mejorar la calidad de nuestras fotografías, sin que medie entre los particulares que intercambian este conocimiento ni el dinero ni la propiedad privada. La libertad, pues, terminaría reencontrándose con la necesidad, tanto con la bastardeada por nuestra inveterada tradición metafísica –la necesidad que responde a nuestra animalidad y a los requerimientos comunitarios de nuestra subsistencia– como con la necesidad de desplegar las disposiciones creadoras distintivas de nuestra especie. De este modo, el despliegue de las capacidades humanas devendría en realización por medio de la propia actividad transformadora, la que a su vez revertiría sobre las necesidades de supervivencia tanto cuanto sobre las necesidades personales de autorrealización. El estímulo a la mayor y mejor entrega de las propias capacidades (productividad que satisface las necesidades de subsistencia individuales y comunitarias) pasaría por la realización de los particulares en tanto propio despliegue inmanente (satisfacción de las necesidades personales de autorrealización), el cual tendría que ser gestionado por la sociedad de productores libremente asociados.

Proponemos, pues, un *sistema de cierre* o *enlace* para la dialéctica entre necesidades y capacidades que es derivable de la representación marxiana del comunismo en formulaciones distintas al "dualismo de los reinos"[797]. En dicho sistema los momentos que lo componen se

necesidades de subsistencia no están quietas y su vínculo con las "necesidades radicales" afecta sus contenidos y sus márgenes conocidos. Hasta donde alcanzamos a ver, en Heller tampoco se trabaja en la línea de formular la dialéctica entre necesidad y libertad que sería propia de una sociedad comunista.

[797] Cf., entre otros lugares, la referencia ya citada en Marx, Karl, *Crítica del Programa de Gotha*, loc. cit., donde se espera que "…con el desarrollo de los individuos en todos sus aspectos, crezcan también las fuerzas productivas…"

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

retroalimentarían, promoviéndose recíprocamente: mediante sus procesos de descubrimiento científico, innovación tecnológica, gestión organizacional y cultivo de la individualidad en sus más vastas dimensiones, el desarrollo de la capacidad reporta sobre los requerimientos de la subsistencia y de la autorrealización, a la vez que solo desde estos sería factible que exista algo así como unas capacidades en condiciones de ser efectivamente desplegadas. Esto iría más allá de la mera circularidad y el tedio de un cierto modus vivendi, para configurarse como una dinámica en espiral que, aunque tiende al infinito, vuelve siempre sobre la finitud para ver consumadas sus ampliaciones, es decir, consolida y profundiza las satisfacciones alcanzadas (necesidades cubiertas) y requeridas para la ampliación progresiva del desarrollo humano. El desarrollo de las capacidades, la faceta activa de la condición humana aquí en juego es la clave del proceso, pero una clave que no puede desplegarse abstracta ni unilateralmente, pues de hacerlo complotaría contra su propio desarrollo; se trata de una clave dependiente, a su turno, de la satisfacción de las necesidades comunitariamente pautadas; de lo contrario, perdida la comunidad, devendrán capacidades cuyo despliegue conocerá más pronto que tarde su desaparición. Lejos de un *cierre* a la manera de un "candado" por el que una pieza fija a su contraparte en un compuesto mecánico, impidiendo su movimiento, proponemos aquí un vínculo que a la vez que "cierra" o "enlaza" un determinado sistema, el de la vida en común, estableciendo la recíproca necesidad de sus momentos, se dispone al auto acrecentamiento de cada contraparte merced al recíproco acicate que supone su realización.

Presupuesta esta articulación, podría esperarse el mayor desarrollo de las capacidades en el plano de la autorrealización, ahí donde las disposiciones individuales dispondrían de menores condicionamientos inmediatos –los de la "necesidad"– para sus consumaciones prácticas. Esto reforzaría el vínculo libertad-necesidad que aquí perseguimos, pues desde "las cúspides" de lo humano retornaríamos con aportes fundamentales para la satisfacción de lo prosaico. Ahora bien, no deja de ser harto discutible que la creación humana haya de florecer mejor allí donde carezca de requerimientos prácticos inmediatos, sobre todo para una perspectiva dialéctica fiel al valor de lo negativo como impedimento desde cuyo rebasamiento se forja y adquiere realidad lo afirmativo; en este caso, la objetivación de las capacidades humanas vía la transformación de la Naturaleza por medio del trabajo humano. Una mirada no idealizada de la realización personal no tiene por qué renegar de tal negatividad en su relación con la Naturaleza y con los otros. En cualquier caso, lo que interesa es que el así llamado "tiempo disponible" de las personas aportaría a los requerimientos de la comunidad a través de una actividad libre en la que ellas se realizarían a sí mismas en el pleno despliegue de sus capacidades. La dicotomía entre "lo necesario" y "lo libre", pues, colapsaría y cada quien

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

desplegaría su capacidad en el decurso de satisfacción de las necesidades individuales y comunitarias ("reino de la necesidad" y de la subsistencia) que no sería a priori antropológicamente distinto de la satisfacción de las necesidades personales ("reino de la libertad" y la autorrealización); más bien, sería precisamente en el ejercicio creador por el que se desarrollan capacidades procurando satisfacer la totalidad de sus necesidades que los seres humanos estarían en condiciones de realizarse[798]. *Lo productivo sería, pues, realizarse*.

De acuerdo a lo argumentado, la noción misma de *necesidad* debiera redefinirse para que la apertura del comunismo, distante de cualquier ascetismo y en pos de la ampliación de nuestras posibilidades de disfrute a partir del desarrollo de nuestras capacidades de producción[799] se formule con radicalidad, esto es, hasta "la raíz" de "el hombre mismo", de acuerdo con las tempranas formulaciones de Marx sobre la emancipación humana[800]. Con los elementos hasta aquí reunidos, podemos formularlo en términos de la necesidad de autorrealización desde la propia actividad metabólica con la Naturaleza. El "dualismo de los reinos" no lleva a cabo esta tarea crítica de repensar la necesidad que sería propia de la libertad en una sociedad comunista. Se descuida así la consideración antropológica de partida en la obra de Marx según la cual el trabajo (no enajenado), el metabolismo hombre-naturaleza, la lid con el mundo de los requerimientos externos para consumar las propias objetivaciones creadoras, *es* realización para nuestra especie y sus miembros; es decir, encuentro positivo de libertad y necesidad, actividad que trasciende la recepción pasiva meramente animal y que en el proceso no se aliena de sus condiciones naturales de existencia[801]. No obstante, aquí se presenta algo más que un problema referido a la consistencia de una obra filosófica: la auto incapacitación de una comunidad que requiere de una elevadísima e inédita productividad para aprovechar "lo mejor" –al menos según la pauta del "dualismo de los reinos"– que el hombre es capaz de ofrecer para sí es la puerta de

[798] Barajamos aquí la asociación –que en este caso resulta convergente con el planteamiento marxiano del "dualismo de los reinos"– por la que el "reino de la necesidad" perfila una suerte de *momento comunitario* (la entrega del particular a lo común) frente al cual el "reino de la libertad" perfilaría, en cambio, un *momento personal*. Distinguimos nuestra postura desde la apuesta por la realización del particular en y desde lo común, apuesta por la que lo común se enriquece y se puede desplegar más ampliamente a través de las realizaciones personales. Por lo demás, a partir de la propia antropología marxiana que tenemos entre manos y desde la que nosotros mismos argumentamos en esta interpelación, podemos preguntarnos: ¿qué sería una libertad personal por fuera de las necesidades comunitarias, así como por fuera de los requerimientos de la subsistencia?

[799] Cf. nuevamente Marx, Karl, *Grundrisse*, Segunda Mitad, op. cit., p. 97.

[800] Cf. Marx, Karl, "Introducción a la Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel", op. cit., p. 217, ya citado en supra p. 199, al inicio del capítulo tres de nuestra exposición.

[801] Cf. Marx, Karl, *Manuscritos de París*, op. cit., p. 378, para la referencia de este encuentro positivo como reconciliación entre humanismo y naturalismo. Recordemos que, aún en estos manuscritos de 1844, Marx mantiene una valoración ambigua respecto del comunismo como "meta del desarrollo humano" y lo valora solo negativamente, como negación de la propiedad privada (cf. ibid., p. 388).

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

entrada al utopismo y al idilio de individualidades desvinculadas de su pertenencia a lo común, individualidades que desatentas a dicha pertenencia podrían terminar complotando contra sí mismas antes que conociendo su autorrealización.

En los propios *Grundrisse* encontramos una alternativa para pensar desde Marx esta articulación entre capacidad y necesidad. Aparece en torno del disfrute: "La capacidad de disfrutar es condición para disfrutar, y es, por lo tanto, su primer instrumento; esta capacidad equivale al desarrollo de un talento individual, de la fuerza productiva."[802] En lo inmediato el disfrute es la necesidad satisfecha. Ahora bien, la "capacidad de disfrutar" es una cierta constitución subjetiva de la necesidad por ser satisfecha, e inmediatamente resulta que tal capacidad supone una disposición activa, un desarrollo de la fuerza productiva que no es sino el desarrollo de un "talento individual". Podría formularse en los siguientes términos: en la medida en que estoy en condiciones de disfrutar (satisfacción de necesidades) es factible el disfrute, siendo el caso que esas condiciones remiten al desarrollo de los talentos individuales (despliegue de capacidades). La necesidad, por ejemplo, de escuchar música supone el desarrollo de la capacidad de dicha escucha; al mismo tiempo, esta capacidad se cultiva en el movimiento práctico por el cual se satisface la necesidad que ella produce, i.e. los requerimientos de la escucha musical, sean materiales o espirituales. De acuerdo con las formulaciones en línea feuerbachiana de los *Manuscritos de Paris*, la satisfacción de la necesidad supone el desarrollo de una determinada capacidad o su cultivo precedente:

> "Pasando del punto de vista objetivo al subjetivo, la música es quien despierta en el hombre la sensibilidad musical; para un oído inmusical la mejor música *carece* de sentido, [no] es objeto, ya que mi objeto sólo puede confirmar alguna de mis facultades, sólo puede existir para mí en cuanto mi facultad exista para sí como capacidad subjetiva, el sentido que para mí tenga un objeto (sólo lo tienen para un sentido correspondiente) sólo llega hasta donde llega *mi* sentido."[803]

El objeto es el satisfactor que solo puede ser dispuesto como tal en tanto demandado por una cierta capacidad, la capacidad del oído musical en este caso. La riqueza del cultivo de la sensibilidad humana engendra necesidades que demandarán sus respectivos satisfactores: "Sólo el despliegue en los objetos de la riqueza del ser humano produce la riqueza de su sensibilidad subjetiva, un oído musical, un ojo sensible a la belleza de la forma, en una palabra *sentidos* capaces de placeres humanos, sentidos que se confirmen como facultades *humanas*…"[804] Así, "lo libre" incide y acicatea el curso de "lo necesario". Desde el vocabulario de la Economía Política, Marx formula esta articulación en los siguientes términos: "El ahorro

[802] Marx, Karl, *Grundrisse*, Segunda Mitad, loc. cit.
[803] Marx, Karl, *Manuscritos de París*, op. cit., p. 385, n. *8.
[804] Loc. cit.

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

de tiempo de trabajo equivale al aumento de tiempo libre, es decir, al aumento de tiempo para el pleno desarrollo del individuo, que a su vez *repercute* como la fuerza productiva máxima sobre la productividad del trabajo."[805] Se mantiene la dicotomía "tiempo libre" (pleno desarrollo del individuo) / "tiempo necesario" (lugar de la productividad del trabajo), pero se indica el retorno sobre lo necesario desde "el pleno desarrollo"[806].

La cuestión remite a la permanencia de la escisión entre "lo necesario" y "lo excedente" a propósito de los procesos productivos en el comunismo. Desde la perspectiva del trabajo alienado bajo el capitalismo, lo excedentario es reintroducido en lo necesario para la acumulación del capital ("trabajo productivo"); desde la perspectiva comunista del trabajo como autorrealización, lo excedentario aparecería como actividad libre donde las capacidades se despliegan, quedando por formular los términos según los cuales esto habría de repercutir finalmente sobre la satisfacción de las necesidades de subsistencia de acuerdo con diseños asociativos voluntariamente dispuestos. Dicho esto, la intuición del vínculo que aquí perseguimos *queda por ser pensada*, aunque estimamos que Marx es el punto de partida ineludible: "Pues la riqueza auténtica es la fuerza productiva desarrollada de todos los individuos."[807], donde se establece la unidad fundamental de lo humano en términos de lo que somos capaces de dotarnos a nosotros mismos desde nuestras necesidades. La riqueza no es, en principio, sino la totalidad de bienes y servicios de los que disponemos. Esta no puede quedar acotada a un conjunto discreto de objetos o relaciones de provisión y satisfacción pues la humanidad es –de acuerdo con Marx– la constante reinvención de sí misma. De ahí que, desde el punto de vista de las condiciones de reproducción de la riqueza en la que somos capaces de saciarnos, esta sea finalmente la propia fuerza de producción que generamos en tanto comunidad que articula a los individuos. Pero, a su turno, la fuerza de producción no es sino capacidad humana dispuesta a la transformación del mundo natural, transformación cuya finalidad medita e inmediata es la riqueza. Riqueza (satisfacción de las necesidades) y fuerzas productivas (desarrollo de capacidades) comportan, consiguientemente, la unidad fundamental en la dialéctica de la autorrealización comunista que nos ocupa.

En este esfuerzo por repensar el contenido de necesidad inscrito en la libertad que sería propia de una eventual sociedad comunista, proponemos que la necesidad personal encuentra

[805] Marx, Karl, *Grundrisse*, Segunda Mitad, loc. cit., cursivas mías.
[806] Se añade que: "Desde el punto de vista del proceso de producción inmediato puede ser considerado como producción de *capital fijo*; siendo este capital fijo el hombre mismo." (loc. cit.), aportando con ello además la unidad entre capacidad humana, que toma la forma de fuerza productiva, y actividad humana desde la que –podemos añadir– acontece la satisfacción de lo particular y lo común.
[807] Ibid., p. 94.

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

satisfacción en el desarrollo de las propias capacidades o en el movimiento de nuestra libertad transformadora (desde la cual, además, nos transformamos a nosotros mismos); en resumidas cuentas, la libertad se realiza en y desde la necesidad, o bien se define así el automovimiento por el cual *desarrollando nuestras capacidades satisfacemos nuestras necesidades*.

Superada la dicotomía entre "lo necesario" y "lo libre", corresponde dejar de lado la noción de "trabajo necesario", entendido como esa actividad en la que los seres humanos se hallan sometidos (aunque sean conscientes y elijan esta sujeción en tanto sujeción parcial ineludible) y no reconciliados consigo mismos. Frente a la dominación capitalista, la emancipación respecto del trabajo necesario se dirige contra la dicotomía necesario / excedente donde la medida de la riqueza se decide por el tiempo de trabajo, de un trabajo de explotación y alienación. La lucha contra el capital reivindica la libertad de los individuos en el "tiempo disponible" del que podrían gozar de no ser por dicha dominación. En cambio, una vez situados positivamente –ya no en el modo reactivo de la contraposición– en una sociedad comunista, "lo necesario" y "lo excedente" (ahora "lo libre") devendrían una dicotomía inesencial: la dicotomía se disuelve allí donde "lo excedente" ya no es igual a "lo libre", en tanto la libertad humana remitiría al movimiento de sus necesidades materiales y espirituales, de subsistencia y autorrealización: la libertad no sería otra cosa que el movimiento de su necesidad inmanente[808].

Pasamos a concebir la libre actividad como no otra cosa que el resultado del despliegue de las capacidades humanas, en tanto ellas son la condición de satisfacción progresivamente óptima de las necesidades físicas y de autorrealización, y donde la subsistencia deja de ser "el fundamento ajeno" de la libertad, perteneciente a otro "reino" y a *otro modo de ser*. Ampliar de este modo el concepto de necesidad articula como uno el movimiento por el cual la inmediata reproducción física de los individuos revierte sobre la realización de la personalidad, tanto como esta vuelve sobre la vida natural y comunitaria a la que pertenece y con la que se vincula de manera inmanente a la manera de un *ser en comunidad* que sabe y ve transparentada esta relación por la cual su libertad solo es posible dentro de la comunidad. Lo hemos subrayado desde *La ideología alemana* para completar nuestra caracterización del comunismo marxiano hacia el final del capítulo tres de esta tesis: "Solamente dentro de la comunidad [con otros tiene todo] individuo los medios necesarios para desarrollar sus dotes en todos los sentidos; solamente dentro de la comunidad es posible, por tanto, la libertad

[808] En una formulación más conciliadora, podemos decir que la polaridad libertad / necesidad permanece como una pareja dialéctica de constante mutua re-definición de sus aspectos, dado el decurso del desarrollo humano y de los límites contingentes entre lo uno y lo otro.

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

personal.”[809]. Por ello la carencia propia de la necesidad adquiriría su satisfacción en el despliegue de su contraparte, en la potencia activa de la capacidad, o bien este despliegue no sería sino una necesidad personal de subsistencia y autorrealización *en* y *desde* la actividad productiva comunitariamente gestionada: *la reconciliación social de libertad y necesidad*. Así, la satisfacción de las necesidades de autorrealización personal mediante el despliegue de las capacidades humanas impactaría sobre la satisfacción de las necesidades de subsistencia, una vez formulados los correspondientes diseños de gestión social de la producción y de la distribución de recursos. Más aun, así tendría que ser para asegurar la viabilidad de este hipotético modelo de organización social.

La representación de un “reino de la libertad” donde la actividad humana no vendría definida por ninguna necesidad externa sino exclusivamente signada por necesidades internas es difícil de concebir desde una filosofía de la praxis como la ofrecida por Marx[810]. Al menos si la concebimos como una reflexión que precisamente arranca desde la atención sobre las condiciones de producción y reproducción de la actividad humana en tanto actividad transformadora de la Naturaleza y autotransformadora de su propio ser animal y genérico –según el temprano vocabulario feuerbachiano de los *Manuscritos de Paris*[811]. Aquella ruta, la de una libertad humana que se representa *libre de* sus determinaciones mundanas, nos arroja a un dualismo innecesario y aporético, dado que en un modo de producción comunista como el que aquí hemos delineado estaría ampliamente establecido que el “hombre rico en necesidades” se autoproduce libremente en tanto generador y satisfactor de sus propias

[809] Marx, Karl y Friedrich Engels, *La ideología alemana*, op. cit., pp. 86-87.

[810] En su clásico *La libertad comunista*, della Volpe critica la dimensión romántica de este dualismo: “En efecto, cuando Marx afirma que el reino de la libertad empieza propiamente ‘más allá’ de la producción material, económica, porque el principio de ésta, incluso la socialidad, sigue siendo la *Lebensnot*, la ‘necesidad’, la atención, Marx renuncia por una libertad de tipo romántico, abstracta, mítica, a la libertad real que brota no de otra cosa, sino de la sociabilidad del trabajo: y renuncia a ella al no admitir que ésta caracterice unitariamente la existencia humana, que si verdaderamente es la existencia de un ‘ser genérico-*determinado*’, natural, sigue siendo existencia precisamente de un *sujeto de necesidades*, de un ser ‘limitado’ acabado, además de serlo en el campo de la producción económica, en el arte, etc., siempre, y que como tal no puede conocer más que una libertad adecuada, finita, aunque real: la libertad social o comunista.” (della Volpe, Galvano, op. cit., p. 105). Por su parte, Kolakowski propone al romanticismo como uno de los motivos unificadores –junto al fáustico-prometeico y al ilustrado– de la obra de Marx; en particular, a propósito de la reconciliación entre individuo y comunidad (cf. Kolakowski, Leszek, op. cit., pp. 406-414). En contrapartida, Alfred Schmidt expone el anti romanticismo de Marx en su crítica del naturalismo de los “socialistas verdaderos” herederos de Feuerbach (cf. *El concepto de naturaleza en Marx*, op. cit., pp. 150-156).

[811] El ser genérico (*Gattungswesen*) remite a las distinciones que nuestra especie posee de manera universal y libre frente a la inmediata determinación natural; aunque bajo renovadas formulaciones –como en la cita que nos ha ocupado sobre el “dualismo de los reinos”– y tal como lo hemos podido apreciar en este estudio, anima el conjunto de la obra de Marx. Puede apreciarse desde la clásica sección sobre el trabajo enajenado en el primero de los *Manuscritos de París*, donde la alienación ante el género aparece como una de sus formas fundamentales (op. cit., pp. 353-356).

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

necesidades, las cuales resultan del desarrollo de la vida en común, sea en su faceta de subsistencia o de autorrealización[812]. Desde esta suerte de dialéctica de la libertad personal que proponemos sobre la base del enlace entre capacidades y necesidades, nos disponemos contrarios a la concepción por la cual la actividad desplegada para la producción de los medios que satisfagan las necesidades de subsistencia es tomada como la autonegación que corresponde a un *modo de vida impropio* que no queda sino asumir: la sujeción a un poder externo (natural o social) en el "reino de la necesidad"[813]. Por el contrario, no solo esta producción estaría sujeta al control de los productores asociados, humanizándola ampliamente, sino que la propia actividad transformadora conducente a la autorrealización retornaría –bajo el *sistema de cierre* o *enlace* que proponemos– sobre el ámbito de la subsistencia para afrontar sus requerimientos, de donde el despliegue de las capacidades en el "reino de la necesidad" no sería sino movimiento y realización de la libertad humana[814]. Ahora

[812] Más aun, esto tiene el peso de una "premisa" o "presuposición" histórico-filosófica para Marx: "…la satisfacción de esta primera necesidad, la acción de satisfacerla y la adquisición del instrumento necesario para ello conduce a nuevas necesidades, y esta creación de necesidades nuevas constituye el primer hecho histórico." (Marx, Karl y Friedrich Engels, *La ideología alemana*, op. cit., pp. 28-29). De acuerdo con las condiciones de una sociedad de individuos libres y diferentes como la que hemos expuesto de la mano de las fuentes marxianas (cf. supra 2.2), cabría incluso esperar que a la generación de nuevas necesidades, lejos de detenerse o aminorarse, no le quede sino intensificarse, habida cuenta de la dialéctica entre capacidad y necesidad que venimos trazando, donde el despliegue de la autorrealización traiga consigo una ampliación del conjunto de las necesidades. Por supuesto, esta figura de la *ampliación incesante de necesidades* es un registro histórico propio del capitalismo cuya eventual redefinición remitirá a los renovados términos que quepan para la realización personal en una sociedad cuyas sucesivas generaciones vayan dejando atrás la pauta de un modo de producción entregado a la infinitud abstracta de la acumulación de valores por medio del circuito D - M - D'. Al igual que lo acotáramos respecto de la dialéctica entre fuerzas productivas y relaciones de producción como clave de las dinámicas revolucionarias (cf. supra 2.1.2, p. 110), cabe preguntarse por la medida en que estas *Voraussetzungen* de *La ideología alemana* responden a una generalización histórico-filosófica de rasgos que serían más bien propios del modo de producción capitalista.

[813] A favor del "trabajo necesario" como autorrealización, en tanto *trabajo no alienado* una vez superadas las clases sociales, argumenta Alfred Schmidt –sobre la base de las fuentes de los *Grundrisse*– en *El concepto de naturaleza en Marx*, op. cit., pp. 164-167, aunque en lugar de lo que para nosotros sería una "división no natural" del trabajo radicalmente flexible, para él solo cabría la prudencia de un Marx maduro que a fin de cuentas –contra las formulaciones románticas de *La ideología alemana*– reconocería la imposibilidad de superar la división del trabajo, entendida –según nuestro registro– como "división natural" del mismo (cf. ibid., pp. 168-171).

[814] Esto implicaría una reconversión del contenido del trabajo mismo y su gestión técnica; por ejemplo en la línea de Iván Illich y su propuesta de una organización convivencial del trabajo industrial que haga de este un diseño práctico dispuesto para la autorrealización de los productores (cf. *La convivencialidad*, Barcelona: Barral, 1974). La exigencia consiste en que la actividad productiva sea actividad creadora y autorrealización humana, también en cuanto actividad que satisface los requerimientos de la subsistencia. Sin duda podemos llenarnos las manos de muchos ejemplos que sugerirían la impracticabilidad de que las personas se realicen *siempre* en la actividad productiva que atiende a la subsistencia. Frente a esta sospecha, parecería no estar de más decir que aquí no se trata de proponer algún *modelo de convivencia perfecta*, a la manera de un *modelo de competencia perfecta* remozado que no sería sino otra variedad del delirio técnico por el que ciertas facetas de la Modernidad nos han llevado a creer que la humanidad puede ser cosificada. A pesar de los temores liberales, pensar el comunismo no es una empresa para la producción en serie de autómatas. Esto ya lo ha sabido hacer y

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

bien, la dialéctica entre capacidad y necesidad no acontecería solo en el "reino de la necesidad", en tanto escenario que una vez satisfecho abre las puertas al "reino de la libertad", donde tendría lugar una práctica incondicionada o librada de los condicionamientos externos. Este ámbito supone también dicha dialéctica y su propio trabajo frente a lo negativo. Los pares actividad - pasividad se reproducen desde el interés de la autorrealización que no por ser tal se pierde en el éter, sino que tiene que responder a la exigencia de la materialidad en la que actúa. De hecho esta mundaneidad de su actividad es la que haría posible que desde "los más altos intereses humanos" se pueda volver sobre sus condiciones elementales de subsistencia con nuevas respuestas para hacer frente a sus renovadas exigencias. Y se trata de exigencias en renovación permanente al menos desde las siguientes consideraciones: a) el punto de vista de la antropología marxiana en torno de la ampliación constante de las necesidades a lo largo de la historia social; b) la socialidad de la cual procede el comunismo: la sociedad del capital y su sentido del *progreso*, que es, *al menos*, punto de partida histórico de esta renovada forma de organización social; y c) la consideración de lo que reporta el desarrollo de la autorrealización para la subsistencia en una sociedad de individuos libres y diferentes voluntariamente asociados. Es precisamente la respuesta a la incesante renovación de nuestra especie, en tanto especie humanamente emancipada, la que nos interpela en pos de una respuesta determinada para la reproducción de este tipo de sociedad.

En la *Crítica del Programa de Gotha*, la demanda de aporte del particular a lo común se expresa como: "De cada cual, según su capacidad"[815]. Pues bien, ese aporte es la fuerza productiva constituida por los productores asociados: a mayor fuerza productiva, más superación de la necesidad puramente animal, pero también mayor satisfacción de las necesidades de autorrealización. Esto no solo de acuerdo con la demanda ético-antropológica –que recorre el conjunto de la obra de Marx– por la cual la humanidad, en el proceso de desplegar su actividad, humaniza el mundo y se humaniza a sí misma, sino porque precisamente hay una conexión de mutua necesidad práctica entre la realización personal y la mejor satisfacción de los requerimientos de la supervivencia individual, colectiva y comunitaria. En línea con la propuesta de Marx, para concebir al comunismo como *creciente despliegue de la libertad* –partiendo de los logros precedentes del capital– habríamos de ser

muy bien el capital. De lo que se trata es de la formulación de diseños conscientes renovables de organización social cuyo propósito sería que, en efecto, el trabajo sea autorrealización más allá de las sobradas contingencias e "imperfecciones" con las que una eventual sociedad comunista tendría que lidiar. Asimismo, cabe acotar que, desde el *sistema de cierre* o *enlace* que proponemos para la dialéctica entre capacidades y necesidades, difícilmente sería factible establecer en términos fácticos y operativos dónde "acaba" la subsistencia y dónde "empieza" la autorrealización.

[815] Marx, Karl, *Crítica del Programa de Gotha*, loc. cit.

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

libres en y desde un trabajo no alienado que encontraría su culminación en las actividades transformadoras de la realización personal, de las que cabría esperar la máxima productividad, mas no por el abandono de la negatividad inherente al trabajo en la relación con sus medios y objetos naturales, sino debido a que los individuos habrían allí dejado largamente de lado las condiciones del trabajo *alienado* propias de la "historia natural".

El desarrollo teórico que proponemos pretende evitar que esto resulte una secuencia unilateral de vínculo entre "lo necesario" y "lo libre" para ser más bien –según lo señalado– un *sistema de cierre* o *enlace* donde "lo libre" se reencuentre socialmente en "lo necesario". Es un desarrollo que permite finalmente liquidar las cuentas de Marx con el materialismo de Feuerbach, que se hallaba comprometido con la imagen de una necesidad meramente dada, interna, muda, que no deviene protagónica o activa frente a sí misma. Pues bien, mientras el "dualismo de los reinos" sigue dando por sentado un ámbito de necesidad donde la humanidad se perfila como una cierta pasividad (atención de la condición animal) que, a cierta hora del día, pasaría a convertirse en la actividad propia del reino contraparte, el de la libertad, desde el propio Marx puede formularse un horizonte comunista que redefina la noción de necesidad. Por lo que respecta a los requerimientos humanos, la necesidad vendría a ser: a) producida por nosotros mismos (en lo animal y en lo distintivo de nuestra especie); b) resuelta por nosotros mismos (gracias al desarrollo de nuestras capacidades); y c) consumada en consecuencia como el elemento en el que se despliega nuestra libertad. Si la libertad humana es, en consecuencia, el movimiento de la necesidad socialmente determinada y aquella revierte sobre esta para satisfacerla, entonces la necesidad deja de ser objeto de desdén o mero rezago de nuestras dimensiones inferiores (animalidad) para configurar, más bien, un sistema de mediaciones y pasar a ser miembro de pleno derecho de una comunidad de individuos libres y diferentes.

En buena cuenta, el desarrollo de las fuerzas productivas no simplemente permite superar el "reino de la necesidad" –desde la formulación dualista que hemos discutido– sino que se identifica con la satisfacción de los requerimientos del ámbito de la necesidad personal: *a mayor cultivo de la personalidad (satisfacción de necesidades humanas), mayor despliegue de las capacidades (fuerzas humanas) = mayor fuerza productiva (transformación de la Naturaleza), y, por consiguiente, mayor satisfacción de la necesidad (satisfacción de necesidades de subsistencia)*. A su turno: la satisfacción de las necesidades individuales y comunitarias son condición para el cultivo de la personalidad: la subsistencia se resuelve en la autorrealización y la autorrealización en la subsistencia. Así, la comprensión de la libertad como desarrollo de las fuerzas productivas en tanto fin en sí mismo –según la formulación del

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

"dualismo de los reinos"– no puede sino ser el *auto movimiento humano que satisface* ***toda*** *su necesidad* y que se atiene a sí mismo en lugar de abandonar el "reino de la necesidad" en alguna representación idealizada de sí mismo.

4.2. La gestión de lo común

De acuerdo con nuestra discusión, el "dualismo de los reinos" propone una curiosa paradoja para la emancipación comunista formulada desde un modelo de razonamiento que se había pretendido radicalmente anclado en la necesidad histórica: se afirma la apuesta por un ámbito de no determinación: el "reino de la libertad". Su contraparte, el "reino de la necesidad" es requerido y apelado como *mero instrumento*. En el comunismo de Marx la ciencia y la técnica habrían de remplazar en la mayor medida posible a los esclavos que en el modelo griego clásico se encargaban de la satisfacción de este reino más elemental. Es un ámbito que persiste a pesar de todos los esfuerzos en su contra, una maldición a la que el hombre se ve remitido una y otra vez, y de la que busca evadirse lo más temprano posible mediante la reducción de la jornada laboral. Es además un medio vacío de contenido desde la perspectiva de los intereses humanos; espacio que en sí mismo no tiene nada que ofrecer a la libertad, salvo abrirle la puerta, pues su sustancia le sería ajena. Se presenta como mecanismo sujeto a una determinada legalidad física (la actividad transformadora del trabajo sobre la Naturaleza) que, por ello mismo, puede ser satisfecho desde el vacío que la instrumentalidad de la técnica representa frente a las aspiraciones humanas concebidas como "fines en sí mismos". La concepción materialista de la historia que Marx nos legara se desdice en la afirmación por la cual la libertad humana no cabe en el metabolismo en el que nuestra actividad productiva se ve, una y otra vez, marcada por las necesidades de la subsistencia. La libertad, pues, termina siendo afirmada como *algo otro* frente a la mundaneidad y su materialidad, tal cual había sido formulada largas y reiteradas veces por las diversas concepciones idealistas que precedieron a la obra de Marx. Por ello, la libertad humana, el ámbito de la creación y de la *espontaneidad* no sujeta a la necesidad, campea en sus propios fueros, pero siempre bajo el fastidio de tener que lidiar de vuelta con la necesidad que le recuerda su existencia como el cimiento que la hace posible y que aquella simplemente no sabe cómo dejar por fin de lado. No puede hacerlo y tiene que volver cada día sobre su negación, negándose a sí misma en el curso de la jornada laboral y en su máxima reducción posible.

La alternativa que hemos pretendido formular desde los propios presupuestos marxianos para una comunidad humanamente emancipada pasa por asumir que la libertad no es sino el

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

movimiento por el que se satisfacen nuestras necesidades individuales y comunitarias, de subsistencia y autorrealización, para encontrar que las actividades necesarias para la reproducción de la vida en común habrían de ser dispuestas como realización de la libertad y por tanto como pleno contenido vivo de nuestra especie. El giro kantiano del "dualismo de los reinos" propuesto en el volumen tercero de *El capital* nos aleja de esta posibilidad, nos impide una reflexión radical sobre el papel de la necesidad en el despliegue de la libertad y al hacerlo descarta la pregunta por las condiciones de reproducción de una comunidad de individuos libres y diferentes; esto es, nos impide situarnos en *el punto de vista de lo concreto*, donde habría de establecerse la *gestión de lo común* según la diversidad de los intereses humanamente emancipados.

Apostar por el diseño voluntario y consciente de lo que concierne a todos los miembros de la comunidad, y que no puede sino ser llevado a cabo por ellos mismos, exige poner por delante el modelo de la alta racionalización de los procesos productivos que la humanidad ha conocido por medio del capital sobre la imprevisibilidad e irracionalidad de la circulación capitalista; en variante comunista, poner por delante la previsión concertada sobre la ineficiencia de la libre concurrencia dependiente del trabajo privado. Marx confía en que tal concertación puede ser consumada sin mediaciones políticas[816]. Esta representación remite a la polaridad "pérdida total – recuperación total" desde la que Marx ha formulado la dialéctica de los procesos revolucionarios (constitución del proletariado, crisis capitalistas, luchas emancipatorias, etc.) que habrían de conducir a la apertura comunista. La apuesta por los abandonos y rupturas

[816] En aras de confrontar la visión de la ortodoxia marxista entregada a la representación del comunismo como una sociedad sin antagonismos, Nordahl reivindica que en el comunismo de Marx persiste la individualidad, las disposiciones utilitarias y ciertas restricciones naturales para el ejercicio de la libertad. De todo lo cual desprende que las diferentes particularidades estarán prestas para múltiples formas de renovados conflictos (cf. "Marx and Utopia: A Critique of the 'Orthodox' View, Richard Nordahl", en: *Canadian Journal of Political Science / Revue canadienne de science politique*, vol. 20, No. 4 (1987), pp. 755-783). De acuerdo con la tesis que a continuación concluimos, asentimos que de la representación del comunismo como una sociedad de individuos libres y diferentes inscritos en la finitud se desprende que la política sea la necesidad de una dimensión que haga frente a los conflictos propios de una sociedad emancipada de la unilateralidad del egoísmo burgués y de la dominación del capital. Pero Nordahl da un paso más, a nuestro juicio injustificado habida cuenta de lo expuesto a lo largo de esta tesis: Marx afirmaría que la política es necesaria en el comunismo (cf. ibid., pp. 771-775). Confunde la necesidad de llenar el vacío que nos deja la representación marxiana sobre el comunismo con un contenido positivo que simplemente no existe según la evidencia textual de la obra marxiana; esto es, hace pasar "lo que debería haberse concluido" por lo que en efecto se concluyó en la noción que Marx propone de *comunismo*: una sociedad que no solo anula el Estado sino que espera abandonar el desgarramiento de lo público así como la política en tanto sinónimo de dominación clasista. Por supuesto, puede pensarse en una política comunista no clasista; de hecho, esta es nuestra apuesta, pero ese paso no lo da Marx. Y no lo da por consideraciones que escapan a la exposición de Nordahl: la superabundancia de las fuerzas productivas reduciría el antagonismo humano a un asunto que se resuelve técnicamente, y la consideración de la diferencia de las voluntades nunca sobrepasa el ámbito de lo que, nuevamente, dicha técnica podría resolver.

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

absolutas de las que nos hemos ocupado en los capítulos anteriores consiste en una negación del razonamiento dialéctico a la hora de pensar las determinaciones de una sociedad comunista[817]. La dialéctica aplicada a la reflexión sobre la lógica del capital y su crítica es dejada de lado (no asume su continuidad ontológica ni antropológico-filosófica) cuando toca pensar la ruptura emancipatoria y el comunismo; esto es, a la hora de considerar el tránsito de la "historia natural" a la "historia humana", así como la circunstancia emancipatoria propiamente dicha, en términos de una reconversión total de la praxis. En buena cuenta, la dialéctica es abandonada cuando se trata de pensar la emancipación humana como un proceso socio-político que concierne a la organización de la totalidad de las capacidades humanas para hacer frente a la totalidad de las necesidades de subsistencia y autorrealización de quienes forman la comunidad de individuos libremente asociados; en una palabra, *una organización que tiene por objeto lo común*.

Mucho antes de las formulaciones de *El capital*, la representación del comunismo como una circunstancia social donde la humanidad habría por fin superado las determinaciones naturales que le habrían incapacitado para ser lo que ella *estaría llamada a ser* desde el punto de vista de su singularidad específica o su *ser genérico* –según el vocabulario de los *Manuscritos de Paris*–, o bien en tanto ser que se produce a sí mismo por medio de su propia actividad multilateral, quedó expresada en *La ideología alemana* y en su bipartición de la historia social en una "historia natural" y una "historia humana". Entre uno y otro periodo histórico media el tránsito revolucionario que concluiría en la emancipación radical. El tratamiento de esta distinción ofrece en *La ideología alemana* la tensión entre: a) un perfil materialista "duro" desde el cual se da cuenta de las determinaciones de la "historia natural" y donde domina la unilateralidad de "lo dado" en la forma de las típicas alusiones a la "base material"; y b) el anuncio de un espacio social donde la actividad individual podrá desplegar su carácter redefinidor y libre como parte de la "historia humana", y donde las determinaciones materiales van perdiendo protagonismo en virtud del progreso allí alcanzado. De acuerdo a lo expuesto a lo largo de esta tesis, y más allá de los afanes polémicos de un escrito como *La ideología alemana*, advertimos en dicha bipartición algo más que exigencias retóricas de una exposición particular. Nos topamos con orientaciones conceptuales profundamente asentadas en el planteamiento de Marx a propósito de la emancipación humana; en buena cuenta, con la

[817] Cf. supra, especialmente, 2.1.3.2.

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

vicisitud, los alcances y los límites, de su representación del comunismo, que luego acabarían expresados en el "dualismo de los reinos" que acabamos de discutir[818].

La "historia humana" descansaría sobre el papel protagónico del designio de los individuos asociados. Un marcado protagonismo de la libertad, entendida como conciencia y voluntad prácticamente desplegadas, se pone de manifiesto en la reivindicación de la ruptura revolucionaria y el acceso al comunismo en cuanto abandono de las determinaciones propias de la "historia natural". El comunismo se presenta así como "un nuevo comienzo" [819]. El curso de la historia social deviene "abandono de cuanto queda de natural en el trabajo" [820] para que el designio consciente de los individuos asociados sea la potencia rectora y lúcida que armonice la diversidad humana y la libere de sus propias autonegaciones precedentes. De acuerdo con el horizonte moderno de la reflexión marxiana, esta libertad tiene su asiento en el primado de la individuación. Queda establecido que no se trata de volver sobre alguna comunidad sustantiva o tradicional, sino de la asociación voluntaria de los *individuos* que cooperan para producir sus medios de vida. Del mismo modo, la historia de los hombres no dejará de ser la continuidad de las "presuposiciones" o "condiciones" (*die Voraussetzungen*) histórico-sociales que rigieron a la "historia natural"[821]. No obstante, a pesar de estas permanencias, la orientación del razonamiento marxiano insiste sobre la ruptura y las posibilidades de una libertad humana que resulta indeterminada frente a sus condiciones de

[818] Para la formulación de este dualismo en Engels a la manera de un "salto" entre reinos, cf. Engels, Friedrich, *Del socialismo utópico al socialismo científico*, op. cit., pp. 153-158. Cf. la exposición de Schmidt que entrevé en el pasaje que discutimos sobre el "dualismo de los reinos" una visión más dialéctica a la ofrecida por Engels, una en la cual el trabajo nunca puede ser superado, pues "nunca… la sustancia natural se resuelve en los modos de su elaboración teórico-práctica" (cf. ibid., p. 159)

[819] La distinción marxiana entre "prehistoria" e "historia" del Prólogo de la Contribución a la crítica de la Economía Política (cf. Marx, Karl, *Contribución a la crítica de la Economía Política*, op. cit., p. 6) también expresa la misma orientación que expusiéramos a lo largo de nuestro segundo capítulo, de la mano de *La ideología alemana*, entre "historia natural" e "historia humana". El dualismo remanente en Marx entre necesidad y libertad que aquí discutimos nos llevaría del determinismo de la necesidad propio de la "prehistoria" al "dualismo de los reinos" distintivo del comunismo, donde la "prehistoria" permanece en el modo de "reino de la necesidad" (cf. Panayotakis, Costas, "A Marxist Critique of Marx's Theory of History: Beyond the Dichotomy between Scientific and Critical Marxism", en: *Sociological Theory*, vol. 22, No. 1 (2004), pp. 134-135). De acuerdo con esta terminología, Prior expresa los impases de este dualismo entre "prehistoria" e "historia" a la manera de un *contest* de fuerza entre libertad y necesidad (Prior, Ángel, op. cit., p. 227). Según sostenemos, esta permanencia dualista haría imposible pensar el comunismo como horizonte concreto de realizaciones humanas o escenario en el que la libertad se realice en y desde el movimiento de la necesidad natural y social que constituye a nuestra especie y que se satisface por medio del desarrollo de nuestras capacidades. Por fuera de esta dialéctica, la escena del comunismo aparece como la armonía abstracta de voluntades recíprocamente indiferentes (universalidad vacía) que dejarían tras de sí la condición ontológica que la humanidad solo puede abandonar en las ilusiones que resultan de la vida bajo el capital: la finitud de la mundaneidad.

[820] Cf. Marx, Karl y Friedrich Engels, *La ideología alemana*, op. cit., p. 80.

[821] Nos hemos referido a estas *Voraussetzungen* histórico-filosóficas en supra 2.1.1; cf. especialmente, p. 93, n. 197.

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

gestación y reproducción. Decae el interés acerca del papel de las determinaciones sociales precedentes (en variedad naturalizada: "la materia", bajo el énfasis polémico de *La ideología alemana* contra los neohegelianos) y su impronta sobre el quehacer de sus herederos en una sociedad comunista. Domina la orientación por "abandonar", "cancelar" y "abolir", antes que por "superar" en sentido hegeliano (*Aufhebung*) la experiencia históricamente recorrida en la "historia natural", reconfigurándola. Esta orientación es patente a la hora de silenciar las dificultades que serían de esperar para la implementación y eficacia sociales de un diseño consciente capaz de hacerse cargo de la diversidad de los individuos en su renovada *finitud histórica*. La mirada visionaria puesta en la figura de la "ruptura total" pareciera haber costado la invisibilización de las permanencias históricas como fuente de conflictividad desde la que habría de reproducirse la sociedad comunista, en tanto no es ella el retorno sobre la comunidad primitiva, sino la sociedad que resulta del modo de producción capitalista y la individualidad en ella gestada.

No problematizar las nuevas condiciones de vida en una hipotética sociedad comunista supone una fe en el progreso típicamente moderna: con los recursos técnicos adecuados a su disposición, los individuos podrán ver cumplidas sus metas personales sin que ello dé lugar a mayores trabas prácticas; los *medios* (racionalidad técnica) y los *fines* (apuestas de la voluntad) quedan dados por sentados y entonces la armonía de la diversidad humana queda fijada como dato incuestionable del nuevo orden social. Nuestra lectura apuesta, más bien, por una concepción de la condicionalidad teleológica de la acción humana en el comunismo, donde no existe ni el *medio en sí* ni el *fin en sí*, sino un movimiento de *realización de la voluntad que se hace cargo de sus mediaciones*, que por ello no se contrapone a las mismas en la polaridad que opone "lo libre" y "lo necesario". Lo libre desplegaría su propia ruta de necesidad y realización, incluyendo a las fuerzas productivas que, a fin de cuentas, no son sino las propias capacidades humanas vueltas objetivaciones dispuestas hacia la satisfacción de los requerimientos de nuestra especie.

Por eso, porque la cuestión de la generación de las condiciones por las cuales la libertad humana se garantiza a sí misma la existencia no puede ser simplemente abandonada, aún debemos preguntarnos: ¿es de esperar que todas las "colisiones materiales de la vida"[822] respondan a los conflictos de clase en torno de la propiedad de los medios de producción, y que, por tanto, una vez liquidadas las clases sociales, dichas colisiones simplemente desaparezcan? La cuestión debe plantearse en atención a la radical reivindicación de la

[822] Marx, Karl y Friedrich Engels, *La ideología alemana*, op. cit., p. 83.

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

personalidad de los individuos que el comunismo marxiano esgrime y que nos colocaría ante un reconocimiento inédito de las diferencias individuales. ¿No es de esperar, más bien, que esas diferencias fuercen nuevas colisiones, por ejemplo, en cuanto al destino de los productos sociales? ¿No habrán, además, disensos por resolver, y no precisamente poco significativos, en relación con el modo de la actividad productiva, a propósito de las exigencias técnicas de la división del trabajo; por ejemplo, en línea con el propio "dualismo de los reinos", "cuotas" ineludibles de reificación de la propia actividad, es decir, no siempre acordes con las voluntades particulares de los individuos, dado el grado de intercambio y multiplicación de las necesidades humanas heredados de la conformación de la vida bajo el capitalismo y que, más aun, ciertamente, tenderían a desarrollarse en el contexto de una más amplia consideración de las diferencias? No parece razonable esperar que una definición de las relaciones sociales y de las representaciones de una sociedad de este tipo, estructurada en torno a la más radical reivindicación de la libertad individual, devenga en algún tipo de armonía espontánea que exima a los seres humanos de conflictos que, como los indicados, no puedan simplemente resolverse mediante algún diseño técnico maestro, sino que habrán de ser abordados en sí mismos, esto es, desde valoraciones y decisiones concretas, coincidentes o contrapuestas, no solo éticas, sino políticas por ser su objeto *lo común.*

Si la perspectiva de lo común no es la inmediata pertenencia a una *comunidad natural*, sino la articulación de individuos asociados que, desde su particularidad y sus recíprocas diferencias, así como bajo cierta finitud de recursos y requerimientos, eligen conformarlo según un interés personal indisociable de la cooperación, ¿no se requiere, en consecuencia, de una *dimensión apropiada* para hacerse cargo de los dinamismos prácticos que se desprendan de esta base histórica y antropológica? ¿No es requerida la actividad política como un escenario de conflicto y consenso donde se abordarían tales dinamismos cuya sede no será más la lucha de clases sino los antagonismos *auténticamente humanos* en torno a la suerte de lo común? La vocación por la "abolición" que hemos expuesto termina procediendo de espaldas a la dialéctica histórica desde la que los seres humanos han configurado sus mutuas relaciones y sus relaciones con la Naturaleza, para decidir a favor de la *redención* que aproblematiza y le pierde la pista a la nueva condicionalidad del devenir humano[823]. Así, la política es declarada prescindible para viabilizar la nueva forma de intercambio y cooperación requerida en el

[823] En términos historiográficos, se pone aquí de manifiesto la orientación post hegeliana de este planteamiento. Frente a la "derecha hegeliana", conforme con la continuidad objetivación-reificación de los productos del Espíritu, Marx procede como neohegeliano, apuesta por la ruptura y reniega en ese sentido del dinamismo de la continuidad histórica de donde procede toda *nueva* conformación social, que, en realidad, nunca es propiamente "nueva", sino que es siempre un resultado respecto del cual no cabe abolir a voluntad tal o cual dimensión "menos santa" de la actividad humana.

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

comunismo[824]. En lugar de seguir atenta a la reconfiguración de los productos sociales, la representación marxiana sobre el comunismo descuida –a manera de una tendencia dominante que es ampliamente apreciable a lo largo de su obra– que si bien las circunstancias se recrean, nunca son simplemente "dejadas atrás", de modo que pueda decidirse a discreción (sea en la práctica o en la teoría) el cercenamiento de tales o cuales aspectos de la praxis; en nuestro caso, la política.

Pero el cultivo de la individualidad que ya ha conocido la humanidad bajo el modo de producción capitalista y que no haría sino potenciarse en el comunismo –una vez dejadas de lado las empobrecedoras pautas de la homogenización mercantil y de la ciudadanía liberal– cierran el paso, tanto a una solución meramente técnica de la gestión de lo común, como a una solución cifrada en la espontaneidad de alguna armonía sustancial de las voluntades particulares reinsertada de contrabando desde la comunidad primitiva. El abandono de lo político en el comunismo propuesto por Marx habría de resolver los asuntos humanos presumiendo, tanto la infinitud de la producción de la riqueza que pasaría a ser técnicamente administrada, como el recíproco asentimiento espontáneo de los individuos[825]. La primera

[824] En diversas tradiciones de la historiografía marxista, esta disposición hacia la redención que aproblematiza las condiciones fácticas, sociales y materiales, de reproducción de una sociedad comunista responde a una lectura de la obra de Marx desde la distinción de tres momentos fundamentales: a) *esencia humana* originaria, b) *existencia alienada* por medio de las relaciones sociales, y c) *esperanza de reconciliación* en el "reino de la libertad", donde la libertad comunista queda consumada como *trascendencia* frente al curso de la necesidad social y material que ha dejado de ser un obstáculo para ella y respecto de la cual la humanidad pasaría –en perfecta sintonía con la perspectiva negativa de la libertad liberal– a ser *libre de*. El rico desarrollo de la Escuela de Budapest expresa esta perspectiva. Cf., por ejemplo, el capítulo "Ontological and Moral Aspects" de Mészáros, István, *Marx's Theory of Alienation*, op. cit., pp. 162-189, o el capítulo "El ser humano y la historia" de Màrkus, Gÿorgy, *Marxismo y "Antropología"*, Barcelona: Grijalbo, 1974, pp. 49-86. Una síntesis de esta perspectiva aparece en Prior, Ángel, op. cit., pp. 170-176. A nuestro modo de ver, el compromiso emancipatorio aquí expresado queda corto y deviene utopista por no afrontar la conflictividad antropológica o propia de la ontología del ser social (en términos de Georg Lukács en su *Marx, Ontología del ser social*, Madrid: Akal, 2007), así como históricamente fundada en la individualidad que surge del modo de producción capitalista.

[825] Lo uno y lo otro van de la mano en la figura del "hombre total", tanto la perfecta satisfacción en la técnica, como la presunción de armonía espontánea entre las voluntades de los individuos. Garaudy saluda esta figura como aquella que ya no conoce la oposición individuo-sociedad (cf. Garaudy, Roger, op. cit., p. 68), donde los conflictos se invisibilizan (cf. ibid., p. 93) y finalmente la cuestión del progreso concluye en el absurdo de las "contradicciones no antagónicas" (ibid., p. 99) desde las que se pretende resolver la menuda cuestión: ¿cómo así seguiría dándose el devenir social en la línea del progresivo despliegue de las fuerzas productivas?, ¿mediante formas no antagónicas que devienen?, ¿por qué devendrían entonces? La paradoja se resolvería mediante el arribo a "la perfecta reciprocidad de las conciencias" (ibid., p. 100), desde las cuales serían factibles transformaciones no antagónicas de las fuerzas productivas sin generar ideologías de justificación (cf. loc. cit.). Por nuestra parte, nos situamos en las antípodas de tremenda idealización de la vida en común. Estimamos, más bien, que lo que corresponde es asumir que el radical despliegue de la personalidad, en el marco de nuestra finitud, no haría sino plantear la necesidad de gestionar el antagonismo y alentar su transparentación en lugar de insistir con su ocultamiento ideológico.

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

variedad, la presunción de la omnipotencia técnica, coloca a las potencias humanas en un modo no humano, el de la infinitud. La segunda, la de una *koinonía* fundamentalmente monocorde entre las voluntades o que al menos no daría un lugar decisivo a la conflictividad, resulta implausible desde el cultivo de la personalidad y las aspiraciones de los particulares que habrían de prevalecer en una sociedad comunista, allí donde el antagonismo inter individual y entre colectividades tendría las más diversas ocasiones de realización[826]. Dejamos de considerar, en consecuencia, las necesidades y las capacidades humanas reales para caer en el desconocimiento del antagonismo y la finitud ontológica de nuestra condición[827]. Así pues en la sociedad donde lo propiamente humano habría de encontrar por fin lugar, paradójicamente dejaríamos de considerar las determinaciones propias de una vida capaz de reivindicar el ser concreto de los particulares y sus intereses (diferencias personales vs. armonía espontánea), así como la realidad finita de las condiciones concretas que definen nuestro ser genérico –dispuesto hacia la autorrealización– en tanto ser natural y social capaz de producir una técnica siempre limitada.

A nuestro modo de ver, la distancia que aquí se plantea frente a la diferencia y la finitud, en buena cuenta, frente a *lo concreto*, remite a la figura por la cual en el comunismo se harían

[826] Podemos recurrir nuevamente al Prólogo de la *Contribución a la crítica de la Economía Política* –regularmente citado con fines ortodoxos– para situar, frente a la indeterminación en la que nos deja el "dualismo de los reinos", la permanencia del antagonismo en el comunismo: "Las relaciones de producción burguesas son la última forma antagónica del proceso social de la producción, *antagónica no en el sentido del antagonismo individual*, sino en el de un antagonismo que surge de las condiciones sociales de la vida de los individuos, pero las fuerzas productivas que se desarrollan en el seno de la sociedad burguesa crean, al mismo tiempo, las condiciones materiales para resolver este antagonismo. Con esta formación social concluye, por consiguiente, la prehistoria de la sociedad humana." (Marx, Karl, Prólogo a su *Contribución a la crítica de la Economía Política*, op. cit., pp. 5-6, cursivas mías). Se establece la continuidad del antagonismo, aunque este queda reservado para el ámbito estrictamente interindividual, a la manera de *conflictos auténticamente humanos*, entendiéndose que toda conflictividad social quedaría cancelada con las clases sociales, dejando nuevamente fijada la polaridad por la cual las determinaciones de la producción material se asocian unívocamente con los requerimientos de la vida en común; en resumidas cuentas, con el ámbito de la necesidad. Una vez más queda sin problematizar la manera en que la interacción de las voluntades de los individuos libres y diferentes de una sociedad comunista puede hacer frente a la finita disposición de capacidades para la satisfacción de las necesidades, donde se juega la viabilidad de esta formación social; esto es, la plausibilidad de conflictos sociales de raigambre no clasista.

[827] Para expresar la identidad entre *comunismo* y *abolición del antagonismo* en el contexto de la defensa de una comprensión no determinista de la historia en Marx que, no obstante, sigue afirmando el progreso histórico, cf. Hobsbawm, Eric, "Marx y la historia", en: *Cuadernos políticos*, No. 48 (1986), pp. 73-81. No afirmar dicha identidad significaría que: "…perderíamos dos cosas que eran importantes para Karl Marx, y ciertamente para sus seguidores (yo incluido): a) la idea de que el triunfo del socialismo es el fin lógico de toda la evolución histórica hasta la fecha; y b) que el socialismo marca el fin de la 'prehistoria', en el sentido de que no puede ser ni será una sociedad 'antagonista'." (ibid., p. 77) Es la formulación del más renombrado historiador marxista del siglo XX, un autor por completo ajeno a estrechas ortodoxias. El "dualismo de los reinos", pues, marca ampliamente el derrotero de muy diversos marxismos conocidos, de los ortodoxos y de los no deterministas.

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

valer "los presupuestos incondicionados de la producción"[828] que habrían resultado del modo de producción capitalista. Esta incondicionalidad, que pareciera disponernos hacia la solución inmediata de cualquier antagonismo humano y de cualquier requerimiento técnico, supone el "desarrollo completo de las fuerzas productivas"[829] que sería posible una vez que, en el comunismo, no tuviera más lugar la contradicción entre las relaciones de producción vigentes y las fuerzas productivas. Al menos en el sentido de que no sería más el caso de que "determinadas *condiciones de producción* sean puestas como límite para el desarrollo de las fuerzas productivas", sino que el propio desarrollo de las fuerzas productivas sea –según ya hemos tenido ocasión de citar– "presupuesto de sí mismo"[830]. La radical redefinición de los términos en que se desarrollarían las fuerzas productivas en el comunismo puede ser formulada desde los requerimientos políticos de su gestión consciente y concertada por parte de los productores asociados, o bien puede serlo dejando de lado los presupuestos humanos (diferencia y finitud) de la actividad individual y colectiva en el comunismo. En el segundo caso, que asociamos con la representación del "dualismo de los reinos", se configuraría un cierto autotelismo de los procesos técnico-productivos; esto es, el abandono a la creencia en un despliegue inmanente e infinito que deviene armónico por sí mismo y que habría renunciado a detenerse en los nuevos contenidos y en las nuevas formas que asuman los conflictos humanos. La conflictividad y la dialéctica de la actividad humana cederían así su lugar a *la espontaneidad de los automatismos técnicos*.

De acuerdo con nuestra interpretación de lo que vendrían a ser los elementos constitutivos de una sociedad comunista de cuño marxiano, no es plausible que una sociedad fundada sobre la rica individualidad de los productores asociados que la reproducen y sobre la compleja articulación consciente de las capacidades y necesidades humanas (que, a fin cuentas, por vía de transparentación y racionalización es una forma de reconciliación con la Naturaleza) pueda sostenerse si prescinde de la *actividad política* ejercida sobre lo común así constituido[831]. Entendemos por ella a la actividad positiva, consciente y permanente, del conjunto de las voluntades e intereses individuales y colectivos que se realizan en y que deciden sobre la

[828] Marx, Karl, *Grundrisse*, Primera Mitad, op. cit., p. 470.
[829] Ibid., p. 497.
[830] Loc. cit.
[831] "Lo que cuenta de cualquier manera es que la idea de la extinción del Estado está siempre ligada en cierto modo a la idea de una sociedad que no tiene necesidad de la fuerza colectiva para sobrevivir." (Bobbio, Norberto, "Marx, Engels y la teoría del Estado", op. cit., p. 238) Si la omnipotencia técnica y la armonía de las voluntades así lo aseguran, la dimensión política de la actividad humana podrá, en efecto, ser dejada de lado a favor de una visión idealizada del vínculo individuo-sociedad para la reproducción de la existencia comunitaria. Se trata de la determinación –debidamente asentada por un pensador no marxista como Bobbio– de una vida en común no sustantiva que tiene que resolver mecánicamente la viabilidad de dicho vínculo.

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

totalidad de las interdependencias sociales, y que no puede sino ejercerse sobre esta totalidad dados sus propios estándares de optimización y reproducción. Los productores libremente asociados requieren, pues, de la dimensión política de la praxis, de la actividad y el poder que le son propios, para estar en condiciones de enfrentar la tarea inédita de articular sus voluntades particulares –no simples variedades de alguna sustancia primordial desde la cual quepa asentar algún consenso monocorde– por medio de complejos y conflictivos procesos sociales que hagan frente a la finitud de recursos donde habita su ser determinado y desde donde se decidiría su mutua dependencia y recíproca necesidad[832]. Sea para concertar intereses, cuanto para dejar establecidas las cuestiones en torno de las cuales tal convergencia no sea posible en determinado punto, esa instancia de mediación, la dimensión política de la actividad humana, habría de resultar esencial para la reproducción conjunta de la totalidad autoconsciente que aquí se pretende y desde la que se espera promover la realización personal en términos desconocidos en la "historia natural"[833].

[832] Cf. Eagleton, Terry, "El comunismo: ¿Lear o Gonzalo?", op. cit. p. 102, donde la cuestión de la finitud aparece en relación con la limitación recíproca de cada quien en la sociedad comunista, en primer lugar, y bajo la perspectiva de que las necesidades humanas mismas no son infinitas, en segundo lugar. Al fin y al cabo, lo que no dejamos de tener al frente son disposiciones de una voluntad históricamente situada. De ahí –para Eagleton– el aporte de Marx en la historia del comunismo: "La originalidad de la concepción del comunismo de Marx estriba en que insiste en señalar las condiciones materiales que requeriría su instrumentación… De modo que el problema es ser comunista y, al mismo tiempo, materialista" (ibid., pp. 103-104) A nuestro juicio, las condiciones materiales atendidas por Marx constituyen la necesidad histórica que hace posible la ruptura emancipatoria y el consecuente alumbramiento de la sociedad comunista, mas no propiamente las condiciones de su reproducción, aquellas donde la política debiera disponer de un lugar central para lidiar con la finitud desde la que se definirían y realizarían históricamente las voluntades de los miembros de tal comunidad.

[833] La necesidad del *acuerdo* entre los intereses sociales emancipados del capital aparece en la *Miseria de la Filosofía* de 1847, donde Marx desnuda el peculiar reformismo de Proudhon lanzado en favor del librecambio y su negación anárquica de toda gestión comunitaria. Allí Marx caracteriza a la sociedad que habría de emerger emancipada de la lógica del capital como aquella en la que las determinaciones del trabajo alienado, sometido a la homogenización de la competencia mercantil, cederán paso a la consideración de las necesidades sociales: "En una sociedad futura, en la que ya no exista antagonismo de clases, en la que ya no existan clases, el uso no estará determinado por el *mínimo* de tiempo de producción, sino que el tiempo de producción social que se dedicará a los diferentes objetos estará determinado por su grado de utilidad social." (Marx, Karl, *Miseria de la Filosofía*, Edaf, op. cit., p. 137) La pregunta que esto nos deja es la de cómo habrá de gestionarse dicha utilidad social (sea desde el punto de vista de la subsistencia o de la autorrealización, desde una perspectiva individual o comunitaria); más aun, bajo qué términos y condiciones sociales habrá de definirse y realizarse. En algún punto de su discusión con el utopismo del librecambio igualitarista proudhoniano, Marx avizora esta cuestión de la gestión social de la producción. A partir de la propuesta marxiana de superación de la competencia y de la igualación del tiempo de trabajo, habría de negarse la libertad del intercambio individual de mercancías: "Que el tiempo de trabajo sea igual para todos es algo que está en la misma naturaleza de la gran industria. Lo que hoy en día es el resultado del capital y de la competencia entre los obreros, mañana será, si suprimís la relación entre el trabajo y el capital, la consecuencia de un *acuerdo* basado en la relación de la suma de las fuerzas productivas con la suma de las necesidades existentes." (ibid., p. 158, cursivas mías) A pesar de la fuerza de esta afirmación contra el librecambio, contra la vigencia de esta socialidad de productores privados independientes en variedad anarquista, la necesidad de atender

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

De las formas concretas de estructuración de la dimensión política de la actividad humana en una eventual sociedad comunista se esperaría que libren a los productores asociados de la romántica entrega a la espontaneidad. Una entrega que condenaría al fracaso a este proyecto emancipatorio, si con lo que se cuenta es con el ejercicio de la libertad real de los intereses individuales –que llegaron para quedarse con la cultura del capital– y colectivos, los que situados en la diferencia de su particularidad no podrán presumirse armónicos sin más. Se esperaría, asimismo, que los libre de la ilusión del diseño técnico maestro en el cual abandonar la suerte de lo común. Una ilusión que renovaría –más allá de la irracionalidad de la circulación capitalista– la "mano invisible" smithiana; por mor de su abstracción administrativa, estadística, etc. frente al devenir de los intereses humanos y del despliegue de sus necesidades, terminaría fijando la composición orgánica de la vida en común bajo algún formato también condenado al fracaso, dada su inevitable inadecuación ante el progreso multifacético de la libertad humana y/o del desarrollo de la vida en común.

Establecida la impronta humana de su determinación y de su sentido –la autorrealización personal de los individuos– no se trata de que tales formas de una *politicidad comunista* se constituyan en "sustancia" en el sentido clásico de 'elemento' donde se realice la libertad personal. No es esta la figura aristotélica por la cual los fines particulares se realizan en el ámbito de lo común en tanto fin supremo trascendente que hace de la ética "una especie de la política"[834]. En una sociedad comunista cada quien se realizaría en tanto personalidad que procede de la comunidad y que permanece en ella en tanto contrapunto de su autorrealización; de donde la pretensión de una libertad individual indeterminada o *libre de* los requerimientos de lo común no sería sino una quimera, inviable en lo práctico. No resulta de este planteamiento la formulación ni el encomio de ninguna esfera elevada –y que consigue su elevación merced al trabajo esclavo o al desempeño de las máquinas–, sino tan solo la determinación de las condiciones comunes para una realización personal que vuelve y asume su vuelta sobre la necesidad natural y social como el automovimiento en el que ella misma tiene lugar. Ocurre que tal realización supone de suyo la plena integración de lo particular y su reciprocidad con lo común.

---

a la pregunta por el qué y el cómo de una eventual producción y distribución comunista de la riqueza social –igualitaria, según el horizonte anarquista, o no igualitaria, según el comunista– permanece intocada, desatendida, como si las cosas fuesen espontáneamente a ocupar el lugar –huelga decirlo– *natural* que les correspondería una vez que la alienación ceda paso a la libertad. Se avizora la necesidad del *acuerdo*, lo cual –según nuestro planteamiento– tendría que desembocar en la necesidad de hacerse cargo de las diferencias interindividuales y colectivas desde las que habrá de instituirse una gestión común de los finitos recursos (capacidades) y satisfactores (necesidades) requeridos por nuestra especie en este nuevo escenario. Tal desenlace, sin embargo, no ocurre.

[834] Aristóteles, *Ética nicomáquea*, 1094a 15 - 1094b 10.

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

Por su raíz latina, "gestionar" remite a 'engendrar' y 'producir' ciertos frutos a la manera en que la tierra procede con sus productos naturales (gerere) y más ampliamente a 'llevar algo consigo' (también en gestāre como uso más frecuente), cuya variedad nominal (gestatio) remite a la "acción de llevar" que las lenguas romances aprovechan para denominar los procesos de generación de la vida (gestación, en castellano). Pues bien, la necesidad del poder político para la gestión de lo común se puede formular en torno de la cuestión: ¿qué organicidad haría factible la gestión de la dialéctica entre capacidades y necesidades humanas?, lo que puede ser mejor determinado en términos de la pregunta acerca de la *posibilidad de dirimir* los antagonismos resultantes de este nuevo ser social instalado en una libertad particular, individual y colectiva, vivida en comunidad, a la vez que vivida desde la diferencia personal y la finitud de las posibilidades productivas.

La *gestión de lo común en términos políticos*, que estimamos necesaria de acuerdo con nuestra caracterización del comunismo marxiano, se haría patente –a nuestro juicio– incluso en la representación del "dualismo de los reinos" que hemos criticado; se haría valer incluso en dicha variedad de organización social comunista, variedad simplificada frente al *sistema de cierre* o *enlace* que proponemos. En la Sección Quinta del tomo primero de *El capital*, el aprovechamiento de la fuerza productiva del trabajo para emancipar al hombre de las necesidades naturales se plantea por vía de la generalización del trabajo que de ellas se ocupe (se añade "manual" –no precisamente un *detalle*– en la edición francesa revisada por Marx[835]) y procediendo uniformemente en cuanto a la distribución del mismo[836]. En el contexto de la interconexión entre las determinaciones de la plusvalía absoluta (jornada de trabajo) y la plusvalía relativa (intensidad del trabajo y desarrollo de la fuerza productiva)[837], el "dualismo de los reinos" aparece aquí formulado en torno de la radical reducción del trabajo necesario en una sociedad comunista[838]. Esta formulación nos resulta de interés porque viene precedida de la afirmación según la cual la jornada laboral quedaría reducida al trabajo necesario una vez

[835] Marx, Karl, *El capital. Crítica de la Economía Política. Libro Primero. El proceso de producción de capital*, Buenos Aires: Siglo XXI, vol. 2, p. 643, n. a.

[836] Cf. Marx, Karl, *El capital I*, vol. 2, op. cit., p. 166. No deja de ser llamativo que –en la línea de nuestra lectura sobre el comunismo como una sociedad de individuos libres y *diferentes*– la uniformidad quede reservada para la actividad del trabajo en tanto "reino de la necesidad" en el entendido de que la actividad *propiamente libre* estaría dispuesta según los intereses creadores no uniformizables de cada individuo.

[837] Cf. supra 2.1.2, pp. 107 ss.

[838] En su estudio introductorio al *Manifiesto Comunista*, Stedman sostiene que la mera permanencia del tiempo de trabajo dedicado a la satisfacción de las necesidades en el comunismo impone la presencia de los mecanismos del derecho y el gobierno para hacerse cargo de la distribución de la actividad comunitaria y su carga entre los individuos (cf. op. cit., pp. 129-130).

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

superada la apropiación capitalista del tiempo excedente[839], pero inmediatamente entramos en un terreno indeciso pues, en realidad, el trabajo excedente no tiene cómo desaparecer dados los requerimientos del fondo social de reserva y la acumulación que haga factible el progresivo aumento de la productividad en esta sociedad[840]. Más aun, Marx esboza –en línea favorable a nuestro *sistema de cierre* o *enlace* entre libertad y necesidad– una suerte de resignificación –más precisa que en la cita clásica sobre el "dualismo de los reinos"– del trabajo necesario; en buena cuenta, la "ampliación de su ámbito", "…porque las condiciones de vida del trabajador serían más ricas y sus aspiraciones vitales mayores."[841] Se da con ello un paso en la dirección de formular las articulaciones dialécticas entre capacidades y necesidades que serían requeridas para la realización de una vida humanamente emancipada. De manera específica, mediante el reconocimiento de que las propias necesidades de subsistencia se redefinirían permanentemente dado el enriquecimiento de "las condiciones de vida del trabajador", lo que requeriría precondiciones materiales igualmente renovadas para su satisfacción. Es una línea prometedora pues la ampliación del ámbito de la necesidad se formula en relación con las renovadas "aspiraciones vitales" de los productores asociados y estas remiten en Marx a algo más que la subsistencia: la autorrealización. No obstante, el dinamismo de autocompleción entre capacidades y necesidades no se completa, no queda consumado el *cierre* o *enlace* del sistema, y no estamos sino ante una posibilidad no recorrida de desarrollo teórico que formule como autorrealización a la actividad productiva misma, satisfactora, tanto de los requerimientos enriquecidos de las renovadas "condiciones de vida del trabajador" ("reino de la necesidad"), como de sus "aspiraciones vitales" ("reino de la libertad").

En todo caso, la afirmación marxiana del dinamismo (al menos cuantitativo) del "reino de la necesidad" ("ampliación de su ámbito") –la "línea de la pobreza" de nuestros economistas– nos devuelve sobre la definición de los compromisos individuales y colectivos de los distintos productores asociados con el trabajo necesario y su satisfacción de cara a los requerimientos del "reino de la libertad". Que esta cuestión pueda ser resuelta espontáneamente, prescindiendo de la dimensión política de la actividad humana, de modo que el sistema productivo resulte eficaz para atender el interés supremo del despliegue de la personalidad de los particulares, supone nuevamente la armonía de las voluntades individuales y colectivas, así como la infinitud técnica de las potencias humanas. Si prescindimos de estos presupuestos liberales, la satisfacción de uno y otro reino no puede sino plantear una estructura de conflicto

[839] Cf. Marx, Karl, *El capital I*, vol. 2, op. cit., p. 165.
[840] Cf. ibid., p. 166.
[841] Ibid., pp. 165-166.

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

social permanentemente acicateada. De acuerdo con la impronta moderna del progreso en Marx, las necesidades de realización personal no pueden sino constituir una espiral de ampliación creciente. A su vez, estas necesidades arrastran consigo la redefinición de las necesidades de subsistencia; esto es, la ampliación de las capacidades humanas que serían requeridas para la satisfacción del "reino de la libertad" supondría la respectiva ampliación de los requerimientos básicos de la reproducción material y fisiológica de los seres humanos. Basta, pues, apenas con la retroalimentación discretamente cuantitativa de "lo libre" sobre "lo necesario" que se insinúa en este fragmento del tomo primero de *El capital* (ampliación de los satisfactores que el trabajo necesario puede llegar a producir por efecto de la "eliminación de la forma de producción capitalista"[842]) para complejizar la cuestión de la viabilidad social de este modo de producción comunista, haciendo más patente la inevitabilidad del antagonismo social y la necesidad de su gestión en términos políticos: los particulares reclamarán para sí *más de lo necesario para la realización de lo libre*.

Pero el problema que tenemos entre manos va más allá de la relativa simplicidad con la que podríamos representarnos la solución de los requerimientos de la subsistencia en una sociedad marcada por la abundancia del esperado "manantial de riquezas" post capitalista[843] (solo *relativa* simplicidad, habida cuenta que la satisfacción de lo necesario sería un requerimiento constantemente renovado y ampliado). Se trataría de un reto mayor: viabilizar la convergencia de individualidades ricamente cultivadas que ponen su voluntad en "mucho más que comer y vestirse", que la sitúan en torno de sus disposiciones creadoras, sus metas "más elevadas", algo que en una cultura dispuesta hacia la promoción de la realización personal habría de suponer afirmaciones fuertes y no precisamente fáciles de abandonar como podría intercambiarse un plato de comida por otro para saciar algún requerimiento elemental –y estimado *inferior* según el "dualismo de los reinos"–. Los conflictos conocerían así un cariz más fundamental desde el punto de vista de las aspiraciones humanas, uno que por definición no remitirá a asuntos que puedan ser fácilmente transados o contingentemente dejados de lado por el capricho[844]. Pues bien, si los conflictos habrían de plantearse, entonces, en torno de

[842] Ibid., p. 165.
[843] Cf. Marx, Karl, *Crítica del Programa de Gotha*, loc. cit.
[844] Para el caso del "reino de la necesidad" –siempre desde la perspectiva del "dualismo de los reinos"– podría, en cambio, dominar la indiferencia frente a la propia actividad, sea porque el contenido del trabajo productivo le dé lo mismo al productor (no sería en sí un espacio de autorrealización), sea porque su subsistencia estaría garantizada en una sociedad de este tipo más allá de lo que ocurra con su aporte a lo común (algo así como un sucedáneo comunista de las actuales garantías a la subsistencia individual ya conocidas en la historia del capitalismo más avanzado vía figuras socialdemócratas como la seguridad social, el Estado de bienestar, etc.). Por definición, tal indiferencia no tendría lugar en lo que atañe al "reino de la libertad". En todo caso, este reino vendría a ser la culminación de la historia social

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

lo que de veras importe, los *fines en sí mismos* que habitarían el "reino de la libertad", ¿cuál es el sustento racional de la convicción por la cual se espera que la actividad política pueda simplemente ser dejada de lado sin que ello tenga consecuencias definitivas sobre la viabilidad conjunta de una sociedad humanamente emancipada?[845] Entre las determinaciones positivas que el "dualismo de los reinos" impide asumir, encontramos no solo la articulación de necesidades y capacidades, sino el propio sentido de totalidad donde tiene lugar la dimensión política, cuya necesidad resulta aún más imperiosa en el *sistema de cierre* o *enlace* que proponemos que en el "dualismo de los reinos" que criticamos, allá donde la redefinición de lo necesario adquiriría un carácter cualitativo, resolviéndose como auto movimiento de lo libre.

* * *

La faceta liberal del pensamiento de Marx en lo que toca a sus concepciones políticas está más próxima a Locke que a Hobbes, al menos en lo tocante a su representación del comunismo. Esto puede parecer paradójico para quienes atienden a las reivindicaciones marxianas de la violencia revolucionaria y de la dictadura del proletariado, reivindicaciones que a su turno hemos matizado[846]. La mayor proximidad con Locke remite a la consideración de los *presupuestos* a partir de los cuales tales reivindicaciones encuentran sentido al interior de la apuesta teleológica de la obra de Marx: la emergencia de una sociedad comunista *libre de* las formas políticas de la dominación social. Si atendemos a los recursos iusnaturalistas por los cuales el liberalismo formuló originariamente su sentido de lo común, i.e. el "estado de naturaleza" y el "derecho natural", podemos apreciar la convergencia que aquí acontece con Marx en el ámbito de algunas de sus postulaciones antropológicas. La condición comunista evoca la condición natural lockeana en tanto una forma de vida en común en la que los seres humanos serían capaces de vivir en armonía mientras no haya sido introducida la *corrupción*

---

donde los conflictos asociados con las determinaciones de la necesidad ya han *quedado atrás* –a la manera en que, en la idealización de la vida en común de cuño liberal, lo público dejaba atrás la vida antagonista de la sociedad civil.

[845] Según el planteamiento de Heller, en el "reino de la libertad" tienen lugar las *necesidades auténticas y propiamente humanas*, en tanto "género para sí", las cuales podrían incluso limitar las necesidades de bienes materiales (cf. *Teoría de las necesidades*, op. cit., p. 157). Nuestro planteamiento nos lleva a afirmar que, puesto que todas las necesidades –incluidas las del "reino de la libertad"– requieren de determinado soporte material que tiene que ser provisto desde la diferencia y la finitud humanas, es decir, desde el antagonismo que de ellas resulte, su satisfacción exige no solo lidiar con el diseño técnico-productivo comunista, sino con su fundamento humano: el de las voluntades libremente asociadas que habrán de decidir sobre las valoraciones, orientaciones y prioridades a partir de las cuales se definirá dicho diseño. Es un plano no técnico el que se erige sobre lo técnico para darle sentido y estructurarlo. Así pues, es la libertad la que decide positivamente sobre la necesidad y haciéndolo se pone a sí misma en condiciones de continuar su desarrollo. El dualismo comunista de Marx y Heller no afronta esta cuestión fundamental: la gestión de lo común no es un asunto técnico; ni siquiera lo es en el persistente "reino de la necesidad".

[846] Cf. supra 3.3.

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

del delito, esa disposición práctica de un individuo que, de manera irracional, decide ir contra la "ley natural"[847]. El delito es para Locke una anomalía que quiebra la unidad originaria del género humano. En la filosofía de la historia de Marx, este lugar de quiebre de lo común corresponde al surgimiento de la propiedad privada de los medios de producción. Pero mientras en el planteamiento de John Locke este quiebre es reparado por medio del castigo y, finalmente, mediante la constitución de una "sociedad política"[848] que nunca deje de hacer valer el derecho de los individuos, para Marx la solución pretende una mayor radical: atiende a la raíz humana que engendra el delito a través de los desdoblamientos sociales de nuestra especie. Confronta, pues, las estructuras mismas por las cuales el despliegue de lo particular tiene que culminar en la negación de lo común y, de este modo, embiste la pauta que habría desplegado esta alienación, que no sería sino la propiedad privada de los medios de producción, así como todas las relaciones y la institucionalidad que opera desde sus necesidades de reproducción. Se espera por ello que si el comunismo habría de resolver históricamente el quiebre de la comunidad perdida por efecto de la disociación entre los productores, consiguientemente deberá hacer efectiva una vida social que ya no requiera de las mediaciones antes necesarias para la dominación de los seres humanos a merced de la propiedad privada. Siendo la "sociedad política" una mediación fundamental para las diversas formas de la dominación históricamente conocidas, el comunismo deberá ser afirmado por fuera de todo aquello que pueda remitirnos a dicha dimensión. La política, lo público, el Estado y sus sucedáneos son estimados como la artificialidad cuya mediación instrumental puede ahora ser abandonada en tanto negación de la naturaleza humana originaria que, a su turno, puede ser recuperada en una variedad que, a diferencia del comunismo primitivo, daría amplia cabida a la individualidad –algo así como la mejor herencia de la "historia natural".

Thomas Hobbes en cambio se había representado un "estado natural" diferente, uno marcado por el antagonismo incesante y la "guerra de todos contra todos"[849]. Su cruda y pesimista concepción del ser humano le llevaron a favorecer una solución política diferente, un "estado civil" monolítico que tenga el poder para contener la *apetencia indeterminada* de los seres humanos[850], aquella que no podría ser contenida por ningún reparo emocional de condescendencia ni por ninguna lectura instrumental de los riesgos que implica asumir el

[847] Locke, John, *Segundo tratado sobre el gobierno. Un ensayo sobre el verdadero origen, alcance y fin del gobierno civil*, Madrid: Biblioteca Nueva, 1999, § 8.
[848] Ibid., § 77 ss.
[849] Thomas Hobbes, op. cit., p. 102.
[850] He tratado este asunto en el capítulo primero de mi tesis de maestría *Sobre el concepto de libertad en el* Leviathan *de Thomas Hobbes*, Lima: PUCP, 2003, el cual se ocupa de la antropología hobbesiana, especialmente en pp. 36-51.

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

antagonismo y su violencia. Hobbes sostiene que para hacer frente a dicha apetencia es requerido un poder socialmente omnímodo, que sobrepase cualquier poder individual o colectivo que se le contraponga, de modo que puede hacerse valer efectivamente: el Leviathan[851]. Aún desde su pobre homogenización de los intereses humanos –rasgo inherente al liberalismo desde sus inicios– según la cual los individuos disputarían entre sí por desear "lo mismo"[852], la afirmación de la dimensión antagonista de la existencia humana es para él irreductible y su obra no concede un ápice a las idealizaciones auto complacientes desde las cuales los utopismos que le precedieron y le sucedieron se representaron un locus comunis. La salida hobbesiana a esta circunstancia es liberal; aunque autoritaria, liberal, por estar asentada en el primado antropológico de la individuación y la libertad individual, en la igualdad abstracta entre los seres humanos y en la perspectiva del poder político como "mal necesario". No obstante, su mirada atenta a las pasiones humanas le permitió un sentido de lo concreto que se echa en falta en el comunismo de Marx. En más de un lugar, la obra que hemos estudiado a lo largo de esta tesis ha despotricado contra las idealizaciones utopistas: "No hay nada más pesado y árido que fantasear sobre un locus comunis."[853] Pero precisamente la escena que al final nos deja la representación marxiana del comunismo es la de un locus comunis entregado a derroteros espontáneos de imprevisión y falta de control consciente, donde aspectos centrales de la personalidad y la actividad de los individuos humanamente emancipados, tales como su diferencia recíproca y su inscripción ontológica en la finitud, simplemente no son atendidos como determinaciones que justifiquen la necesidad de atisbar al menos las determinaciones desde las que cabría estructurar la renovada dialéctica que en tal circunstancia se plantearía entre las capacidades y las necesidades humanas.

Esta renuncia marxiana a problematizar la circunstancia comunista es más próxima, pues, al liberalismo de Locke que al de Hobbes. Mientras Locke presume la armonía espontánea de los particulares por una pretendida razón universal que habría de ser pauta de su voluntad y de su libertad, Marx devasta la idea de una racionalidad incondicionada frente a su pertenencia histórica, pero en él –al igual que en los derroteros iusnaturalistas– la voluntad humana queda sin ser problematizada en su riqueza, en sus abismos y en sus antagonismos, y específicamente –al igual que en la obra de Locke– termina dominando la presunción de *armonía natural* desde la que se esperaría –ya en la obra de Marx– una solución técnica de los asuntos humanos

[851] Cf. la Segunda Parte del *Leviathan* de Hobbes, op. cit.
[852] Ibid., pp. 100-101.
[853] Marx, Karl, *Grundrisse*, Primera Mitad, op. cit., p. 7.

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

cifrada en torno de la superabundancia comunista[854]. Esto es lo que en buena cuenta significa la invocación marxiana a abandonar la necesidad del poder político en la sociedad comunista. En el "estado de naturaleza" lockeano cada quien puede tomar lo que sea sobre la faz de la tierra (propiedad) dado el presupuesto de que siempre quedará algo disponible para el otro[855]. Se trata de una mirada entregada a la ilusión de infinitud. La infinitud de los recursos disponibles para la apropiación de todos y cada uno de los individuos. En el caso de Marx, los límites que puedan presentarse para la ampliación efectiva de las crecientes necesidades serían *técnicamente superables*, reafirmándose así la disposición hacia una riqueza ilimitada. Una ilimitación que solo es posible en el entendido de que la voluntad de los particulares se disponga, por el contario, en términos finitos. De no ser así alguien podría confrontar a la comunidad: "Yo quiero tal o cual apropiación, necesaria para mi realización personal, aunque ello suponga afectar, perjudicar o eventualmente sacrificar algún interés individual y/o colectivo." Si los individuos son ahora formados en una cultura promotora de la autorrealización, y la individualidad en el comunismo habría de venir dispuesta hacia la infinitud como resultado de los logros de la industria capitalista, no cabría productividad alguna capaz de resolver aquella confrontación[856].

Las apuestas potencialmente infinitas de los particulares fuerzan el retorno sobre la finitud y su más amplio reconocimiento. En consecuencia, el delirio productivista del capital –dispuesto según la lógica D - M - D'– pasaría a reconvenirse en el comunismo, no solo por los límites naturales que se impongan sobre la técnica, sino fundamentalmente debido a la confrontación entre las voluntades particulares emancipadas, sea individuales o colectivas. De donde resulta la *necesidad política* de asumir la *finitud humana* que resulta de esta doble determinación: la relación entre la diversidad de los deseos particulares, por un lado, y la apropiación de los recursos y las riquezas natural y socialmente producidas, por el otro. La pretendida infinitud material no puede tomarse sin más como condición suficiente de perfecta satisfacción particular, pues siempre estará el otro, como un individuo o como una colectividad, para

[854] Para la relación entre el iusnaturalismo y la representación marxiana del comunismo por medio de la noción de "comunidad negativa", cf. el estudio de Stedman ya citado (op. cit., pp. 119-125).
[855] Locke, John, op. cit., §§ 30, 32 passim.
[856] Dejando de lado la ontología dualista que la sostiene, la antinomia cartesiana entre voluntad infinita y entendimiento finito (cf. la Cuarta Meditación de Descartes, René, *Meditaciones Metafísicas*, Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1967) resulta una línea de reflexión heurística de cara a una modernidad comunista en la que la unidad de los productores asociados, gestada por la disposición hacia la infinitud heredada de la cultura del capital, se oriente realistamente a su inscripción en lo concreto. Esto es, una modernidad que asuma los límites de su poder productivo –ciencia y técnica incluidas– en atención a una voluntad ontológicamente inscrita en la diferencia (disposición a la infinitud) que asume conscientemente, por medio del entendimiento, sus condiciones natural e históricamente determinadas de satisfacción (reconocimiento de la finitud).

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

establecer su propia apuesta positiva eventualmente no armónica con la de sus congéneres. Presumir que hay colinas suficientes para que cada ser humano pueda retraerse frente al otro, asegurando su satisfacción e inexpugnabilidad[857], olvida que algún interés podría perfilarse de forma tal de querer y de hecho necesitar todas las colinas existentes para alguna finalidad determinada. La figura de la colina a la que cada individuo podría retirarse nos permite advertir que el comunismo de Marx porta –bajo la formulación del "dualismo de los reinos"– una seria deficiencia: la *desmedida autonomización de la actividad de los particulares*, objetivada: a) frente al otro particular (y el aporte de sus capacidades) en tanto que la armonía de las voluntades habrá de darse espontáneamente sin mayor cultivo o elaboración del vínculo con él; b) consecuentemente, frente a la vida en común en su sentido y configuración políticas; y c) frente a los productos humanos que resultan de la actividad común y que se le presentan como mera externalidad (instrumentos cosificados) para el sujeto autonomizado[858]. Por ello estimamos que la representación del comunismo como una sociedad en la que desaparece la dimensión política de la actividad humana es el *momento liberal* en la obra de Marx; momento desatento a la gestión de lo común o a las pertenencias comunitarias desde las que se realiza la libertad individual siempre que sea capaz de retornar sobre ellas; momento de entrega a la temprana confianza renacentista, luego ilustrada, de la armonía fundamental desde la que, ante la ausencia de problematización sobre los fines humanos, la técnica pasa a ocupar un lugar que no le corresponde y termina erigida como el recurso que *lo resuelve todo por sí mismo*[859].

En tanto actividad humana prácticamente emancipada y autoconsciente, corresponde evitar la representación del comunismo marxiano como una sociedad no antagonista en la que las condiciones sociales para la reproducción de los conflictos interindividuales y entre colectivos desaparezcan. Resulta fatal para la empresa comunista la simple posibilidad –aquí propuesta– de que su sentido de lo común pueda ser analogable con alguna variedad del iusnaturalismo liberal, donde los individuos estarían perfectamente "libres de" el poder político y de las

[857] Tomo esta figura de alguna clase sobre el comunismo de Marx con el maestro Guillermo Rochabrún, cuando llevé su curso de "Teoría Sociológica II" en la Especialidad de Sociología de la Facultad de Ciencias Sociales de la PUCP hace alrededor de veinte años.

[858] Sobre el carácter liberal de este proceder, cf. mi "Marx y el liberalismo o el liberalismo de Marx: sobre la valoración marxiana del poder político", op. cit., especialmente pp. 33-38.

[859] Podemos aprovechar la distinción que formulara Maguire entre "raíz" y "suelo" burgués para pensar la relación entre el "poder económico" y el "poder político" a la hora de analizar la apenas bosquejada y problemática teoría marxiana de las formas del Estado en el caso de la sociedad burguesa (cf. Maguire, John, op. cit., pp. 220-221). Para nuestro problema, el problema del comunismo, la necesidad de la política quedaría establecida dado el *suelo comunitario* donde converge la diferencia interindividual y colectiva, que no se resolverá espontáneamente por la ruta de algún milagro técnico que todo lo abastezca; de este modo, la política no se podría cortar "de raíz", sino que habría de reformularse desde el renovado suelo de una vida en común que llegado el caso requerirá de su mediación.

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

relaciones que desde este se establecerían con los demás individuos y con sus propios instrumentos (a ellos sometidos como meras *cosas*). En este escenario, la futura sociedad sin clases retomaría esa condición en la que las sociedades primitivas carecían de una amplia división del trabajo, de donde carecían también de la dimensión política de su actividad. Así, y a pesar de todas las mediaciones históricas que nos llevarían al comunismo post capitalista, un singular "estado de naturaleza" de corte marxiano se presenta de vuelta bajo esta formulación. La perspectiva de la "emancipación total" sería en este punto interpretable como el retorno sobre una cierta originariedad que, aunque no echada en falta, sino incluso desdeñada por Marx y su sentido moderno del progreso, terminaría retornando precisamente cuando abríamos la puerta que nos llevaría más lejos que nunca de la comunidad primitiva y sus armonías elementales. Desde este inesperado *loop* retardatario, la historia social recomenzaría en la esperada variedad de una "historia humana" –que así formulada no podría cumplir con su propósito de promover la autorrealización de los individuos y las colectividades que conformen.

Por el contrario, si de lo que se trata es de una forma de organización radicalmente humanizada en términos de la unidad de una especie que se vincula con el conjunto finito de las necesidades y capacidades sociales, asumiendo las diferencias por determinarse según las voluntades históricamente situadas de los individuos emancipados, corresponde asumir más bien la irreductibilidad antropológica y la necesidad social del antagonismo[860]. Las premisas antropológicas e histórico-sociales que hemos identificado en la obra de Marx nos llevan a situar a Marx contra Marx para sostener que el comunismo por él avizorado solo sería factible asumiendo la necesidad de la dimensión política de la praxis, aquella desde la cual se estará bien provisto para lidiar con esta complejidad dialéctica. La perspectiva contraria configura una escena peculiar en la cual ciertas variedades germinales del liberalismo, como la de Thomas Hobbes, se revelaron con mayor sentido práctico (el poder político no puede desaparecer siendo quienes somos, individuos modernos) que la propia filosofía de Marx y su radical

[860] Cabe acotar: que el antagonismo sea irreductible no nos devuelve al estado natural hobbesiano, donde la "guerra de todos contra todos" es una suerte de destino inexorable. En la sociedad comunista, los individuos no aparecerían como "hongos sobre la tierra" –a decir del *De Cive* de Hobbes (Hobbes, Thomas, en: Thomas Hobbes, *The Collected Works of Thomas Hobbes*, collected and edited by Sir Williams Molesworth, London: Routledge / Thoemmes Press, 1992, vol. II, pp. 108-109)–; lo harían, más bien, en el contexto de la articulación consciente de los mismos en tanto miembros de una misma fuerza social de producción (articulación de las capacidades para la satisfacción de las necesidades) que definiría, desde esta unidad fundamental, formas de viabilizar sus conflictos. Estos conflictos ya no responderían a las estructuras sociales cifradas en torno del trabajo privado, desde donde cabe interpretar –al menos parcialmente– el destino inexorable de la mutua aniquilación de los individuos egoístas en el estado natural hobbesiano, pero sobre todo –y más decididamente– el antagonismo interindividual generalizado inherente a la competencia mercantil.

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

sentido de la historicidad, sea porque esta idealiza, bien el potencial armónico de los individuos, bien los recursos de la técnica productiva; en buena cuenta, porque no atiende a fondo la circunstancia celebrada por el propio Marx como sentido de toda su obra: el desarrollo de la libertad concreta de los individuos concebidos como *personas reales*. Tales personas, a fin de cuentas: "Son los individuos reales, su acción y sus condiciones materiales de vida, tanto aquellas con que se han encontrado como las engendradas por su propia acción."[861]

En la línea de elaborar una representación sobre los requerimientos de la libertad personal en una sociedad comunista de cuño marxiano podemos atender las siguientes consideraciones del propio Marx sobre las condiciones sociales del crimen, la educación y su relación con el trabajo. El asunto remite a la "raíz de lo humano" cifrado en torno de los intereses de los individuos. Puesto que –según hemos argumentado– tales intereses son la constante reelaboración de las necesidades sociales de subsistencia y autorrealización, su contenido estará siempre por definirse o al menos nunca estará dispuesto en el modo de una determinación definitiva. En La *Sagrada Familia* de 1845, siguiéndole la pista al materialismo francés y a sus relaciones con las posturas socialistas y comunistas que le eran contemporáneas, Marx refiere a un interés "bien entendido", "principio de toda moral", que se hace valer en tanto "lo que importa es que el interés privado del hombre coincida con el interés humano."[862] Menudo problema el que esta afirmación nos deja para afrontar los retos asociados a la viabilidad de una socialidad de individuos ricamente diferenciados gracias a la experiencia de condiciones educativas y sociales que les permitirían desarrollar sus necesidades y capacidades, satisfacer sus intereses, especialmente en atención a la organización práctica de esta coincidencia entre lo particular y lo común que aquí se presume habría de darse o que simplemente se establece como necesaria. El asunto es que los términos "bien entendidos" del interés humano pueden ser, precisamente, harto *problemáticos*, si tratamos con intereses efectivamente individuales, esto es, personales. Al menos a propósito de las penas dispuestas para el crimen, Marx da una pista por el lado de la contraposición con la formalidad negativa en la que habita la libertad bajo el horizonte homogeneizador del derecho burgués:

> "Si el hombre… goza de libertad en sentido materialista, es decir, si es libre, no por la fuerza negativa de poder evitar esto o aquello, sino por el poder positivo de hacer valer su verdadera individualidad, no deberán castigarse los crímenes en el individuo, sino destruir las raíces

[861] Marx, Karl y Friedrich Engels, *La ideología alemana*, op. cit., p. 19.
[862] Marx, Karl y Friedrich Engels, *La Sagrada Familia*, op. cit., p. 197.

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

> antisociales del crimen y dar a cada cual el margen social necesario para exteriorizar de un modo esencial su vida."[863]

La reivindicación del interés humano supone hacer valer la capacidad positiva para desplegar una cierta individualidad que es libre, no según una *concesión general de derechos*, sino de acuerdo con sus *condiciones prácticas de realización*. Ello supone su trabazón con el interés común: "Si el hombre es formado por las circunstancias, será necesario formar las circunstancias humanamente."[864] Bajo el horizonte comunista según el cual "lo humano" supone la pertenencia a "lo común", el poder de la individualidad para realizarse, esto es, para ser libre, resultará del poder de la sociedad a la que pertenece para hacer valer tal realización como el principio organizador de la existencia comunitaria[865]. El horizonte marxiano –aquí referido desde *La Sagrada Familia* a partir de sus fuentes materialistas– se halla comprometido con la centralidad de la educación, la comunión entre lo particular y lo común, y la positividad de la libertad: la disposición de condiciones para un cierto ejercicio de poder dispuesto con vistas a la realización de los intereses humanos. Se define en abierta contraposición a la vida social moderna entregada al horizonte del tener, del egoísmo y el extrañamiento ante el sentido de lo común –por medio de las mediaciones abstractas establecidas por la ciudadanía moderna. En este contexto se formula la máxima: "destruir las raíces antisociales del crimen", aunque se hace notorio el vacío y queda pendiente la satisfacción de una reflexión positiva sobre la estructuración y organización de ese poder social que haría factible las realizaciones humanas. En buena cuenta, está en juego la decisión de *hacerse cargo de la necesidad del poder para la viabilización de la libertad*, una decisión que no podría descansar en gratuitas presunciones de armonía entre lo individual y lo social, al menos si partimos de la rica personalidad cultivada por los individuos en el comunismo.

Una situación semejante se presenta en la *Crítica del Programa de Gotha* a propósito de la relación entre educación y trabajo. En el acápite tercero de la parte B sobre las bases morales y espirituales del Estado en la Cuarta Sección del Programa, "Restricción del trabajo de la mujer y prohibición del trabajo infantil"[866], es de sumo interés el comentario de Marx sobre el trabajo infantil. Más allá de la imprecisión del Programa de Gotha (a decir de Marx, las imprecisiones son especialmente recurrentes en toda esta sección del Programa) respecto del límite de edad para el trabajo infantil, nuestro autor sentencia la inviabilidad de restringir el trabajo infantil en el marco de la gran industria: "La *prohibición general* del trabajo infantil es incompatible

[863] Loc. cit.
[864] Loc. cit.
[865] Cf. loc. cit.
[866] Marx, Karl, "Crítica del Programa de Gotha", op. cit., p. 26.

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

con la existencia de la gran industria y, por tanto, un piadoso deseo, pero nada más."[867] A continuación, y esto llama poderosamente la atención, subraya que, de ser factible, sería una causa *reaccionaria*, dado su desconocimiento de que "…la combinación del trabajo productivo con la enseñanza desde una edad temprana es uno de los más potentes medios de transformación de la sociedad actual"[868]. La actividad productiva infantil sería perfectamente acorde con un programa socialista –sugiere el texto marxiano– siempre que sea "…reglamentada severamente la jornada de trabajo según las distintas edades y aplicando las demás medidas preventivas para la protección de los niños"[869].

A lo largo de su vida, Marx denunció severamente la explotación capitalista de la fuerza de trabajo infantil. *El capital* contiene páginas emblemáticas de esta denuncia ampliamente documentada[870]. No obstante, frente a lo que vendría a ser una declaración típicamente liberal que, haciendo abstracción de sus determinaciones concretas, esencialice la "condición infantil" y la defina absolutamente pura de cualquier vínculo con el ámbito del trabajo[871], Marx abre la puerta a la posibilidad de considerar el potencial de un trabajo infantil no alienado, esto es, debidamente regulado, y asociado al desarrollo de los talentos que se cultiven por medio de la educación. La lógica del capital instrumentalizó con escasos reparos el trabajo infantil para sus fines. Los conflictos sociales, incluidas las luchas de clases que Marx tanto investigó como promovió, fueron capaces de contener ese empleo cosificante de los niños, logrando decididas limitaciones en la explotación de la fuerza de trabajo infantil. Así pues, el capital ha sido capaz de adaptarse a la progresiva –y aún en el siglo XXI muy lejana– abolición del trabajo infantil asalariado que antes practicó sin rubor. Pero en este documento resulta que es el propio Marx quien, atendiendo al perfil permanentemente revolucionario (*in crescendo* de la innovación y la productividad) que define a las relaciones de producción capitalistas, se pone a considerar la cuestión desde otra perspectiva: "…la combinación del trabajo productivo con la enseñanza desde una edad temprana es uno de los más potentes medios de transformación de la sociedad actual…". Marx saluda el potencial del trabajo infantil, debidamente regulado y asociado con la educación de quienes habrán de socializarse en una sociedad de individuos

[867] Loc. cit.
[868] Loc. cit.
[869] Loc. cit.
[870] Cf., por ejemplo, Marx, Karl, *El Capital I*, vol. 2, op. cit., el capítulo XIII "Maquinaria y Gran Industria", el acápite 3.a "Apropiación de fuerzas de trabajo excedentarias por el capital. Trabajo de mujeres y niños", pp. 26-35.
[871] Al modo en que en nuestro tiempo el discurso abstracto, de pretensión progresista, sobre los "derechos del niño" puede ser abiertamente desconocedor del papel que cabría para el trabajo infantil en los procesos de socialización según las distintas formas de organización comunitaria, las distintas necesidades que dicho trabajo atendería y el desarrollo de capacidades que haría posible.

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

libres y diferentes que podrán aportar a la fuerza productiva –gestionada por medio de la propiedad común de los medios de producción– y a la riqueza social, según sus particulares capacidades; a la vez que demandar los satisfactores que les sean requeridos para su crecimiento y formación personal, según sus también particulares necesidades. Se reitera esta perspectiva en *El capital*:

> "Del sistema fabril –como se puede ver con detalle siguiendo a Robert Owen– brotó el germen de la educación del futuro, la cual combinará para todos los niños a partir de cierta edad el trabajo productivo con la instrucción y la gimnasia, no sólo como método de intensificar la producción social, sino también como único método de producir seres humanos desarrollados *en todos sus aspectos*."[872]

El aprovechamiento del trabajo infantil en pro de la emancipación humana y enarbolado por Marx contra un Programa que, como el de Gotha, terminaba siendo –a su juicio– vago y reaccionario nos devuelve sobre la necesidad del poder político para viabilizar los distintos intereses individuales y colectivos, según las disímiles capacidades y necesidades interdependientes de los miembros de la sociedad comunista. El fundamento de este poder no será más la distinción de clase (la relación con la propiedad privada sobre los medios de producción), sino una diversidad más radical, procedente de individuos por fin en condiciones de decidir como tales, según *aspiraciones propias*. Solo en la ilusión de la superabundancia técnica y del consenso monocorde de las voluntades podría pensarse que tal diversidad no genere nuevas formas de conflictos sociales necesitados de nuevas mediaciones que conciernan a todos, al conjunto de la sociedad emancipada; es decir, que requieran de la dimensión política de la praxis. ¿Cuál será, pues, el límite de edad para el aprovechamiento productivo de la educación y el trabajo infantil?, ¿cuáles serían las orientaciones y las regulaciones temáticas y pedagógicas de este aprovechamiento?, ¿cuál el alcance del mismo, por ejemplo, en función de los espacios de aprendizaje sin inmediata concomitancia productivo-instrumental (el juego, la contemplación, el arte, etc.); o mejor aun, cómo se definiría lo productivo en una sociedad que expresa la reconciliación humana con la Naturaleza, a la vez que la reconciliación del propio ser humano consigo mismo como ser animal y ser genérico?, entre otras muchas cuestiones valorativas que podrían plantearse. Todas cuestiones que la técnica no podrá resolver por sí misma. De acuerdo a lo expuesto, la técnica encuentra en el cultivo de la riqueza personal a su propia *condición social de posibilidad*, tanto porque el desarrollo de las capacidades redunda sobre los medios que hacen posible la satisfacción de las necesidades (así, el despliegue de la actividad de los científicos y los artistas en el modo de la autorrealización revertiría sobre las comunidades educativas que

[872] Ibid., pp. 120-121, cursivas mías.

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

atiendan “necesidades básicas” en una sociedad que ampliaría permanentemente el ámbito de “lo necesario”), cuanto porque son decisiones, al fin y al cabo, valoraciones humanas las que definen la administración técnica de los recursos. En una sociedad comunista, estas valoraciones habrán de ser tomadas por el conjunto de los responsables del desarrollo de las fuerzas productivas y su esperada superabundancia; a fin de cuentas, el conjunto de los productores que hacen posible la educación de las generaciones futuras y cuyos hijos serían precisamente quienes se eduquen en tales o cuales términos.

Pero se espera que este tipo de cuestiones, que en una sociedad comunista podrían ser interpeladas desde las perspectivas más dispares y libres, dada la ausencia de los fetichismos homogeneizadores de la socialidad capitalista y dada la consecuente transparentación de los intereses individuales y colectivos en pugna, sean resueltas sin la presencia de una dimensión política donde se haga efectivo el carácter común de decisiones que *conciernen y vinculan a todos*. Se trata de una presuposición compatible con el utopismo de Saint-Simon, Fourier u Owen, saludados y criticados en el *Manifiesto comunista*. Por un lado, son saludados, pues:

> “Atacan las bases de la sociedad existente… Sus tesis positivas referentes a la sociedad futura, tales como la supresión del contraste entre la ciudad y el campo, la abolición de la familia, de la ganancia privada y del trabajo asalariado, la *proclamación de la armonía social* y la transformación del Estado en una simple administración de la producción; todas estas tesis no hacen sino enunciar la eliminación del antagonismo de clase…”[873]

Por el otro, son criticados, dado que:

> “En lugar de la acción social tienen que poner la acción de su propio ingenio; en lugar de las condiciones históricas de la emancipación, condiciones fantásticas; en lugar de la organización gradual del proletariado en clase, una organización de la sociedad inventada por ellos. La futura historia del mundo se reduce para ellos a la propaganda y ejecución práctica de sus planes sociales.”[874]

Pues bien, la posibilidad de un *sistema de cierre* o *enlace* entre las capacidades y las necesidades humanas, como el que hemos propuesto, donde en el desarrollo de las propias capacidades los individuos y colectividades puedan ver satisfechas sus necesidades particulares y comunitarias de subsistencia, así como sus necesidades de autorrealización, exige avanzar positivamente más allá del valor crítico-negativo de los utopistas que inspiraron la obra de Marx. De este modo “las condiciones históricas de la emancipación”, en tanto condiciones puestas por la actividad humana en su conjunto o *condiciones políticas de gestión*

[873] Marx, Karl y Friedrich Engels, *Manifiesto del Partido Comunista*, op. cit., p. 185, cursivas mías. Puede anotarse, por última vez, la recurrencia a celebrar la reducción de la política a mera técnica o simple *medio* administrativo.
[874] Ibid., p. 184.

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

de lo común, exigen el lugar central que corresponde a una propuesta de transformación social que arranque de la finitud de "el hombre mismo".

La sugerencia final que nos convoca es la de pensar junto con Marx y contra él –según corresponda– las condiciones de realización de una sociedad humanamente emancipada frente al capital, de modo de no permanecer en el modo de los ingenuos "planes sociales" arriba sindicados. Según tuvimos ocasión de tratar en el primer capítulo de esta tesis, de acuerdo con la crítica marxiana, los miembros de la sociedad capitalista no conocen la armonía entre lo particular y lo común que sus variadas formas de dominación y homogeneización social y política pretenden. Sujetos por el capital y sus vastos recursos pudieron conocer la armonización forzada de sus diferencias en el marco de las estructuras sociales clasistas que los organizan. No fue el caso que este decurso fuera exitoso y los síntomas de esta circunstancia han sido múltiples: desde la crítica revolucionaria y la reforma política hasta el simple malestar individual, pasando por el nihilismo y las vastas psicopatías de la vida optimizadora y consumista de nuestros días. Ni la comunidad pre moderna ni el "lecho de Procusto" del capital han podido consumar tal entelequia. ¿Por qué habría de ser presupuesta en el curso de una sociedad que habría, más bien, de destapar y enriquecer de un modo inédito la personalidad de los individuos una vez que estos dejen de existir supeditados a la pertenencia de clase? La sociedad comunista carecería de los mecanismos homogeneizadores previos y de sus mediaciones ideológicas al estar conformada por individuos libremente asociados que trabarían relaciones entre sí sobre la base de intereses recíprocamente transparentados; más aun, la mera existencia de esta sociedad de individuos libres y diferentes sería el toque de muerte para aquellos mecanismos de homogeneización contrarios a la expectativa de una humanidad efectivamente comprometida con la realización personal de sus miembros. Así, abandonar la presunción de armonía entre las voluntades individuales y colectivas de una sociedad humanamente emancipada resultaría fundamental para evitar la ingenuidad de horizontes y diseños revolucionarios que no piensen las condiciones fácticas de su viabilización.

Las presuposiciones antropológicas e histórico-filosóficas sobre la armonía entre los individuos y las colectividades que cabría esperar en el horizonte de la emancipación humana terminan revelándose centrales en la obra de Marx. No siempre visibles, acaban afirmándose resueltamente para incapacitar el conjunto de su empresa comunista: viabilizar la existencia de una comunidad de individuos libres y diferentes. Proceden asumiendo que una versión secular del Reino de Dios puede instaurarse en la Tierra, una vez que el mal, i.e. la dominación de clase, quede erradicado y quede cancelado el devenir de los antagonismos humanos. No

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

más antagonismo, no más mediaciones en nombre de la libertad, no más historia, no más política. El poder político, finalmente, aparece como artificio y mediación meramente instrumental que habría de ser abandonado en nombre de la emancipación humana. Este es el telón de fondo de la filosofía política moderna que emparenta a nuestro autor con sus vecinos liberales: la dominante concepción y valoración negativas de la dimensión política de la actividad humana. En nuestra hipótesis, esta perspectiva impide que el poder político pueda ser pensado desde Marx como una fuerza humana activa y positiva para la viabilización de los diversos y no siempre compatibles intereses y afanes de los individuos concretos que conformarían una sociedad comunista, de acuerdo con la máxima: "¡De cada cual, según su capacidad; a cada cual, según sus necesidades!".

La ciudadanía política liberal fue tempranamente criticada por Marx debido a su ejercicio abstracto de representación del hombre genérico (*citoyen*) legitimador del hombre egoísta (*bourgeois*); este encontraba en aquel la normativa jurídico-política para la viabilidad de su convivencia: la emancipación política[875]. No obstante, el costo de esta crítica a favor de la emancipación humana fue quizás el de una abstracción aun mayor: el abandono de la reflexión sobre las mediaciones políticas necesarias para viabilizar la convergencia recíproca de los intereses individuales y colectivos, lo cual no puede "resolverse" espontáneamente, salvo en la decidida ficción de armonías preestablecidas entre voluntades humanas dispares. He aquí una abstracción en verdad radical: la que deja de considerar el ejercicio del poder que concierne a la *vida en común* a la hora de pensar las realizaciones humanas y, más fundamentalmente, en el momento de abordar la ineludible relación entre lo particular y lo común que tanto interesaba reconciliar a la crítica marxiana.

4.3. Esbozos marxianos para una politicidad comunista

Las formulaciones positivas que sobre el comunismo tienen lugar en la obra de Marx son escasas y fragmentarias. Aunque la aspiración por una sociedad emancipada de la dominación social constituyera el *motivo* de dicha obra, en ella domina largamente el espacio concedido a la crítica de la sociedad capitalista. Aquí se concentran sus esfuerzos antes que en la determinación de lo que vendría a ser la sociedad que resultaría de una revolución contra la propiedad privada de los medios de producción[876]. Por ello, hemos procurado reconstruir la representación marxiana del comunismo, deteniéndonos en cada uno de nuestros limitados

[875] Cf. supra 1.2.
[876] Cf. supra 2.2, pp. 142-146.

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

hallazgos textuales, exprimiéndolos por así decirlo, para aprovecharlos en sí mismos y para hurgar en su posible interconexión en pos de las mayores luces sobre lo que vendría a ser dicha sociedad en los términos de nuestro autor. La figura que resulta es necesariamente insuficiente, pero no solo por las razones que hemos argüido en esta tesis, según nuestra perspectiva de reivindicar una politicidad comunista, sino porque de partida los elementos que puedan recogerse son en sí mismos formal y materialmente insatisfactorios de cara a determinar en qué consistiría *el* concepto de comunismo en Marx, debiendo el estudioso limitarse a delinear apenas una *representación* más o menos coherente del mismo. La indeterminación que domina esta escena permite pensar que un hipotético concepto de comunismo en Marx, ampliamente desarrollado, pudo haber consumado perfiles que simplemente no tenemos cómo delimitar con el insuficiente material existente. Nuestra propia tesis se complacería con un más amplio tratamiento, desde el propio Marx, de las determinaciones de la vida en común que resultarían de los nuevos requerimientos de la producción en una sociedad comunista, perfilándose seguramente un concepto diferente a la representación que manejamos, pero ello es mera especulación ante el material que efectivamente disponemos.

No obstante, en su limitación y en su carácter fragmentario, la obra de Marx nos ofrece ciertos lugares en los que se esbozan algunos lineamientos positivos acerca de los términos de una organización comunista de la vida social; en particular, a propósito de la reflexión sobre una eventual politicidad comunista. Este material resulta de interés para los argumentos que hemos venido sosteniendo y debe ser ofrecido antes de concluir. Así, finalizamos la exposición de nuestros hallazgos y completamos el recorrido en torno de nuestro objeto a contracorriente del vacío que en torno de dicha politicidad hemos venido criticando en Marx.

En primer término, no debe pensarse que Marx no confiriera una importancia decisiva al momento político de la actividad social, y esto bajo la consideración por la cual desde él se define la suerte de toda forma de organización social:

> "El obrero deberá conquistar un día la supremacía política para asentar la nueva organización del trabajo; deberá dar al traste con la vieja política que sostienen las viejas instituciones, so pena, como los antiguos cristianos –que despreciaron y rechazaron la política–, de no ver jamás su reino en este mundo."[877]

Solo podrá verse realizado el interés social capaz de tomar forma política; esta es una suerte de premisa revolucionaria respecto de la cual Marx es contundente. Se trata de una necesidad ampliamente reconocida por Marx, aunque no asumida en toda su extensión en tanto estima

[877] Marx, Karl, "El Congreso de La Haya", op. cit., p. 312.

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

que ese poder político reconocido y querido debe, llegado un cierto punto, ser destruido y expulsado de los horizontes humanos.

De acuerdo con nuestra reivindicación de la necesidad de una politicidad comunista que se perfile positivamente frente al orden de la dominación social que vivimos y conocemos, la cuestión puede plantearse en los términos siguientes: ¿dónde radica, para una sociedad comunista, la necesidad de la dimensión política de la actividad humana como *médium*, esto es, intermediación y espacio vivo, en el que los distintos intereses sociales puedan transparentarse y cotejarse conjunta y ampliamente como disposiciones diversas y eventualmente contrapuestas de la vida en común? Las condiciones sociales del comunismo marxiano proponen términos harto complejos de convivencia que supondrían retos inéditos en lo que toca a la gestión de los esfuerzos humanos, en un contexto civilizatorio en el que se esperaría que la homogenización y la alienación inherente a la lógica del capital haya cedido paso al dinamismo de capacidades y necesidades personales, por sí mismas diversas y ampliamente desplegadas tras la liquidación de las trabas que las fuerzas sociales de producción conocían en los anteriores modos de producción. En qué medida la articulación y la promoción sinérgica de tales capacidades y necesidades requiere de dicho *médium*, una vez que la propiedad privada capitalista sobre los medios de producción haya desaparecido, pasa por atender a las condiciones dispuestas para el desarrollo de la libre individualidad en términos de una personalidad que se autorrealiza, a la medida en que ello fuerza la consideración de la irreductibilidad de los conflictos sociales sin que quepa descartarlos *a priori* mediante la apelación a alguna *armonía preestablecida* capaz de resolverlos –precisamente del mismo modo en que razona el liberal cuando apela a la "mano invisible" del mercado para resolver –sin mayor problematización– la optimización y asignación de recursos en la sociedad del capital.

Si retomamos los textos de análisis político que fueran escritos por Marx, podemos identificar algunos elementos que sirven abordar la cuestión que al menos queremos dejar planteada: ¿qué vendría a ser una politicidad comunista? Así, un primer punto es la importante atención que recibe el *problema nacional* a lo largo de dichos textos. Típicamente Marx y sus herederos han pensado la nación en términos de las superestructuras políticas funcionales que serían inherentes al desarrollo del mercado capitalista que conocieron, bajo cierto nivel de agregación espacial necesaria, una vez que la lógica mercantil-capitalista fue exigiendo la superación del estrecho localismo feudal. Esta mirada atiende a una determinación sin duda clave para comprender el surgimiento de los Estado-nación modernos. A ojos contemporáneos, en cambio, la escena del capitalismo global va licuefactando la

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

determinación de lo nacional. No obstante, ello no supone la desaparición de las determinaciones étnicas, lingüísticas o religiosas como elementos sustantivos de lo que hasta hace no mucho –y sin duda en tiempos de Marx– caracterizaban el problema nacional. Pareciera gratuito suponer que, en una sociedad comunista que ha cancelado el conflicto fundado en las clases sociales, estas fuentes de identificación reconvertidas de acuerdo con una individualidad que podrá asumirlas para el interés de su autorrealización personal pasen a perder relevancia sin más. Desde su faceta liberal, la representación marxiana del comunismo abre las puertas a una figura de socialidad donde toda pertenencia ha quedado reducida a mediación técnica. Aquí radica su utopismo. En la variedad que proponemos, el comunismo vuelve sobre la vieja sentencia hegeliana de pensar lo sustantivo (la continuidad que trasciende al particular y define el horizonte de sus posibles deseos) en términos subjetivos (la inquietud y la renovación permanente que redefine los horizontes de partida de la propia identidad)[878]. Pues bien, resulta de interés que en diversos lugares de los textos en que Marx, y aquí decididamente acompañado por Engels, aborda la cuestión nacional pueda apreciarse que sus determinaciones sustantivas eran estimadas como dimensiones activas y centrales para las posibilidades revolucionarias europeas de las que ambos fueran testigos[879]. Las disponen, de esta manera, como nada despreciables fuentes de disputas por la diversidad inherente a las variadas formas de definición de esta dimensión ineludible de la actividad social: la producción de las identidades colectivas. Pero sobre todo, ponen de manifiesto la inherente conflictividad que las caracteriza.

Otro asunto de interés es el de la *centralización política* y el desarrollo de las fuerzas sociales de producción. Asunto que se aborda en la coyuntura revolucionaria de 1848 a propósito de la presencia alemana en Polonia[880] y, más ampliamente, en el análisis del proceso por el cual la organización burocrática y militar francesa resulta de los procesos de descomposición del feudalismo vía "la centralización, pero al mismo tiempo la extensión, los atributos y los

[878] Por supuesto, la referencia es a la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel (México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1991, especialmente pp. 15-19).

[879] Por citar apenas algunos lugares, cf. el extenso tratamiento de la *cuestión polaca* en "El debate sobre Polonia en la Asamblea de Francfort" de Marx y Engels, en: Marx, Karl y Friedrich Engels, *Las revoluciones de 1848. Selección de artículos de la Nueva Gaceta Renana*, op. cit., pp. 227-292; también la consideración del "odio de raza" en "La política exterior de Alemania y los últimos acontecimientos de Praga" (en: ibid., pp. 186-191), el análisis marxiano sobre la configuración de los intereses nacionales y supranacionales en "La nota rusa" (en: ibid., pp. 210-220), o la contextualización de las guerras internacionales europeas en torno de la Comuna de París, en: Marx, Karl, *La guerra civil en Francia*, op. cit., pp. 254-255 passim.

[880] Cf. Marx, Karl y Friedrich Engels, "El debate sobre Polonia en la Asamblea de Francfort", op. cit., p. 231.

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

agentes del poder gubernamental."[881] Este proceso de centralización se presenta como *inmanente* a la evolución de las sociedades, "…como un factor poderoso de la producción social…"[882], y no es sino acicateado por cada fuerza revolucionaria. Así, en relación con los intereses coaligados de legitimistas y orleanistas:

> "Todo interés *común* era inmediatamente desvinculado de la sociedad, se le contraponía como interés *general* y superior, arrancándolo de la actividad de los miembros de la sociedad y convirtiéndolo en objeto de actividad gubernamental: desde el puente, la casa-escuela y los bienes comunales de un municipio rural, hasta los ferrocarriles, la riqueza nacional y la universidad nacional de Francia. En su lucha contra la revolución, la república parlamentaria se vio finalmente obligada a reforzar con medidas represivas los medios y la centralización del poder gubernamental. Todas las revoluciones perfeccionaban esta máquina en lugar de quebrarla. Los partidos, que pugnaban alternativamente por el poder, consideraban la toma de este monstruoso edificio estatal como el botín principal del vencedor."[883]

La teoría de la revolución de Marx coloca al proletariado en la circunstancia de hallarse perfectamente inscrito en este proceso –al punto de que sus luchas revolucionarias en pos del poder gubernamental y su centralización son para él una suerte de purgatorio[884]. Pues bien, ¿por qué habría de esperarse que este proceso concluya?, ¿por qué no, más bien, la *Aufhebung* de la conformación de las centralizaciones políticas en nombre de la libertad, habida cuenta de su ostensible aporte al desarrollo de las fuerzas productivas? ¿Por qué estigmatizar este proceso de centralización como expiación (al fin y al cabo, mero *instrumento* en la forma socialista de la dictadura del proletariado), antes que concebirlo como la mediación que, sometida a la voluntad consciente de los productores asociados, estaría al servicio de intereses humanos cuya gestión requeriría más que nunca, precisamente, de una dimensión articuladora capaz de lidiar con la co-dependencia y recíproca necesidad de una libertad humana radicalizada, dada la abierta promoción de la *personalidad* de los individuos[885]? Con el abandono de la dimensión política de la actividad humana, defenestrada como alienación *per se*, este recurso a la centralización que responde al desarrollo de las fuerzas sociales de producción se pierde también para la causa de los intereses humanos. Pero a pesar de este marco conceptual, en *El dieciocho de brumario de Luis Bonaparte* nos topamos con el siguiente fragmento sobre la posibilidad de una centralización post burocrática: "La demolición de la máquina del Estado no pondrá en peligro la centralización. La burocracia no

[881] Marx, Karl, *El dieciocho brumario de Luis Bonaparte*, op. cit., p. 159. Sobre la raíz absolutista del Estado moderno y su decantamiento como mediación para la obtención de beneficios privados y escenario de conflicto entre las clases dominantes, cf. Marx, Karl, *La guerra civil en Francia*, op. cit., pp. 230-231.
[882] Ibid., p. 235.
[883] Marx, Karl, *El dieciocho brumario de Luis Bonaparte*, loc. cit.
[884] Cf. ibid., p. 158.
[885] Promoción de la personalidad de los individuos largamente asentada, por ejemplo, en: Marx, Karl y Friedrich Engels, *La ideología alemana*, op. cit., p. 90, passim.

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

es más que la forma inferior y brutal de una centralización que todavía lleva adherida su contradicción, el feudalismo."[886] A lo que se añade: "Con el arruinamiento progresivo de la propiedad parcelaria se desmorona el edificio del Estado construido sobre ella. La centralización estatal que la sociedad moderna precisa sólo se levanta sobre las ruinas de la maquinaria burocrático-militar de gobierno, forjada por oposición al feudalismo."[887]

Se trata de textos de compleja interpretación, pues se encuentran en el contexto de una exposición sobre los límites estructurales del bonapartismo, en relación con su sostén económico, social, político y militar procedente de los campesinos parcelarios, pero al mismo tiempo no dejan de estar formulados en función de la causa emancipatoria radical del proletariado. En virtud de lo primero, puede decirse que esta suerte de centralización post burocrática sería una manera de referirse simplemente al eventual colapso del bonapartismo; sin embargo, "demolición de la máquina del Estado" se hace equivalente a "demolición de la burocracia", y esta es la "forma inferior y brutal de la centralización"; más puntualmente, negación del Estado moderno que ha surgido por oposición a la feudalidad política, mas no –necesariamente– negación de la centralización en sí misma. Esto permitiría pensar en un *colapso burocrático* que no signifique la negación absoluta de la centralización, considerándose más bien la posibilidad de una centralización post burocrática, la cual sí sería *negación determinada* de la centralización burocrática conocida por el Estado moderno. Una centralización post burocrática acorde con la emancipación humana, y no limitada a la mera emancipación política. De acuerdo a los propios análisis marxianos, la centralización resulta fundamental para las tareas proletarias de radical despliegue de las fuerzas productivas[888]. Asimismo, si de acuerdo con la exposición de *El dieciocho brumario de Luis Bonaparte*, el Segundo Imperio francés se ha montado sobre el fracaso de la Segunda República francesa[889], la referencia emancipatoria en cuestión ("La centralización estatal que la sociedad moderna precisa…") no podrá aludir a la vuelta sobre otra variedad inédita, liberal o parlamentaria, de la dominación burguesa, máxime considerando las habituales referencias marxianas acerca de la inevitabilidad de la revolución proletaria en estos años y, en particular, en estas páginas. De

[886] Marx, Karl, *El dieciocho brumario de Luis Bonaparte*, op. cit., p. 169.
[887] Ibid., p. 170, n. 225, que corresponde a la segunda edición de 1869 de esta publicación.
[888] El sustento económico de esta afirmación queda ampliamente formulado en relación con la concentración de las fuerzas productivas y la consecuente asociación de los trabajadores en los *Grundrisse*, Primera Mitad, op. cit., pp. 540-546.
[889] Más adelante, Marx tildará al imperialismo bonapartista como "…la forma más prostituida y al mismo tiempo la *forma última* de aquel poder estatal que la sociedad burguesa naciente había comenzado a crear como medio para emanciparse del feudalismo y que la sociedad burguesa adulta acabó transformando en un medio para la esclavización del trabajo por el capital." (Marx, Karl, *La guerra civil en Francia*, op. cit., pp. 232-233, cursivas mías)

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

ahí que por la "centralización que la sociedad moderna precisa", que se eleva sobre las ruinas de la "maquinaria burocrático-militar de gobierno", quepa interpretar a una sociedad ya proletariamente revolucionada. En esta línea, a propósito del contraste que la Comuna de París ofrecerá a la dominación burguesa, Marx se refiere en la *Guerra civil en Francia* al "excesivo centralismo" del Estado sujeto a la dominación burguesa: "El antagonismo entre la Comuna y el poder del Estado se ha presentado equivocadamente como una forma exagerada de la vieja lucha contra el excesivo centralismo."[890], lo cual abona la pregunta y la lectura que venimos proponiendo a favor de una eventual politicidad comunista; en este punto, acerca del potencial que tendría una centralización "no excesiva" para la causa emancipatoria del proletariado[891].

Ahora bien, ¿qué podría ser una centralización post burocrática? Por lo pronto, subrayemos que ella sería convergente con al menos dos elementos claves en nuestra interpretación del comunismo en Marx: a) desarrollo inédito de las fuerzas productivas sujetas a la gestión de los productores libremente asociados; b) superación de la "división natural" del trabajo. Esta habría de ser remplazada por una división del trabajo que no acote roles ni posiciones fijas en la generación de la riqueza social (rasgo clave de la burocracia); por tanto, podría ser pensada –ya más allá de Marx, por cierto– en términos de una división del trabajo que haga de las *funciones públicas* parte del despliegue de la personalidad (autorrealización), o –en la formulación marxiana del "dualismo de los reinos" que hemos criticado– que haga de ellas parte de la entrega de "trabajo necesario" a los requerimientos de gestión de lo común por los productores libremente asociados. Claro está, ello bajo el supuesto de que tal forma política dejaría de ser el plano escindido que tergiversa la diversidad de los intereses sociales en nombre de la unilateralidad del interés que responde a los propietarios de los medios de producción.

---

[890] Ibid., p. 235.

[891] En los borradores de *La Guerra Civil en Francia*, encontramos: "This was [the Commune], therefore, a Revolution not against this or that, Legitimate, Constitutional, Republican or Imperialist form of the state power. It was a Revolution against the *State* itself, of this supernaturalist abortion of society, a resumption by the people for the people of its own social life… Only the proletarians, fired by a new social task to accomplish by them for all society, to do away with all classes and class rule, were the men to break the instrument of that class rule –the State, the centralised and organised governmental power usurping to be the master instead of the servant of society… It had sprung into life against them. By them it was broken, not as a peculiar form of governmental (centralised) power, but as its most powerful, elaborated into seeming independence from society, expression…" (Marx, Karl, "Outlines of the Civil War in France", en: *On the París Commune*, Moscow: Progress Publishers, 1971, pp. 152-132) Aquí la centralización no es en sí misma el objeto de la disputa sino el carácter clasista del Estado que la desarrolla. La pregunta que entonces se desprende es: ¿cómo sería factible una centralización productiva sin correlato político centralista, sea en una sociedad capitalista o en la que habría de sucederle con no menores demandas a favor de una alta productividad?

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

¿Qué vendría a ser, pues, una organización política acorde con la emancipación humana? En el contexto del fracaso de la insurrección proletaria de junio de 1848, Marx plantea un llamado a no desesperar ni abdicar en la lucha por formas de gobierno democráticas favorables a la emancipación: "El profundo abismo que se ha abierto ante nosotros ¿deberá inducir a engaño a los demócratas, llevarlos a pensar erróneamente que las luchas por la forma de gobierno son inoperantes, ilusorias, nulas?... Sólo los espíritus débiles y pusilánimes podrían hacerse esta pregunta."[892] Siempre en el horizonte de la emancipación política, sostiene:

> "Los choques que brotan de las mismas condiciones de la sociedad burguesa deben afrontarse hasta el final, no pueden descartarse por obra de la fantasía. La mejor forma de gobierno es aquella en que no aparecen paliadas las contradicciones sociales, en que no se les pone trabas por la violencia, sino simplemente de un modo artificial y, por tanto, aparente. La mejor forma de gobierno es aquella en que las contradicciones sociales se abren paso en lucha libre y se encaminan así hacia su solución."[893]

Precisamente, las determinaciones históricas a partir de las cuales esboza Marx su representación del comunismo requerirían de formas de organización política que respondan al tenor de la recíproca transparentación de las diferencias interindividuales y entre colectividades, mas no solo en el marco de la emancipación política, sino para esa sociedad que según nuestro autor se encontraría humanamente emancipada. Los conflictos que en ella pudieran acontecer requerirán del *médium* en el que las contradicciones sociales no aparezcan paliadas por el recurso a la violencia de una fuerza pública desgarrada que pretenda suprimir las luchas que resulten del libre movimiento de los intereses humanos, para finalmente hacer valer algún interés unilateral. Por el contrario, al poder político le correspondería asumir un papel distinto: viabilizar que el decurso del antagonismo social, interindividual y entre colectividades, sea compatible con la autorrealización de los productores asociados de una manera sostenible.

Según hemos argüido, la orientación de los procesos revolucionarios tiene en Marx el signo de una *solución final* que liquida y abole. A nuestro parecer, la cuestión queda abierta a su radicalización en la perspectiva de una politicidad que sea escenario para visibilizar y viabilizar los antagonismos sociales en lugar de pretender alguna ilusoria liquidación de los mismos. Hemos seguido la secuencia del razonamiento en juego a este respecto en la obra de Marx: a la máxima determinación de la "historia natural" (dialéctica en proceso) sucede el voluntarismo revolucionario (emergencia de un telos emancipatorio) y una suerte de indeterminación utopista en el "reino de la libertad" (cancelación de la dialéctica). Para

[892] Marx, Karl, "La revolución de junio", en: Marx, Karl y Friedrich Engels, *Las revoluciones de 1848. Selección de artículos de la Nueva Gaceta Renana*, op. cit., p. 170.
[893] Loc. cit.

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

nosotros, en cambio, el entendido de este *médium*, de esta "forma de gobierno", no es, pues, otro que el supuesto de que los conflictos humanos no tienen cómo desaparecer, menos aún bajo la complejidad antropológica que corresponde asumir para un comunismo de tipo marxiano como el que nos ocupa: la rica individualidad.

En esta dirección, la demanda de que el ejercicio de la legalidad sea acorde con las "exigencias vivas de la sociedad" aparece debidamente formulada en el marco del primer proceso contra la *Nueva Gaceta Renana* –donde Marx era asiduo colaborador– a propósito del papel de los jueces:

> "Cuando las leyes vigentes entran en abierta contradicción con una fase del desarrollo social recién conquistada, son precisamente ustedes, señores jurados, quienes tienen que interponerse entre los preceptos muertos de la ley y las exigencias vivas de la sociedad. Son ustedes los llamados a adelantarse a la legislación, hasta que ésta comprenda que debe acomodarse a las necesidades sociales. He allí el más noble de los atributos del tribunal del jurado… Lo único que tienen que hacer es interpretarla [a la ley] a tono con nuestra época, con nuestros derechos políticos, con nuestras necesidades sociales."[894]

Un sentido de justicia radicalmente histórico y no burgués se planta en este discurso, uno que propone el reconocimiento de las demandas inagotables de intereses particulares que siempre se constituyen desde la redefinición permanente. Bajo esta perspectiva, la redefinición de los intereses humanos debiera hacerse valer por encima de cualquier dogmática jurídica que pueda expresar –por vía de su cristalización– determinados intereses sociales que –aunque en el pasado pudieran serlo– no sean más la apuesta en la que se jueguen más caras aspiraciones humanas que reclaman su desplazamiento.

Una demanda política, positiva y específica, en la que Marx expresó en más de una ocasión qué podría ser una organización de lo común en una sociedad humanamente emancipada es la *revocatoria de cargos*. Va en consonancia con el mencionado apego a la redefinición de las aspiraciones humanas y con la necesidad histórica de que el poder político y sus formas jurídicas se sujeten a esa condición. Ante el abierto manejo despótico de la judicatura por parte de la Corona prusiana en la coyuntura de 1848, señala: "La Convención inauguró la era revolucionaria al *separar de sus cargos*, por decreto, *a todos los funcionarios*. Tampoco los jueces son otra cosa que funcionarios, como los tribunales que acabamos de citar atestiguan ante toda Europa."[895], de donde la revolución no haría sino abandonar cualquier "*fe*

[894] Marx, Karl, "El primer proceso de prensa contra la ´Nueva Gaceta Renana´. Discurso de defensa de Carlos Marx", op. cit., pp. 449-450.
[895] Marx, Karl, "La contrarrevolución y la judicatura prusiana", en: Marx, Karl y Friedrich Engels, *Las revoluciones de 1848. Selección de artículos de la Nueva Gaceta Renana*, op. cit., p. 402.

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

supersticiosa en la *judicatura*"[896] y, en buena cuenta, no le quedaría sino asumir en qué consiste el proceder propio del ejercicio del poder político, sea este reaccionario o revolucionario, constitucional o carente de constitución: hacer valer determinados intereses sociales[897]. Hemos visto que en Marx esto significa la condena de la dimensión política de la actividad humana al plano de la contingencia histórica. Pero, ¿no habría una mayor diferenciación de los intereses humanos bajo el comunismo?; y, por tanto, ¿podrían estos intereses convivir, esto es, reproducirse conjuntamente, sin requerir la formulación y/o regulación de los términos en que la gestión de lo común habría de responder a ellos y a los eventuales conflictos que resulten de la diversidad de su contenido? ¿Una institución como la *revocatoria democrática de los cargos públicos* no vendría a ser, mutatis mutandis, precisamente una de las respuestas requeridas por la vida en común en una sociedad emancipada de esta naturaleza? ¿Habrá abundancia material que nos libre de esta necesidad de afrontar la gestión de los conflictos humanos en tanto gestión de la vida política? Frente a la necesidad de atender esta exigencia concreta, asumir la consumación de *armonías espontáneas preestablecidas* entre los seres humanos, parece más bien la ruta del utopismo que a fin de cuentas *nada puede* en términos de un control voluntario y consciente de la vida en común.

A no dudarlo, es el pronunciamiento de Marx sobre la Comuna de Paris de 1871, en su *Guerra civil en Francia*, el lugar privilegiado para avizorar algunas determinaciones positivas de lo que, a su juicio, representó la primera experiencia de un gobierno proletario en la historia de la humanidad: "He aquí su verdadero secreto: la Comuna era, esencialmente, un Gobierno de la clase obrera, fruto de la lucha de la clase productora contra la clase apropiadora, la forma política al fin descubierta para llevar a cabo dentro de ella la emancipación económica del trabajo"[898]. Significaba un paso de madurez significativo frente los horizontes emancipatorios de la revolución de 1848:

> "La antítesis directa del Imperio era la Comuna. El grito de 'república social', con que la revolución de febrero [de 1848] fue anunciada por el proletariado de París, no expresaba más que el vago anhelo de una república que no acabase sólo con la forma monárquica de la dominación de clase, sino con la propia dominación de clase. La Comuna era la forma positiva de esta república."[899]

[896] Loc. cit.
[897] En referencia a situaciones de inminencia revolucionaria lo expresa de esta manera: "Si algún día triunfa en Prusia la revolución, tendrá que hacer lo que en su tiempo hizo la revolución de Febrero: dar un decreto suprimiendo la inamovilidad de la vieja judicatura." (ibid., p. 411)
[898] Marx, Karl, *La guerra civil en Francia*, op. cit., p. 236.
[899] Ibid., p. 233.

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

Vendría a ser una forma de gobierno en la que habría desaparecido la escisión fuerza social / fuerza política ("El régimen de la Comuna habría devuelto al organismo social todas las fuerzas que hasta entonces venía absorbiendo el Estado parásito, que se nutre a expensas de la sociedad y entorpece su libre movimiento."[900]), así como la alienación y el desencuentro que de ello se desprende ("…era una forma política perfectamente flexible, a diferencia de las formas anteriores de gobierno, que habían sido todas fundamentalmente represivas."[901]). La integración entre fuerza social y fuerza política opera aquí como la retroalimentación que remite a la identificación creciente entre emancipación política y emancipación humana, o al proceso por el cual la primera, en tanto responde al interés del proletariado, termina consumándose en la segunda: "La dominación política de los productores es incompatible con la perpetuación de su esclavitud social. Por tanto, la Comuna había de servir de palanca para extirpar los cimientos económicos sobre los que descansa la existencia de las clases y, por consiguiente, la dominación de clase."[902]

Diversas medidas específicas de la Comuna de París son repasadas y encomiadas en *La guerra civil en Francia*[903]. Algunas de ellas muy marcadas por los apremios revolucionarios, tales como la supresión del ejército permanente y su remplazo por el pueblo armado, así como la supresión de los atributos políticos de la policía (su reducción a mero instrumento del Gobierno Central). Otras, más bien dirigidas a la generación de una nueva forma de

[900] Ibid., p. 235.
[901] Ibid., p. 236.
[902] Loc. cit. Para una interpretación en vena anarquista, o al menos de una política no estatal, a propósito de la Comuna de París, cf. Badiou, Alain, *The Communist Hypothesis*, New York: Verso, 2010, capítulo 3 "The París Commune: A Political Declaration of Politics", especialmente, pp. 192 ss., donde la brecha entre las formas políticas de la organización estatal y la posibilidad de una "invención política" conforme a intereses emancipatorios constituiría la condición decisiva del fracaso de la Comuna en tanto *evento* (cf. ibid., p. 217; también cf. ibid., pp. 200 ss. para la base conceptual de registro ontológico de esta noción), que por su distinción, la de abrir la posibilidad a una política no sujeta a la opresión estatal, no podía conocer las formas de centralización bajo las que regularmente se organiza la coerción y dominación estatales. Debido a ello no estuvo en condiciones de enfrentar esa forma de organización que finalmente la venció. Algo así como que el fracaso de la Comuna era inevitable por no ser sino: una apuesta emancipatoria radical frente a la lógica del Estado y, por tanto, una apuesta de ruptura frente a las representaciones parlamentarias y centralizadoras de "la izquierda", que no serían sino formas de adocenar el movimiento y traer consigo "traiciones" y "deslealtades" ineludibles dada la lógica estatal de la que forman parte (cf. ibid., pp. 197-198). Es, pues, la muerte de la Comuna, un asunto de coherencia con su propio ser (cf. ibid., p. 224, 228, passim); a fin cuentas, la posibilidad de crear una política proletaria independiente (cf. ibid., p. 225) que vendría a ser su aporte al futuro (cf. ibid., p. 226). Esta propuesta no termina negando la organización de las fuerzas emancipatorias, sino propone repensarla en términos de una disciplina política enteramente independiente del Estado. La pregunta que esto nos deja es si tal disciplina pretende dejar de lado las fuerzas centralizadoras que –según el propio Marx– surgen del desarrollo de las fuerzas productivas en la sociedad capitalista y que plantean –según hemos argumentado– la necesidad de su gestión en términos políticos en la sociedad comunista que habría de sucederle.
[903] Cf. Marx, Karl, *La guerra civil en Francia*, op. cit., pp. 233-234.

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

organización política en la cual domine el sufragio universal para la elección y revocatoria de todos los funcionarios (incluyendo a los jueces, en la línea mencionada de la anulación de cualquier ilusión acerca de su independencia política frente a las fuerzas sociales que los sostienen), la fusión de los poderes ejecutivo y legislativo, la eliminación del control privado de las funciones públicas, la transparencia en la gestión ("…la Comuna no pretendía tener el don de la infalibilidad, que se atribuían sin excepción todos los gobiernos de viejo tipo. Publicaba sus hechos y sus dichos y daba a conocer al público todas sus imperfecciones"[904]), la homologación de los salarios de los funcionarios según el monto de los salarios obreros (con ello, la desaparición de los altos dignatarios y de los costos a ellos asociados), así como la separación Iglesia-Estado en cuanto fin del mantenimiento de la religión con fondos públicos y la apuesta por una educación laica. Por supuesto, también se plantearon medidas específicamente referidas a la suerte de los obreros, en lo referente a la abolición del trabajo nocturno, la prohibición de multas injustificadas por parte de los patronos en los que estos resultaban legisladores, jueces y ejecutores en pro del recorte salarial, así como la entrega a las asociaciones obreras de las empresas paradas[905].

Corresponde evaluar cada una de estas medidas, bien como meras *soluciones de tránsito* camino a la consumación emancipatoria que concluye en la abolición de toda mediación política, bien como esbozos de lo que vendrían a ser formas políticas emancipadas acordes con las "exigencias vivas" de una sociedad comunista. La segunda posibilidad se hace plausible en atención al modelo de organización representado por la Comuna de París en lo que toca a su ruptura frente a las consabidas escisiones entre lo social y lo político, y entre el campo y la ciudad. En efecto, la Comuna se autoproclama como modelo para la organización de los diversos centros industriales hasta alcanzar a las aldeas rurales de Francia; modelo cifrado en la auto administración de los productores. Se pretende, como contraparte, una estructura de delegación que va de las aldeas hasta la Asamblea Nacional en París, pero ello bajo el supuesto –inédito en la historia del parlamentarismo– de la permanente revocabilidad de los delegados, quienes habrían de ser instruidos por sus electores bajo mandato imperativo[906]. Instauraría, de este modo, la unidad nacional, pero ya no sobre la base de un Estado independiente:

> "No se trataba de destruir la unidad de la nación, sino por el contrario, de organizarla mediante un régimen comunal, convirtiéndola en una realidad al destruir el poder del Estado, que

[904] Ibid., p. 242.
[905] Cf. ibid., p. 241. Resulta claro que queda aquí pendiente de problematización por qué en este caso sí cabría mantener la división de poderes y/o funciones sociales de carácter político.
[906] Cf. ibid., p. 234.

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

> pretendía ser la encarnación de aquella unidad, independiente y situado por encima de la nación misma, en cuyo cuerpo no era más que una excrecencia parasitaria."[907]

Esto comporta de suyo la amputación de los órganos meramente represivos del poder estatal, a la vez que la restitución de sus funciones legítimas a servidores responsables mediante el sufragio universal, lo cual constituiría el *fin de la usurpación* que dicho poder ejercía. Este recurso democrático es aquilatado por Marx en una formulación que hasta podría resultar curiosa ante los ojos de la ortodoxia, pero que no es más que expresión de la dialéctica desde la que se desliza su mirada cuando la emancipación humana es formulada como *reelaboración* –y no como *mero abandono*– de las relaciones sociales de producción, y consiguientemente atiende a la nueva condicionalidad social que habría de definir al comunismo. Marx apela a la racionalidad técnica del capital y la hermana con la valoración emancipatoria del sufragio universal:

> "En vez de decidir una vez cada tres o seis años qué miembros de la clase dominante han de representar y aplastar al pueblo en el parlamento, el sufragio universal habría de servir al pueblo organizado en comunas, como el sufragio individual sirve a los patronos que buscan obreros y administradores para sus negocios. Y es bien sabido que lo mismo las compañías que los particulares, cuando se trata de negocios, saben generalmente colocar a cada hombre en el puesto que le corresponde y, si alguna vez se equivocan, reparan su error con presteza. Por otra parte, nada podía ser más ajeno al espíritu de la Comuna que sustituir el sufragio universal por una investidura jerárquica."[908]

Bajo una valoración pragmáticamente formulada, desde un claro horizonte emancipatorio, se propone una forma de organización de la vida en común donde la pauta dominante no sea más la apropiación privada de los productos del trabajo social, sino la decisión conjunta y democrática que corresponde a *todos* los concernidos en "la marcha de los negocios", los productores libres asociados[909].

En el mismo sentido, respecto de la relación campo-ciudad, "…el régimen de la Comuna colocaba a los productores del campo bajo la dirección espiritual de las capitales de sus distritos, ofreciéndoles aquí, en los obreros de la ciudad, los representantes naturales de sus intereses…"[910], bajo el supuesto de que la *autonomía local* venga a ser algo más que un contrapeso a un "poder estatal que ahora era superfluo"[911], al menos en el sentido del Estado burgués centralista al servicio de las clases dominantes. Queda, por supuesto, pendiente de determinación la solución de esta tensión o contrapunto –que aquí ya no es presentado como

[907] Loc. cit.
[908] Ibid., p. 235.
[909] Digamos de paso que se trata de una formulación y una articulación por demás fundamental contra la pretensión leninista de promover la dictadura de una vanguardia esclarecida, la de la camarilla de turno del partido comunista de ocasión (cf., por ejemplo, supra 2.1.3.1, p. 137, n. 343).
[910] Marx, Karl, *La guerra civil en Francia*, op. cit., p. 235.
[911] Ibid., p. 236.

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

antagonismo por Marx– entre el campo y la ciudad, en tanto relación jerárquica entre el campesinado y la clase obrera. A fin de cuentas, la Comuna de París era todavía una forma de Estado que supone la "división natural" del trabajo, expresada aquí como división campo-ciudad. El comunismo propiamente tal aboliría dicha contradicción, una vez que la *forma Estado*[912] haya por fin caducado en toda su extensión. Esta caducidad vendría anticipándose en la forma de los significativos ahorros que la Comuna significaba frente a la administración burguesa, radicalizando la *emancipación política* camino a la *emancipación humana*. De ahí que se afirme:

> "La Comuna convirtió en una realidad ese tópico de todas las revoluciones burguesas, que es 'un Gobierno barato', al destruir las dos grandes fuentes de gastos: el ejército permanente y la burocracia del Estado. Su sola existencia presuponía la no existencia de la monarquía que, en Europa al menos, es el lastre normal y el disfraz indispensable de la dominación de clase. La Comuna dotó a la república de una base de instituciones realmente democráticas."[913]

Aunque añade: "Pero, ni el Gobierno barato, ni la 'verdadera república' constituían su meta final; no eran más que fenómenos concomitantes."[914] Marx pues no deja de insistir, en último término, sobre el carácter subordinado y contingente, en función de la dinámica de las clases sociales, de toda forma política de gestión de lo común. Al final, todas ellas habrán de desaparecer y cualquier reflexión al respecto perdería sentido. Su encomio de la Comuna de París y de sus medidas termina perfilándose como el encomio de una *táctica* que no da el paso a la formulación decidida de una *estrategia revolucionaria* que asuma la continuidad del antagonismo y los requerimientos políticos para su viabilización y siempre parcial "solución". De haberse asumido de esta manera, desde el reconocimiento de la necesidad de la mediación política para la viabilidad de la emancipación humana, la Comuna de París, más que mero instrumento sería *médium*, portaría en su seno el contenido por ser realizado: los intereses de los productores asociados ya no responderían al desgarramiento entre su carácter de "individuos privados" y de "individuos públicos". Un modelo de organización con el perfil de la Comuna de Paris sería, más bien, el espacio destinado a su elaboración antagonista. De este modo, sería tomado en toda su radicalidad desde el inicio, desde la propia reflexión sobre las formas políticas que se disponen como negación inmediata del Estado burgués, y que a continuación aperturan nuevas posibilidades para la gestión de lo común en términos políticos. Pero este no fue el caso: no solo la política fue cosificada por Marx, en tanto *mero medio*; también lo fue, en una medida apreciable, la revolución misma; su contenido y sus

[912] Sobre esta noción, cf. Rochabrún, Guillermo, "Base y superestructura en el 'Prefacio' y *El Capital*", en: *Batallas por la teoría*, op. cit., en particular, pp. 147-149.
[913] Marx, Karl, *La guerra civil en Francia*, loc. cit.
[914] Loc. cit.

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

formas eran también a fin de cuentas estimadas como inesenciales[915]. Severa y extraña paradoja para una radical perspectiva histórica y dialéctica como la de nuestro autor. Todo lo que pueda ocurrir como decurso revolucionario –incluida la experiencia de la Comuna de París– no llega a ser radicalmente valorado, porque aún no sería *auténticamente humano*; es negación de la vida alienada, no *plena afirmación*. Bajo esta lógica disociativa en la que la dialéctica histórica languidece y queda hipostasiada en virtud de algún *resultado* de *plena consumación redentora*, el pensamiento crítico-emancipatorio pierde la posibilidad de proveer de más amplios recursos a las fuerzas sociales que se levanten contra la lógica del capital, y de hacer de sus proclamas algo más que buenas intenciones. Resulta así, una y otra vez, estigmatizado y estigmatizable como *utopista*. De ello aprovechan las vastas ideologías del poder establecido para sindicar al comunismo como una disposición y una fuerza retrógrada que carece de la capacidad para formular un horizonte de convivencia social y política que efectivamente supere los poderosos recursos con los que el capitalismo ha organizado a la humanidad, proveyéndole de amplias riquezas y libertades antes desconocidas; esto es, aunque sea bajo las vastas limitaciones de la vida alienada que organiza, proveyéndole del progreso que el propio Marx fue enfático en celebrar.

4.4. Por una relectura de la obra de Marx

Por fuera de las afirmaciones que hemos revisado acerca de la política en su relación positiva con una vida humanamente emancipada no encontramos mucho más en la obra de Marx. El motivo es el expuesto: la concepción de la política como una dimensión subsidiaria de la actividad *real* de los seres humanos; en buena cuenta, como una dimensión artificial, que existe mientras no están dadas las condiciones históricas para la armonía espontánea entre los seres humanos y que, finalmente, no es sino un recurso técnico *mientras tanto*. A nuestro modo de ver, las exigencias críticas que nos plantea el mundo contemporáneo y el capitalismo globalizado requieren hacer más: situar la política más allá del horizonte liberal de su representación y disponerla en términos apropiados para lo que Marx llamó una "historia humana", donde los individuos puedan hacerse cargo voluntaria y conscientemente de la gestión de lo común. La obra de Marx deja ante nosotros la escena de un despliegue histórico

[915] A lo sumo llegaron a ser apreciadas por Marx como la forma más racional y humana posible de sobrellevar el fin de la lucha de clases: "The Commune does not [do] away with the class struggles, through which the working class strive for the abolition of all classes and, therefore, of all [class rule]… but it affords the rational medium in which that class struggle can run through its different phases in the most rational and humane way." (Marx, Karl, "Outlines of the Civil War in France", op. cit., p. 156)

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

que puede dejar de ser la ciega necesidad que se impone sin más como *condición fortuita de la existencia humana* para tornarse en libertad (designio práctico consciente) capaz de ser la condición de sí misma, una vez que el desarrollo de las fuerzas sociales así lo haga posible. La tarea crítica pendiente que hemos argüido es la de problematizar las condiciones de una socialidad emancipada del capital en el marco de la superación de la "división natural" del trabajo y la reformulación de la dialéctica social, dispuesta en adelante según las pautas procedentes de la radical promoción de la personalidad y de la articulación de las diferencias humanas por medio de un designio consciente que las asuma en la práctica indisociables de "lo común"; y especialmente, que a partir de ello reconozca el lugar ineludible de la vida política. A nuestro juicio, esta tarea sigue encontrando en la obra de Marx a una fuente primigenia y fundamental, aunque insuficiente, para desarrollar los derroteros de negación y afirmación que ella exige.

Para finalizar esta tesis, queremos sugerir que este potencial de la obra marxiana puede hallarse en la *ontología relacional* rastreable en lugares claves de la misma tales como el tercero de los *Manuscritos de Paris*, así como en la lógica expositiva de sus estudios económicos, especialmente en los *Grundrisse* y *El capital.* Por dicha ontología entendemos la definición de toda entidad mundana, incluyendo a los individuos humanos, como dispuesta según las multívocas interdependencias que la inscriben como un objeto entre otros objetos, como actividad y pasividad recíprocas, en una dialéctica inagotable desde la cual se conforma un *sentido de totalidad* que luego recorre la organización de las estructuras sociales y los modos de producción. El carácter social de los seres humanos hallaría en esta condición ontológica su fundamento, a la vez que se haría manifiesta su co-pertenencia con la Naturaleza[916]. Desde esta perspectiva, el dualismo sujeto-objeto propio de la modernidad filosófica –que en Marx sobrevive en tensión con la peculiar convivencia con el monismo hegeliano y feuerbachiano que al mismo tiempo caracteriza su pensamiento– puede ser resuelto sin las aporías que hemos señalado contra la perspectiva de la abolición, o bien contra la dicotomización esencialista entre libertad y necesidad. Desde el presupuesto ontológico de la unidad instituida en la constitución relacional de cada entidad, puede afirmarse el carácter objetual de toda subjetividad humana: "Un ser que no tiene un objeto fuera de sí no es objetivo. Un ser que no es objeto para un tercero, carece de todo ser como *objeto*, es decir no se halla en situación objetiva, su ser no es objetivo."[917] Pensado en términos de la actividad

[916] Bajo un interés distinto, me he ocupado de esta co-pertenencia en "Género humano y Naturaleza: aportes marxianos al paradigma ético de la responsabilidad", en: *Estudios de Filosofía*, No. 7 (2009), pp. 65-86.
[917] Marx, Karl, *Manuscritos de París*, op. cit., p. 422.

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

humana, el juego de posiciones en el ámbito de lo objetual permite situar a la subjetividad plenamente inscrita en su vida determinada sin que quepa rehuir de ella en alguna figura idealizadora como la que hemos criticado a propósito del "dualismo de los reinos". La actividad humana vendría a ser el potencial para que las disposiciones libres de los particulares se dispongan a su autorrealización de acuerdo con las condiciones objetivas que les constituyen, allí donde la objetividad no le sería una premisa ajena sino su propio ser natural: "El *hombre* es un ser directamente *naturaleza*."[918], ser cuyo despliegue necesario es la libertad de los individuos humanos que somos.

Del dinamismo de lo objetual que esta ontología marxiana esbozaría podrían desprenderse formulaciones distintas a propósito de la vida en común y de una totalidad que no será mera presunción metafísica, sino el modo propio de nuestra constitución óntica: un ser definido por su multívoca condicionalidad objetual, no solo frente a la Naturaleza, sino frente a sus congéneres y los productos que gesta junto a ellos, incluida la política. En unos extractos de lectura de la obra de James Mill, contemporáneos a los *Manuscritos de Paris*, Marx lo pone de esta manera en relación con la comunidad humana:

> "Como el ser humano es la *verdadera comunidad* de los hombres, los hombres, actuando el propio *ser*, *crean*, producen la *comunidad* humana, la realidad social; y éste no es un poder general y abstracto frente al individuo singular, sino el ser de cada individuo, su propia actividad, su propia vida, su propio espíritu, su propia riqueza… No depende del hombre el que exista o no esta comunidad; pero mientras el hombre, reconociéndose como hombre, no organice el mundo humanamente, esta comunidad presentará la forma de *enajenación*."[919]

Se trata, pues, de releer la obra de Marx confrontando sus remanentes liberales, según los cuales los individuos de una sociedad comunista podrían disponerse "libres de" sus pertenencias comunitarias, bien sea presumiéndolas inesenciales ("reino de la necesidad"), bien sea idealizando la espontaneidad que pueda desprenderse de la técnica productiva. Frente a lo primero, resulta prometedor el estudio de las raíces antropológicas de base ontológica desde las que la obra de Marx aporta a la comprensión de la pertenencia de lo particular a lo común. Frente a lo segundo, la interdependencia holística que define la economía política de Marx y desde la cual no cabe formular ninguna autonomización de la técnica –como ya lo hiciera el liberalismo de "la mano invisible"– es un lugar privilegiado para esta exploración. Todo ello desde la propia obra marxiana y a pesar de lo que acabamos de discutir contra Marx, o bien colocando a Marx contra Marx, para resituar los puntos de partida desde los cuales repensar la gestión de la vida en común, una vez superada la propiedad privada capitalista de los medios de producción.

[918] Ibid., p. 421.
[919] Marx, Karl, "Extractos de lectura de Marx en 1844. James Mill", en: *OME* 5, op. cit., p. 282.

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

A propósito de los presupuestos antropológicos de Marx a ser revisitados desde esta relectura ontológica encontramos lugares de sumo interés tales como el papel del *trabajo* o la *producción* –según los distintos momentos de la obra marxiana– como "desarrollo total de la actividad misma"[920] en una sociedad comunista, donde se verían consumadas las disposiciones humanas originarias en virtud de las cuales la actividad distintiva de nuestra especie, nuestra capacidad transformadora de la Naturaleza y de nosotros mismos, porta consigo la necesidad del metabolismo entre la humanidad y sus condiciones de realización; en buena cuenta, la *necesidad de la mediación*. Que esta actividad de autorrealización sea "actividad propia" no comportaría, en este caso, el sentido de una antropología tradicional que dé cuenta de ciertas cualidades humanas meramente dadas y, por último, clasificables y jerarquizables; sería, más bien, el reconocimiento de cierta condicionalidad originaria que contendría en sí la dialéctica desde la que sería factible, una vez superada la enajenación propia de la "división natural" del trabajo, constituir un modo propio de manifestarse.

El alcance de esta mediación en su conexión con la necesidad del poder político para la gestión de la vida en común podría asimismo explorarse atendiendo a otra dimensión antropológica ampliamente documentada en la obra de Marx, i.e. la *socialidad*: "…la esencia humana no es algo abstracto e inmanente a cada individuo. Es, en su realidad, el conjunto de las relaciones sociales."[921]. En el supuesto negado de que la sobreabundancia de las fuerzas productivas del comunismo pudiera satisfacer espontáneamente todos los requerimientos del "reino de la necesidad", trivializando así el requerimiento de un espacio de conflicto y/o consenso en torno de lo común, la humanidad *es* socialidad y no tendría cómo eludir la conflictividad que se desprende de la diferenciación de intereses inherente a la diversidad de su recíproco posicionamiento práctico, lo cual podría expresarse en la forma de afanes de reconocimiento, comunicación, competencia, educación, espiritualidad, etc. Todas ellas cuestiones que podrán eventualmente *disponer de la técnica* para su abordaje pero que *no podrán ser decididas por ella*, haciendo necesaria la dimensión política de la praxis para lidiar con su multívoca contrariedad. Sería una línea de reflexión que al menos puede ser recorrida desde una ontología que sitúa a Marx, en el ámbito de la filosofía moderna, como *el* pensador de la socialidad humana.

Asimismo, las problemáticas representaciones del *progreso* en Marx, comprometido con la perspectiva de la "emancipación total", o bien con la polaridad "pérdida total" - "recuperación total", pueden encontrar ocasión de ser revisadas, de modo de evitar su asociación con la

[920] Marx, Karl, *Grundrisse*, Primera Mitad, op. cit., p. 266; cf. passim.
[921] Marx, Karl, "Tesis sobre Feuerbach", op. cit., p. 667.

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

creencia teleológica en la necesidad de una suerte de *pleno auto cumplimiento* de la condicionalidad originaria de los individuos –que habría sido sistemática y crecientemente negada por medio de la "división natural" del trabajo y el imperio de la propiedad privada. Una variedad del progreso en la que las pertenencias y resultados históricos que han resultado de la actividad metabólica de nuestra especie con la Naturaleza y de la propia vida en sociedad pudieran ser estimados irrelevantes llegado cierto punto del desarrollo tecnológico. Tal "premisa" histórico-filosófica tendría un alcance lógico generador de problemas antes que de aportes a la comprensión marxiana de la historia social. Haría de esta un tránsito camino a la redención bajo la cual los intereses humanos devendrían recíprocamente indiferentes y se encontrarían armonizados desde una mudez instalada en la que los individuos profundizarían la disociación ya conocida en el capitalismo y que, antes que hacer del comunismo el inicio de una *historia propiamente humana*, lo determinarían como el fin de toda historia social, aquel punto donde los seres humanos dejarían de habitar en la finitud. Una suerte de absoluto marxiano prometeico es el que aquí se perfila y –según creemos haber mostrado– una poderosa fuente de utopismo. Centrar la mirada en torno del carácter relacional de los seres humanos, en cambio, podría permitirnos repensar este progreso por fuera de figuras de indeterminación histórica como las del "reino de la libertad", para situarnos en una mirada más fiel a la dialéctica que reelabora el contenido histórico precedente de modo que los particulares se realicen en la necesidad natural y comunitaria a la que pertenecen; donde, por tanto, no se pretendería –vanamente– el abandono ni de la determinación ni de la necesidad históricas.

Desde estas consideraciones el propio tópico de la *enajenación* –a nuestro juicio la negatividad contra la que se dispone el conjunto de la obra marxiana– puede ser revisitado para afirmar –a contracorriente de lo afirmado por Marx– que la indiferencia ante la necesidad de hacerse cargo positiva y políticamente de la gestión de lo común comporta una nueva forma de enajenación que vendría definida por la presunción de inmanencia y autosuficiencia de un eventual designio técnico comunista. Si volvemos sobre la lógica del capital, encontramos que ella ha sido ocasión para la configuración de una dialéctica perversa entre capacidades y necesidades, una por la cual se despliegan capacidades que no satisfacen las propias necesidades:

> "El límite del capital consiste en que todo este desarrollo procede antitéticamente y en que la elaboración de las fuerzas productivas, de la riqueza general, etc., del saber, etc. se presenta en la forma de *alienación* del individuo que trabaja; el individuo se relaciona con las cosas por él

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

> elaboradas no como con condiciones de *sí mismo*, sino como con la *riqueza ajena* y con su propia pobreza."[922]

La técnica del capital y su largamente recorrido desarrollo de los sistemas expertos han sido la mediación tiránica dispuesta para saciar la sed de plusvalor desde la que se reproduce la alienación de los productores. Para que la reapropiación de los productos humanos anhelada por Marx sea efectiva –i.e. la superación de la alienación–, se requeriría de una perspectiva no dualista del comunismo, una que en lugar de insistir sobre la distinción fuerte entre "reino de la necesidad" y "reino de la libertad" conciba, más bien, que la actividad libre pone en juego necesidades y capacidades humanas que responden a sus profundas determinaciones relacionales. Si más allá del capital y las clases sociales, la emancipación persiste en la asociación que sindica cierta dimensión de la actividad humana transformadora en *trabajo necesario-inevitable-indeseado*, mantenemos una dimensión fundadora de nuestro ser –y no precisamente cualquier dimensión, si seguimos a Marx– condenada a la vieja impronta de nuestro pasado modo de proceder: el trabajo como maldición. Por el contrario, correspondería más bien pensar y disponerse hacia el trabajo como realización humana que no sea mero *medio* para la satisfacción de un fin ajeno en el "reino de la libertad", sino que sea de suyo *libertad realizada*. Solo entonces podemos hablar de una desalienación a propósito de la actividad productiva que se tome en serio la tarea de reconfigurar su organización con vistas al más amplio despliegue de las capacidades y satisfacciones personales. La ruta aquí insinuada es la de una radicalización de la crítica marxiana del trabajo enajenado, una que no se conforme con asumir la neutralidad de la técnica –como lo hace la cultura liberal– sino que sea vigilante sobre lo que ella reporta para la causa de la autorrealización de los productores en su propio ejercicio práctico y no solo por medio de los productos que ella hace posible objetivar. Desde los argumentos que hemos recorrido, la superación de la enajenación ante la propia actividad productiva supone dejar de contraponerla a una actividad propiamente libre que *está en otro lado*. Más aun, pasar a gestionar políticamente el interés de autorrealización en la propia actividad productiva; esto es, hacerse cargo políticamente de los requerimientos técnicos de una vida emancipada para conformar a estas mediaciones instrumentales según el interés de los individuos asociados.

El *sentido de totalidad* que Marx hereda de Hegel y que se puede rastrear en sus formulaciones antropológicas arraiga también en la economía política marxiana, que es un discurso que pretende situarse en *el punto de vista de lo concreto*. Desde este punto de vista, tal sentido de totalidad supone la inscripción de la actividad humana en el horizonte de la

[922] Marx, Karl, *Grundrisse*, Primera Mitad, op. cit., p. 496.

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

finitud en la cual produce y satisface sus necesidades. Desde la crítica a las "robinsonadas" de la Economía Política de Smith y Ricardo[923], se aprecia la mirada a las relaciones sociales que conforman la totalidad de la que la producción es aspecto (aunque sea aspecto esencial); en este caso, las relaciones entre productores privados independientes, circunstancia que en el marco de la economía burguesa pasa a ser naturalizada haciendo del individuo aislado no un resultado histórico sino una condición originaria. El proceder de la ciencia económica burguesa había partido del surgimiento histórico de la sociedad civil moderna desde el siglo XVI y de su consolidación histórica en el siglo XVIII, para idealizar la condición según la cual los individuos aparecen recíprocamente como *necesidad externa*. La confrontación de Marx al liberalismo económico nos deja mucho por trabajar a propósito de la manera en que la cultura liberal ha formulado sus representaciones y realizado sus prácticas en torno de la vida en común: "El ser humano es, en el sentido más literal del término, un *zoon politikón*, animal político, no sólo animal social, sino además un animal que sólo puede aislarse en sociedad."[924] Que el ser humano sea afirmado como un *animal político* no es poca cosa y tiene un enorme potencial heurístico en las páginas introductorias a los *Grundrisse* de donde procede la cita. Cierto que Marx despacha la cuestión como un punto de partida inobjetable: "No es necesario detenerse más tiempo en ello."[925] Mas para nuestra perspectiva no es cuestión baladí. Que el aislamiento propio de las representaciones en clave de robinsonada de la Economía Política remita a una determinación social, la de las condiciones del mercado capitalista, supone plantearse la cuestión sobre los términos en que las personas reproducen su existencia, en tanto sujetos que se requieren unos a otros (determinación relacional), aunque ya no conformen entre sí ninguna comunidad originaria. Pues bien, ¿cuáles son esos términos? No otros que los enunciados por Marx: una vida en común que contiene en sí la condición para que la socialidad de cada individuo que forma parte de ella se haga valer en la figura del recíproco aislamiento y la necesidad externa; de donde la vida en común, aquello que concierne a todos, la condición política de los seres humanos (*zoon politikón*), hace valer su vigencia contra su fenomenalidad inmediata. Lo hace de un modo peculiar: desustancializando a través de las mediaciones bajo las cuales los esfuerzos humanos no concertados logran producir dicha vida; esto es, son los términos en que la propia vida en común se reproduce los que definen la viabilidad del

[923] Cf. ibid., pp. 5-6.
[924] Ibid., p. 7. Marx refuerza esta afirmación mediante la analogía con la imposibilidad de un lenguaje privado para reforzar el sinsentido de la pretensión según la cual *en el origen* lo que encontramos son *individuos aislados*: "La producción del individuo aislado al margen de la sociedad –una rareza que bien puede ocurrirle a un individuo civilizado, que posee ya en sí dinámicamente las fuerzas de la sociedad, cuando se extravía casualmente en una comarca salvaje– es algo tan absurdo como el desarrollo del lenguaje sin individuos que vivan *juntos* y hablen entre sí." (loc. cit.)
[925] Loc. cit.

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

aislamiento, precisamente aquella viabilidad que permite al individuo de la sociedad civil, –representado en las robinsonadas de la Economía Política– recalar en una "comarca salvaje" y hacer valer allí sus pertenencias y su constitución social en términos individuales.

Desde aquí queda por investigar la distinción que puede formularse para la sociedad capitalista entre "vida política", entendida como 'vida en común', por un lado, y "vida social" entendida como 'vida propia de la sociedad burguesa', por el otro. La segunda sería el producto histórico de la sociedad mercantil moderna que no podría ser pensada por fuera de su articulación con la totalidad de los esfuerzos humanos o por fuera de dicha "vida en común" (*zoon politikón*). Si la sociedad comunista, a su turno, es gestada en el seno de la sociedad burguesa y –según nuestra argumentación– la vida antagonista de los individuos que así han aparecido en la escena de la historia universal no tendría por qué reducirse a su condición de miembros de una determinada clase social, entonces la pregunta sobre los renovados requerimientos de la vida en común queda perfectamente trasladada al horizonte de una sociedad post capitalista como la que Marx anheló.

La apertura que aquí proponemos plantea la cuestión de si en la obra de Marx podemos encontrar elementos teóricos que nos permitan abordar la peculiar conjunción entre diferencia personal, finitud de recursos, antagonismo y necesidad del poder político para la gestión de lo común que concluimos en esta tesis a partir de nuestra interpretación sobre el comunismo en Marx; en buena cuenta, para pensar la libertad humana en términos positivos y en toda su implicancia política, ya sin los remanentes liberales que hemos discutido. De ser el caso, la economía política de Marx es también un lugar donde explorar el sentido de totalidad que caracterizó su obra y la medida en que desde él puede pasarse a la reconsideración del papel de lo político para la causa de los intereses emancipatorios. Desde este terreno una hipótesis plausible sería que la revolución contra el capital no podría ser la ruptura que cancela o abole, al menos no desde la comprensión holista e integradora de la economía política del capitalismo formulada por Marx; allí donde, más bien, lo que se hace patente es el curso de lo inmanente: la necesidad real que se abre paso superándose a sí misma, no desde alguna llamada teleológica exterior, sino desde el movimiento de contrariedades que abren paso al cambio social y a los límites y recomposición de todas sus figuras. La revolución comunista, pues, respondería a la necesidad inmanente de la socialidad productiva y transformadora del capital antes que a un grito puramente libertario o voluntarista. La dialéctica de la transformación revolucionaria se desprendería como exigencia que resulta de los entramados totales de la sociedad capitalista, mas no podría formularse como simple *liquidación abstracta* de las relaciones de las que surge –así, para el caso de la *economía de tiempo* en una sociedad

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

comunista de cuño marxiano, la cual habría de contar con la alta productividad del trabajo: el potencial de la ciencia y técnica capitalista que nos provee de una alta capacidad para racionalizar los procesos de distribución con vistas a unas demandas de consumo inéditas en la historia universal, y que resultarían de la rica individualidad que el capital gestó aunque sea en variedades sociales de alienación.

Podemos, de este modo, volver sobre la relación entre la circulación, por un lado, y la representación y articulación de lo común en las sociedades capitalistas, por el otro, en tanto aquella es una totalidad constitutiva de un entramado social global más amplio:

> "La circulación, puesto que constituye una totalidad del proceso social, es también la primera forma en la que no sólo la relación social se presenta como algo independiente de los individuos –como algo existente, por ejemplo, en un pedazo de dinero o en un valor de cambio–, sino en la que la totalidad del movimiento social mismo se presenta de tal forma… La circulación, en cuanto primera totalidad entre las categorías económicas, sirve muy bien para poner en claro este problema."[926]

La estructura mercantil de relaciones sobre la que descansa el capitalismo es la sociedad de productores privados independientes que responden a una determinada división del trabajo. Como hemos tenido ocasión de discutir, en las sociedades modernas el poder político descansa, a su turno, en las formas práctico-abstractas que rigen en el ámbito de la circulación mercantil-capitalista. Según hemos sostenido, esto queda sancionado por Marx contra cualquier reduccionismo de lo productivo en su obra económica[927]. Asimismo, la interdependencia de la circulación con la producción se pone de manifiesto, por ejemplo, en el embate de Marx contra el reformismo de Proudhon y su pretensión de abolir el dinero mediante un Banco emisor de billetes que representen horas de trabajo sin resolver con ello los problemas de la dominación social que resulta del capitalismo como estructura social en su conjunto. La opción marxiana pasa por confrontar de raíz la racionalidad del mercado y el primado de los productores privados independientes, lo que –a saber de Marx– Proudhon no estaría dispuesto a emprender: redefinir la estructura total de relaciones de los productores privados independientes[928]. En nuestro caso, hemos vinculado la circulación con la dimensión

[926] Ibid., p. 129.

[927] Cf. la argumentación a propósito de la interdependencia entre los ámbitos de la producción y la circulación capitalistas en supra 1.1, como fundamento para la crítica de la ciudadanía liberal.

[928] Entre las sociedades tradicionales del pasado y una eventual sociedad comunista se sitúa la sociedad de los productores privados independientes: "El *cambio privado* de todos los productos del trabajo, de todas las capacidades y actividades, está en oposición tanto a la distribución basada en la supra o subordinación (natural o política) de los individuos entre sí (en cuyo caso el *cambio* auténtico sólo ocurre marginalmente e interviene, en general, menos en la vida de la comunidad globalmente considerada que entre comunidades distintas, y en modo alguno somete bajo su dominio a todas las relaciones de producción y de cambio); (cualquiera que sea la forma de esta supra o subordinación: patriarcal, antigua, feudal), como al intercambio libre entre individuos, que están asociados sobre la

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

de lo común y la necesidad del poder político en el capitalismo. El diseño original de una parte cuarta de los estudios económicos de Marx dedicada al Estado podría interpretarse a favor de nuestra perspectiva[929], pero el asunto de interés no es meramente el de determinar el papel de lo político para una crítica de la sociedad capitalista instalada en el punto de vista de la totalidad, sino situar el papel que le correspondería a lo político en una sociedad comunista. En esta línea, el interés radicaría en sostener la necesidad del poder político para hacer frente a una *economía comunista de tiempo* capaz de viabilizar la gestión de las diferentes capacidades y necesidades humanas en un escenario donde entre la producción y la distribución no mediaría el plano escindido de la circulación de mercancías, mas donde sí persistiría la necesidad de intercambiar esfuerzos y productos bajo formas sociales no mercantiles[930]. En esta escena, lejos de la escisión liberal entre lo público y lo privado, fundada en la escisión entre circulación y producción, los requerimientos de una sociedad comunista harían de lo particular el momento de la personalidad que tiene que integrarse en lo común, fortaleciendo sus poderes productivos y satisfaciendo sus propias exigencias distributivas en base a la dependencia no mercantil ni disociativa, sino interna entre los particulares: basada en la propiedad común de los medios de producción.

A esto puede sumarse el punto de vista de la *reproducción* para articular los momentos de la producción, la distribución y el consumo como parte de un mismo movimiento orgánico dispuesto hacia la autorrealización de los particulares, en la línea explicitada en la Introducción a los *Grundrisse*[931]. En su crítica del modo de producción capitalista, la economía política de Marx dispuso de un radical sentido de totalidad que le permitió articular dichos momentos, junto con el de la circulación, en tanto distintas esferas de la vida alienada bajo el capital. La relectura de los estudios económicos de Marx consistiría aquí en indagar si la reproducción de estos distintos planos en una sociedad comunista supondría la necesidad del poder político, tal cual ocurriera en el capitalismo. Por lo demás, en la sociedad capitalista la necesidad de la política no solo ha respondido a las determinaciones de la circulación. En la obra económica de Marx, no son pocos los lugares en los que esta relación entre reproducción económica y

---

base de la producción y control común de los medios de producción." (Marx, Karl, *Grundrisse*, Primera Mitad, op. cit., pp. 86-87)

[929] Cf., por ejemplo, los esquemas que así lo muestran y aparecen en los *Grundrisse*, en: ibid., pp. 32, 204-205.

[930] Recordar que la circulación es un límite para la propia autovalorización del capital: "El tiempo de circulación es sí no es ninguna *fuerza productiva* del capital, sino un *límite de su fuerza productiva*, que procede de su naturaleza en cuanto valor de cambio. El hecho de recorrer las distintas fases de la circulación se presenta aquí como *límite de la producción*, como límite puesto por la naturaleza específica del mismo capital." (ibid., p. 500) En tanto forma social que ha superado los presupuestos históricos del capitalismo, en el comunismo la generación de la riqueza no conocería *este* límite.

[931] Cf. ibid., pp. 11 ss.

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

dimensión política es afirmada desde el momento de la producción, y en términos histórico-universales: "…toda forma de la producción engendra sus propias relaciones jurídicas, su propia forma de gobierno, etc. La tosquedad y la falta de comprensión radica precisamente en relacionar recíprocamente de forma fortuita elementos que forman un todo orgánico, en ponerlos en una mera conexión reflexiva."[932] No cabe azar (indeterminación) o ajenidad en cuanto al papel de la política como aspecto de la totalidad social global de la que la producción forma parte –aunque aquella no sea sino la mediación de esta. De ahí la banalidad –denostada por Marx– de los economistas burgueses, quienes creen que: "…con la policía moderna [que presupone el Estado de Derecho] se puede producir mejor que, por ejemplo, con el derecho del más fuerte."[933], como si –de acuerdo con las concepciones marxianas– este (el derecho del más fuerte) y aquel (el Estado de Derecho) no respondieran a los modos necesarios, léase propicios, para la reproducción de las distintas formas de producción: "Ellos olvidan únicamente, que también el derecho del más fuerte es un derecho, y que el derecho del más fuerte subsiste bajo otra forma también en su 'Estado de Derecho'"[934]. La cuestión que abrimos quedaría determinada en términos de los requerimientos políticos y jurídicos para la reproducción de una economía comunista, dadas las insoslayables *apuestas positivas* que habrían de regirla, y que no podrían de seguir tomando la apariencia de *ninguna apuesta* como bajo el ámbito de lo público liberalmente concebido. Por el contrario, tales apuestas habrían de ser transparentadas, exponiéndose los intereses que los productores asociados hagan valer de manera prioritaria, sea en términos de inversión de esfuerzos, pautas de distribución y consumo, elecciones tecnológicas, etc. Puesto en términos de la sociedad burguesa, la unidad dialéctica que constituye la totalidad de los sistemas sociales queda expresada en estos términos:

> "Si en el sistema burgués acabado cada relación económica presupone la otra en la forma económico-burguesa, siendo de esta manera cada elemento puesto al mismo tiempo un presupuesto, esto ocurre también en todo sistema orgánico. Este sistema orgánico mismo como totalidad tiene sus presupuestos, y su desarrollo hacia la totalidad consiste precisamente en subordinar a sí mismo todos los elementos de la sociedad, y en extraer de ellos los elementos que le faltan. Así se convierte históricamente en una totalidad. El llegar a ser una totalidad constituye un momento de su proceso, de su desarrollo."[935]

Estos señalamientos recorren ampliamente la obra económica de Marx. Nos ofrecen una visión totalizante y, de cara a la reflexión sobre una politicidad comunista, nos dejan la cuestión de si, desde la lógica dialéctica de esta economía política, es factible abandonar la dimensión política

[932] Ibid., p. 11.
[933] Loc. cit.
[934] Loc. cit.
[935] Ibid., pp. 219-220.

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

de la actividad humana. Bajo las relaciones de producción capitalistas, la política resultaba determinación ineludible. El comunismo no sería sino la reconfiguración radical de estas relaciones, mas nunca su mero abandono, habida cuenta de la mayor complejidad y riqueza de las aspiraciones humanas a las que se espera habría de dar lugar. ¿Cómo cabría, entonces, situar a la política en esta hipotética sociedad desde el punto de vista de la economía política de Marx?

Por supuesto, no pretendemos que las tareas críticas del presente puedan limitarse a volver sobre renovadas interpretaciones de la obra de Marx en pos de una reflexión más acabada de los términos concretos de la revolución contra el capital y de la formulación positiva de su alternativa societal, el comunismo. Las premisas y los derroteros de la obra de Marx comportan, no solo un aporte imprescindible y un valiosísimo punto de partida para ello, sino también un límite que debe ser establecido, si lo que se pretende es continuar la crítica radical del modo de producción capitalista; esto es, desarrollarla en toda la extensión de sus términos antropológicos, económico-organizacionales y políticos; en términos, pues, de una humanidad integralmente concebida. Desde el punto de vista teórico corresponde, en consecuencia, desarrollar una suerte de doble programa de investigación que aproveche lo que quepa ser reelaborado de la obra de Marx para tal propósito y que, asimismo, sepa tomar distancia de la misma allí donde su seguimiento reporte utopismo o bien falta de enfoque sobre la totalidad concreta que ha de ser el objeto de la crítica y de las apuestas comunistas.

La necesidad de repensar el comunismo es formulada por Badiou en términos de una obligación filosófica que sitúe “la hipótesis comunista” en “un nuevo modo de existencia”[936]. Nuestra investigación ha ingresado solo parcialmente en la cuestión ya actualmente en disputa acerca de la reformulación positiva del comunismo como concepto. Ha sido apenas un esfuerzo por confrontar el comunismo marxiano, para repensarlo con radicalidad e intentar superar algunas de sus tensiones e impases internos fundamentales. En todo caso, en términos del cierre de esta investigación y las aperturas que pueda sugerir, nos interesa concluir que uno de los “nuevos modos de existencia” teórica, que le son requeridos a las perspectivas emancipatorias que encuentren en Marx a una fuente decisiva de sus futuras elaboraciones, consiste en la formulación de una teoría marxiana acerca de lo que vendría a ser una politicidad comunista hoy inexistente.

[936] Badiou, Alain, ¿Qué representa el nombre de Sarkozy?, Pontevedra: Ellago Ediciones, 2008, p. 113. No estará demás decir tras lo expuesto que no compartimos ni las tesis igualitaristas ni los compromisos anarquistas de Badiou y otros post marxistas contemporáneos veladamente liberales en sus presunciones antropológicas.

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

Contra los rezagos igualitaristas de la mayor parte de los herederos de Marx y especialmente contra las clásicas negaciones de la política como *médium* para la emancipación humana en la práctica totalidad de los mismos; en buena cuenta, contra estas variedades veladas de liberalismo progresista, sostenemos la necesidad de distinguir de la empresa comunista las causas emancipatorias radicales de la ingenuidad anarquista a ella asociada: una vocación análoga a la de quien fantasea con emanciparse de sus pertenencias sustantivas (afectivas, familiares, éticas, comunales, ecológicas, etc.) respecto de las cuales se afirma como una suerte de *para sí desventurado* que finalmente reconocerá con mayor sapiencia que, sin importar dónde vaya, las lleva –quizás para su desgracia subjetiva– decididamente insertas dentro suyo. La vocación anarquista que así se asocia al comunismo –y por la cual se espera con ansia la anulación de la determinación y la necesidad histórica que tome la forma del poder y la actividad política– fantasea con una libertad indeterminada o bien con la indeterminación de la libertad. No cae en la cuenta de que la realización de la libertad es una facticidad –para decirlo en la vieja usanza– "material" o, mejor, es la realidad de un cuerpo social capaz de organizarse para decidir y viabilizar sus decisiones, asumiendo la finitud de la naturaleza y de las propias potencias humanas.

A propósito de todo ello, la tan vilipendiada *política* será necesaria una y otra vez contra el espíritu utopista. Si se espera pensar alternativas emancipatorias capaces de confrontar y superar lo que la lógica del capital ya nos ofrece, será mejor desembarazarse de una vez por todas de esas nostalgias adánicas y esas ilusiones en torno de "los buenos salvajes que podemos llegar a ser, si nos dejan". Ni somos tan buenos, ni somos tan poderosos para prescindir de nuestra determinación esencial antagonista emancipatoriamente interpretada: el auto-gobierno de la comunidad. Devenir individuos libremente asociados capaces de "estar en control de sus condiciones de vida" supone abandonar esa clase de embellecimientos que pretenden invisibilizar que nuestra vida es *vida en necesidad*, una necesidad multifacética que habrá de disparar permanentemente confrontaciones sociales y políticas. Pretender rehuir la dimensión conflictiva de una vida emancipada ni siquiera remite a un buen deseo. Es más bien un afán de adormidera, de autocomplacencia que –digámoslo con Hegel– quiere siempre *huir de lo negativo*. Es, en buena cuenta, la resistencia a asumir los retos de esa vieja "insociable sociabilidad" que desde el idealismo trascendental kantiano la conciencia de Occidente supo identificar en su carácter irrebasable, extrayendo de la vida desustancializada de la Modernidad la consecuencia de que el conflicto nos habrá de constituir mientras seamos los individuos que somos. Y fue precisamente el monumental aporte de Karl Marx el que nos legó la conciencia de que la emergencia de lo individual, como resultado del progresivo predominio

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

de las relaciones capitalistas de producción, no es un logro civilizatorio que haya de ser abandonado en nombre de la libertad, sino por el contrario radicalizado cuando llegue el momento de que estemos en condiciones de superar la dominación social clasista y la enajenación que ella reproduce. Pues bien, junto con la libre personalidad hemos de permanecer en la vida agonal que le es inherente. Asumir esta conflictividad en todas sus vastas repercusiones, incluyendo las políticas, es una mejor disposición para ser capaces de lidiar con el vasto despliegue de aquellos que podríamos llegar a ser en una sociedad comunista o humanamente emancipada.

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

Nuestra exposición ha tomado como punto de partida algunos elementos fundamentales de la crítica de la economía política de Marx para asentar que la sociedad capitalista está basada en el predominio de determinadas relaciones sociales, que hemos denominado "formas práctico-abstractas", por medio de las cuales la vida en común pierde de vista la prioridad del interés de sus productores, para poner delante de ellos el interés enajenado de estructuras sociales de dominación que constituyen su resuelta negación. El tratamiento de las figuras del dinero y de la fuerza de trabajo, según el bifacetismo que las constituye como valores de uso y valores de cambio, nos ha permitido instalar la temprana crítica marxiana de la ciudadanía política moderna a partir de la crítica de la sociedad civil que Marx desarrollara a lo largo de su vida intelectual. La confrontación de Marx con las disposiciones abstractas desde las que el liberalismo se instala como el horizonte formal-negativo de la vida en común (emancipación política) arraiga en la crítica de las apuestas positivas –cifradas en torno de la lógica del capital– con las que se halla comprometida la institucionalidad del poder político que se produce y reproduce históricamente en las sociedades modernas, y que encuentra en la libertad individual y en la igualdad universal a un potente registro ideológico por el cual el modo de producción capitalista se legitima como una *forma de organización natural* ante la diversidad de intereses humanos por él sometidos.

Establecido este momento crítico de la obra de Marx, hemos dado cuenta de las apuestas positivas de nuestro autor frente a esta forma alienada de la existencia social. ¿Qué más que una negación de las relaciones sociales dominantes ofrece el planteamiento marxiano para reformular la vida en común? La respuesta es una cierta teoría de la revolución y la representación de un *más allá* frente a la emancipación política garantizadora de los derechos ciudadanos de acuerdo con los cuales se reproduce la dominación capitalista por medio del plano escindido de la circulación. Esta representación es el comunismo. Para abordar esta doble cuestión, hemos debido atender a la filosofía de la historia marxiana y su distinción entre una "historia natural" y una "historia humana", como momentos discretamente diferenciados en el curso de la historia social. Hemos debido, asimismo, volver sobre la Economía Política para caracterizar al menos en lo fundamental el derrotero de las crisis de reproducción como *formas de implosión* de la lógica del capital, hasta arribar a la

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

consideración del aspecto subjetivo requerido por los procesos revolucionarios que puedan gestarse contra el capitalismo desde su propia entraña; es decir, hemos considerado el lugar conceptual e histórico de la *voluntad revolucionaria* para hacer realidad la ruptura emancipatoria que tanto interesara a Marx.

De la conjunción entre las condiciones históricas de la sociedad que le precede, la sociedad capitalista, y de los términos en que operaría el quiebre de sus relaciones y estructuras dominantes, emergería una *sociedad de individuos libres y diferentes* que pasarían a organizar los términos de una nueva comunidad cifrada en torno del interés supremo de la realización personal de sus miembros, quienes cogestionarían voluntaria y conscientemente la dialéctica social entre sus necesidades y sus capacidades. Tendrían que hacerlo en base a la riqueza histórica heredada al tiempo que reformulándola decisivamente. Se desenvolverían en una escena donde ya no dominaría la ley del valor y donde el trabajo ya no se organizaría de acuerdo con la pauta de los productores privados independientes (trabajo privado), sino donde más bien el *tiempo libre* vendría a ser el sentido de la eficiencia productiva (ya no la satisfacción de la fórmula general del capital: D - M - D') y la propiedad colectiva de los medios de producción sería el recurso elegido para hacer realidad esta disposición.

Las orientaciones dualistas del pensamiento de Marx trajeron consigo que la representación de esta sociedad humanamente emancipada comportara vastas negaciones que no simplemente plantearon la superación (*Aufhebung*) de determinadas relaciones sociales precedentes sino directamente su abolición (*Abschaffen*). Entre otras dimensiones sobre las que recae la lógica marxiana de la abolición, tales como la noción de *ideología*, lo que nos ha interesado es recorrer y discutir el *abandono de la dimensión política de la actividad humana* en una hipotética sociedad comunista. Hemos argumentado que este proceder acontece desde una marcada sintonía con los presupuestos antropológicos de la filosofía política liberal. En virtud de esta convergencia, Marx sostendría implícitamente que la política resulta una dimensión artificial cuya prescindencia sería perfectamente plausible allí donde fuese factible que desapareciesen las raíces del conflicto social, i.e. la existencia de la propiedad privada de los medios de producción y de las clases sociales. En tal escenario, la humanidad podría proceder reconciliada dada la presunción de una cierta armonía espontánea entre los individuos y las colectividades que formen parte de esta nueva sociedad; una armonía viable una vez que hayan sido negadas las mediaciones jurídico-políticas de la actividad social y con ello queden canceladas "las raíces antisociales del crimen"[937]. Lo que quedaría por resolver no

[937] Marx, Karl y Friedrich Engels, *La Sagrada Familia*, loc. cit.

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

sería sino dejado a manos de la instrumentalidad de la técnica para que esta se haga cargo de los impases menores que eventualmente puedan aparecer como excepción particular bajo un diseño maestro que de suyo resolvería lo fundamental de lo requerido por los intereses de una vida realizada en libertad. La formulación de esta sintonía ha supuesto el estudio pormenorizado de los textos de análisis políticos de Marx, pero también la vuelta sobre sus textos tempranos (con particular énfasis en los *Manuscritos de Kreuznach*), así como sobre las afirmaciones histórico-filosóficas de la obra marxiana.

Finalmente, hemos enfrentado esta suerte de *liberalismo marxiano* que hace de la política una contingencia histórica que, si bien surgió en determinado episodio del desarrollo de la humanidad, dispondría de un aporte ya caduco de cara a la realización de los intereses humanos. Para formular esta crítica hemos tomado por motivo el "dualismo de los reinos", que se formula en el volumen tercero de *El capital*, entre un "reino de la necesidad" y un "reino de la libertad"; lugar donde queda quizás emblemáticamente expresado que la filosofía marxiana de la historia y la concepción de la libertad humana que la anima no terminó de superar los horizontes dualistas de la modernidad filosófica y –podríamos sumar sin poderlo argumentar aquí– de las matrices básicas de la espiritualidad y la metafísica de Occidente. Hemos sostenido que la representación idealizada de una libertad capaz de proceder *por fuera de* y sin cabal consideración por sus condiciones necesarias de reproducción, esto es, representada *como punto de llegada mas no como determinación concreta* y esencial para la reproducción conjunta de una eventual sociedad comunista, constituye un serio revés para el pensamiento crítico-emancipatorio, pues termina figurando representaciones utopistas incapaces de hacer frente a los logros de la civilización del capital a propósito de la gestión efectiva de la dialéctica social entre necesidades y capacidades humanas.

La expresión teórica y práctica más cabal de este fracaso es la apuesta por la abolición de la política en el comunismo, o bien la renuncia a pensar los términos políticos de la vida en común en una sociedad por fin emancipada de las estructuras clasistas de la dominación social. Es, en buena cuenta, la renuncia a asumir la riqueza de la diversidad humana que resulta de la sociedad del capital y de sus procesos de individuación en el marco de la finitud que define la recíproca relación entre los seres humanos, y entre estos y la Naturaleza. Ambas determinaciones establecen un potencial antagonista que solo puede ser dejado de lado desde una perspectiva idealizadora de la condición humana. En esta línea, argumentamos a favor de la necesidad de un *sistema de cierre* o *enlace* entre las diferentes necesidades y capacidades que constituyen las determinaciones organizadoras de la vida en común. Semejante tarea no podría ser entregada a la espontaneidad. El reto crítico y propositivo pendiente sería, en

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

consecuencia, el de abordar positiva y concretamente, léase políticamente, este caudal de fines e intereses, de poderes y recursos, que bien podemos identificar desde Marx y su crítica del capitalismo, pero que no podemos recorrer más ampliamente con él dados los remanentes liberales de su pensamiento. Es una carga que nos instala en la indeterminación de una vida en común emancipada, una que en lugar de apostar por la voluntad consciente de los productores asociados, y ocupados sobre la totalidad que les concierne, nos entrega de vuelta sobre la ciega necesidad natural que pasaría a discurrir como *diseño técnico comunista*[938].

Nuestro esfuerzo concluye en el reconocimiento de la posibilidad teórica y la necesidad práctica de pensar la vida política en términos no burgueses, incluyendo su sentido de la ciudadanía y la justicia[939]. Los presupuestos del razonamiento propuesto por Marx acerca de la política identifican la actividad y la reflexión que se ocupa de lo común con el ejercicio de la

[938] Cf. William James Booth, "Gone Fishing: Making Sense of Marx's Concept of Communism", op. cit., especialmente pp. 213 y ss., donde se confiere coherencia a la relativa desatención, por parte de Marx, de la dimensión política de la actividad humana, debido a que la crítica marxiana habría estado fundamentalmente dirigida contra los poderes autonomizados de la economía y la técnica antes que contra la apropiación del plusvalor y la dominación clasista. De ello desprende Booth que la emancipación comunista consistiría en la superación de la dominación por parte de la técnica del capital sobre los productores antes que de la dominación de unos individuos o clases sobre otras. De este modo, cuestiones como la justicia no fueron motivo central de preocupación para Marx al desarrollar su crítica de las sociedades modernas, dado que lo que correspondía era confrontar la estructura de dominación cósica ejercida por el capital, esto es, correspondía desarrollar la crítica de la economía política enfocada en el desarrollo de las fuerzas productivas. El punto es de interés, pues, a fin de cuentas, releva la ambivalencia de las fuerzas productivas en la lectura histórico-filosófica de Marx, en tanto fuerzas de realización y sujeción humanas al mismo tiempo. No obstante, la técnica, alienada o no, responde a las relaciones y designios humanos, y las decisiones sobre esta actividad, considerada en su conjunto, constituyen la vida política. De ahí que no fuera el caso que Marx simplemente desatendiera esta dimensión a la hora de formular su crítica de la dominación social (y cósica) del capital, al tiempo que le diera también un lugar de marcada importancia en su concepción sobre la revolución social, aunque solo haya sido de carácter instrumental y –a nuestro juicio– insuficiente. Las razones de esta desatención son, pues, más fundamentales.

[939] En cuanto al tópico de la justicia, la academia norteamericana ha mantenido una discusión regular hasta los años noventa del siglo pasado. Por ejemplo, Andrew Vincent discute la medida en que la consigna "¡De cada cual, según su capacidad; a cada cual, según sus necesidades!" de la *Crítica del Programa de Gotha* pueda estimarse como un criterio de justicia (cf. "Marx and Law", en: op. cit., p. 389). La discusión sobre la postura de Marx en torno de esta cuestión puede seguirse en Geras, Norman, "The controversy about Marx and Justice", en: *New Left Review*, No. 150 (1985), pp. 47-85; McCarney, Joseph, "Marx and justice again", en*: New Left Review*, No. 195 (1992), pp. 29-36; y Geras, Norman, "Bringing Marx to justice: an addendum and rejoinder", en: *New Left Review*, No. 195 (1992), pp. 37-71. Para Husami habría en Marx un sentido de la justicia distributiva desde el que se confronta la lógica del capital (cf. Husami, Ziyad, "Marx on Distributive Justice", en: *Philosophy and Public Affairs*, vol. 8, No. 1 (1978), pp. 27-64), según lo cual no cabría una suerte de "justicia capitalista", salvo como referencia irónica por parte del propio Marx, frente a lo cual –estimamos– habría que cuidarse de sentar definiciones transhistóricas de lo que sea la justicia en lugar de atender a las formas históricas en que ella se produce y formula socialmente, incluyendo la legalidad del capital y su propia *forma histórica de producir y concebir la justicia*. También pueden citarse entre otros: van de Veer, Donald, "Marx's View of Justice", en: *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 33, No. 3 (1973), pp. 366-386; y Diquattro, Arthur, "Liberal theory and the idea of communist justice", en: *American Political Science Review*, vol. 92, No. 1 (1998), pp. 63-83.

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

dominación clasista, lo cual nos dispone hacia la naturalización de la política según –para ponerlo en los términos del Prefacio de la *Contribución a la crítica de la Economía Política*– su ampliamente recorrido y registrado *desempeño prehistórico*. Toca plantearse si esta identidad debe ser eternizada: si la dimensión política de la actividad humana, habiendo emergido bajo determinadas circunstancias históricas, no ha quedado forjada como una realidad compleja que no puede simplemente desaparecer una vez que la específica forma de división del trabajo que estableció su necesidad, esto es, las clases sociales, ha sido dejada de lado en el curso del desarrollo social[940]. Tal identidad entre política y clases sociales perfila una mirada mecanicista de la dialéctica social. Desatiende las propias *Voraussetzungen* establecidas por Marx en *La ideología alemana*, condiciones según las cuales las necesidades humanas engendran nuevas necesidades y, con ello, estructuras de reproducción que no regresionan sino que más bien reelaboran la complejidad alcanzada de acuerdo con las crecientes exigencias de los productores[941]. En esta línea, la desaparición del antagonismo de clase no tendría por qué cancelar el tratamiento de lo común, de lo que nos concierne a todos y afecta al conjunto de los productos del trabajo social, sino más bien su resignificación de acuerdo con los renovados requerimientos de una "división humana" del trabajo acorde con relaciones y estructuras sociales que reconocen y promueven la realización personal.

La diferenciación propuesta por John Maguire entre "gobierno" y "política", formulada a partir de las notas etnológicas de Marx sobre las comunidades primitivas tiene un valor heurístico de cara a pensar una politicidad comunista donde la "política" conocida en la "historia natural"

[940] Por supuesto, la cuestión puede plantearse a propósito de otras dimensiones de la actividad humana también resultado de la "división natural del trabajo", tales como la ciencia, el arte, la educación institucionalizada, etc., en tanto desarrollo de la complejidad humana sobre las que no cabe "marcha atrás".

[941] En fraseo marxista clásico tenemos: "El Estado no es eterno. No existía en las sociedades primitivas, antes del nacimiento de las clases. Desaparecerá con la desaparición de las clases puesto que no tiene otro objeto que asegurar un dominio de clase" (Garaudy, Roger, op. cit., 1971, p. 180) Desde cuyo marco conceptual no habría mayor inconveniente en remplazar "Estado" por 'lo público' o 'lo político'. La contingencia de la política queda establecida en esta perspectiva marxista dada su reducción mecanicista a ser *resultado discreto* de la lucha de clases, como si todo conflicto histórico que supusiera una respuesta que concierna al conjunto de los agentes sociales supusiera exclusiva y necesariamente la propiedad privada de los medios de producción. Se trata de una perspectiva incapaz de pensar la multiplicidad de conflictos que aún una propiedad colectiva de los medios de producción puede plantear, allí donde su base social sea la personalidad de individuos cultivados y emancipados frente al capital –por lo demás, una escena muy diferente a la del comunismo primitivo, cuya evocación –aunque en ocasiones se asoma en algunas formulaciones embellecedoras del marxismo– no es el caso desde las apuestas claramente progresistas en Marx. Contra esta interpretación ortodoxa y utopista sobre la desaparición de la política en el comunismo, ya hemos citado el tratamiento de Richard Nordahl en "Marx and Utopia: A Critique of the "Orthodox" View, en: *Canadian Journal of Political Science / Revue canadienne de science politique*, vol. 20, No. 4 (1987), pp. 755-783, a partir de las afirmaciones de Marx en torno de lo político en la *Crítica de la Filosofía del Estado de Hegel* y en la *Crítica del Programa de Gotha*.

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

habría de perder sentido a favor de un "gobierno" no autoritario en tanto no escindido de los intereses de los productores asociados. Así, a propósito de los funcionarios en la Comuna de Paris, Maguire señala: "No dominarán la sociedad porque la sociedad ya no necesitará ser dominada. Ya no habrá divisiones antagónicas dentro del orden social, y no habrá por lo tanto necesidad de que una potencia externa imponga el orden de la sociedad sobre sí misma."[942] Una formulación en línea clásica que nos permite avanzar hacia lo que sería la gestión de lo común en el comunismo, pero que mantiene la presunción de armonía espontánea –como lo hace Marx– y que por ello no está dispuesta a asumir la seriedad de los conflictos por venir y la necesidad de un momento propiamente político, que ya no podrá responder a la simpleza del comunismo primitivo y que tendrá que responder más bien al reconocimiento del juego de fuerzas antagónicas con su trama de mayorías, minorías, consensos, disensos, etc. El punto pasa por pensar los términos de una vida en común humanamente emancipada desde consideraciones determinadas, tales como la gestión colectiva de los medios de producción, el autogobierno en diversas formas de agregación socio-espacial, etc., mas no desde presunciones reduccionistas de la conflictividad humana que concluyan en la invisibilización de los antagonismos.

En su comentario al Prefacio de la *Contribución a la crítica de la Economía Política*, Maguire argumenta sobre el fin de los antagonismos sociales para avanzar en pos de la plausibilidad del "gobierno" frente a la "política" en la sociedad comunista post capitalista:

> "…puede haber antagonismos, pero tales antagonismos se plantearán genuinamente entre los individuos involucrados, a causa de características personales, no a causa del antagonismo inherente a los papeles socialmente impuestos. En este sentido puede formularse un argumento razonable para afirmar que cuando el propio orden social no genere, en forma regular y necesaria, antagonismos entre grupos de individuos, no habrá necesidad de la clase de *intervención autoritaria* sin la que no podría funcionar la sociedad dividida. En este sentido podemos sostener que las *funciones* de gobierno serán menos propicias para las pretensiones de los funcionarios que en las sociedades divididas."[943]

Nuestro caso es que tales conflictos habrán de ser regulares y necesarios dado: a) la específica reconfiguración histórica de las bases antropológicas de aquellos individuos que proceden de la vida bajo la lógica del capital y que forman la sociedad de productores libremente asociados, organizados conforme a sus particulares afanes de autorrealización; b) los requerimientos de una gestión económica que deberá ser capaz de reconocer las diferentes capacidades y necesidades desde las cuales se producirá la riqueza social, pero que a la vez mantendrá estándares de eficacia, eficiencia y sostenibilidad de alcance global, sin que quepa presumir –

[942] Maguire, John, *Marx y su teoría política*, op. cit., p. 251.
[943] Ibid., p. 252.

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

cual vida en la Arcadia– que lo uno y lo otro armonizarán sin conflicto; c) el marco de una finitud de los recursos sociales y materiales desde los cuales quepa viabilizar a) y b). De ahí la "necesidad autoritaria" –que podría reformularse como *autoridad democrática* de los productores libremente asociados–; en buena cuenta, porque la satisfacción de lo particular en lo común ya no se daría en la forma originaria del comunismo primitivo, donde –de acuerdo con la lectura que hace Maguire de las notas etnológicas de Marx– se participaría de una suerte de unidad elemental en la que no se hallarían contrapuestos el interés individual y el interés colectivo, circunstancia plausible a partir de la "*falta de desarrollo* de los individuos y de la comunidad": "Entonces se vuelve posible la distinción entre la administración de esta clase de sociedad y lo que llamamos política, alegando que se trata de un caso de *autogobierno* genuino, donde los miembros de la comuna no están sujetos a un centro de autoridad colocado fuera de ellos."[944] El caso, pues, es que no estamos ante el comunismo primitivo y el autogobierno de lo común no puede ser el mismo en el comunismo post capitalista.

A partir de la permanencia de la división del trabajo una vez finiquitadas las clases sociales, Maguire especula sobre la posibilidad de sostener desde Marx[945] y Engels[946] que ella abriera las puertas a la dimensión política "ajena" y "autoritaria" que ambos rechazaran[947]. Más allá de la base textual marxiana y engelsiana, la permanencia de lo que hemos llamado una "división no natural" del trabajo plantea desde nuestra perspectiva que la gestión de lo común en términos políticos resulta necesaria, no solo por mor de la "magnitud" y "complejidad" de esta renovada división comunista del trabajo –según refiere Maguire–, sino por la diversidad de intereses que tal división gestaría de manera inmanente en el marco de una determinada finitud humana y material, todo lo cual reclamaría el poder "autoritario" que tanto rechaza en su discurso la tradición marxista que procede de sus fundadores. Así, la perspectiva de la *representación* de las funciones de cada particular como miembro de la especie –que apareciera en los tempranos *Manuscritos de Kreuznach*[948]– puede sostenerse, a la vez que asumirse la necesidad de una dimensión política donde se tomen determinadas decisiones que eventualmente

[944] Ibid., p. 247.
[945] Marx, Karl, *Los apuntes etnológicos de Karl Marx*, Madrid: Siglo XXI, 1988.
[946] Engels, Friedrich, *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*, en: Marx, Karl y Friedrich Engels, *Obras escogidas*, vol. III, op. cit., pp. 203-352.
[947] Cf. Maguire, John, *Marx y su teoría política*, op. cit., pp. 254-255.
[948] Cf. Marx, Karl, *Manuscritos de Kreuznach*, op. cit., especialmente pp. 198-215.

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

contraríen las perspectivas y hasta parcialmente los intereses de determinados individuos y colectividades[949].

Según hemos argumentado, es fallida y utopista la pretensión de que los antagonismos individuales y entre colectivos desaparezcan en una sociedad comunista, de donde se desprende la exigencia de hacerse cargo de ellos. Más aun si, en el caso de una sociedad comunista, los productores habrían quedado librados de los "ajustes" ideológicos desde los que la lógica del capital ha sido capaz de resolver las diversas formas de conflicto social que ha debido enfrentar a lo largo de su historia. Al no contar más con las mistificaciones igualitarias que proceden del ámbito de la circulación –y que quedan expresadas de manera culminante en el credo y la experiencia de la ciudadanía liberal– estaríamos situados en una sociedad que transparentaría sus diferentes intereses y formas de realización personal, de lo cual no podría sino desprenderse –para la viabilidad de una sociedad semejante– la necesidad de valorar y gestionar la negatividad potenciada e instalada en esta escena de individuos libres y diferentes situados en la finitud. En buena cuenta, que los afanes de la autorrealización puedan determinarse en términos efectivos –y no desde la incondicionalidad de alguna libertad elevada– requiere que su afirmación sea puesta de manifiesto como el juego de la negatividad y el antagonismo inherentes a una vida libre de individuos en comunidad. La riqueza personal, potencial y efectiva, que nos ha provisto el capital a través de su derrotero histórico, interpela la pretensión de una sociedad emancipada libre de antagonismos fundamentales acerca de los términos siempre renovables de su constitución estructural.

A la vida política le corresponde hacer posible que este juego pueda ser jugado. Se ha presentado como "esfera celestial" en diversos modos de producción pre capitalistas. Bajo el capital, dicha esfera se determinó como mediación aparentemente neutral para la viabilidad del intercambio mercantil. Pues bien, sostenemos que la cuestión atañe ahora a su potencial papel de *médium* en una sociedad humanamente emancipada: elemento que no sería simple instrumento de algo otro frente a ella (así, instrumento de la sociedad civil) sino *espacio donde lo común se decide desde la pertenencia asumida por los particulares* que lo constituyen en la forma de participación para su autorrealización con otros. De cara al quiebre entre la sociedad capitalista y una eventual sociedad comunista, aquel vínculo entre los requerimientos del dinamismo mercantil y la determinación de lo común –en tanto formas práctico-abstractas

[949] En términos de una valoración en Marx por la "democracia" en dichos *Manuscritos de Kreuznach* hacia 1843, que luego habría sido formulada como "comunismo" en los *Manuscritos de París* al año siguiente, cf. Springborg, Patricia, "Karl Marx on Democracy, Participation, Voting, and Equality", en*: Political Theory*, vol. 12, No. 4 (1984), pp. 537-556.

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

desatentas al interés de los particulares y sus valores de uso– se presenta ahora bajo la consideración de que *una sociedad comunista supondría la superación del intercambio mercantil-capitalista mas no la liquidación de toda forma de intercambio*. La desaparición absoluta del intercambio constituiría el retorno sobre la comunidad primitiva en forma por demás idealizada. Por el contrario, la compleja estructura de necesidades por satisfacer y de capacidades por aprovechar no haría sino establecer variadas formas de intercambio no mercantiles (sea de reciprocidad, sea de mutuo interés, simétricas, asimétricas, etc.) según la pauta de una "división no natural" del trabajo. Sin duda, nada de esto tendrá que ver con la existencia de un Estado como "representante oficial de la dominación de clase" o de un espacio público concebido como "plano desgarrado de la vida social", pero podrá perfectamente permitir la consideración de lo común en términos de aquella actividad y decisión que concierne a la totalidad de la sociedad establecida de acuerdo con esta orientación emancipatoria. Así concebida y no como esfera estatal o dimensión pública desgarrada, la vida política se dispondría como organicidad emancipatoria para la causa de los intereses humanos[950]. Podrá, por tanto, renovarse más allá de su sujeción a los requerimientos del modo de producción capitalista o de cualquier otra estructura clasista conocida, para responder más bien a formas de intercambio que no habrían de producir las escansiones largamente denunciadas en la obra de Marx y cuyo resultado era que ella no fuera sino *ilusión de comunidad* o "comunidad ilusoria".

Bajo el liberalismo –pero también bajo los totalitarismos fascistas y socialistas– la ley ha resultado proceso administrativo y técnica de dominación. La politicidad comunista a la que aquí arribamos tiene que zafarse de este horizonte; por ello ha de hacer explícita y permanente la subsunción del derecho y del conjunto de su institucionalidad a la voluntad de los individuos asociados recíprocamente diferenciados, en el entendido –y bajo el reto abismal– de que esta voluntad sería ajena al consenso monocorde. No solo por la permanente apertura que procedería de sus propias reinvenciones, del cambio en sus convicciones dominantes, sino por la diversidad inherente –la de los individuos libres y diferentes– que la constituiría en las distintas circunstancias. Lo que está en juego es el *contenido* de las apuestas personales y colectivas que se pongan de manifiesto y pretendan hacerse valer en la vida en común. En otras palabras, superar los términos de la reflexión liberal sobre la dimensión

[950] Estas formulaciones irían en una línea contrapuesta a la del "poder público no político" del *Manifiesto Comunista* (cf. Marx, Karl y Friedrich Engels, *Manifiesto del Partido Comunista*, op. cit., p. 176) y a favor de un poder político que no comporte el extrañamiento de lo público según los modelos de ciudadanía y justicia de la socialidad liberal –aunque ya nos hemos referido a la imprecisión en el empleo de los términos "público" y "político" en relación con el comunismo en la obra de Marx (cf. supra 3.4, pp. 253-255).

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

política de la praxis supone ir más allá del razonamiento negativo acerca de las libertades humanas y producir el *médium* en el que la positividad de las mismas pueda efectivamente desplegarse; este no es otro que el espacio de *lo común*, políticamente determinado. Las afirmaciones que procedan de las voluntades de los productores asociados, con los consensos y disensos que de ellas resulten, encontrarían en una hipotética politicidad comunista al escenario en el cual la libertad pueda por fin superar las restricciones liberales apegadas a una defensa abstracta y negativa de lo humano, de modo que las realizaciones personales y colectivas puedan ampliarse en una medida inédita, incorporando las concretas diferencias individuales y sociales que las constituyen positivamente[951].

Mientras el liberal se repliega sobre la privacidad y hace de lo público un *instrumento* del interés privado, Marx avanza hacia la superación de esta escisión entre lo público y lo privado para aportar unidad a la comprensión de ambas dimensiones que conforman una misma estructura social. Mas, a la hora de representarse una sociedad comunista, la dialéctica inmanente que habría de conformar esta unidad queda relegada por el propio Marx en lugar de ser resignificada de modo acorde con la socialidad comunista y merced a la desfetichización de lo público que habría procedido de la ruptura emancipatoria. De esto nos queda la escena de una vida colectiva "no política", una vida que a lo sumo puede ser –como lo es en el locus comunis del liberalismo, en el "estado de naturaleza"– el paisaje más o menos desolado donde habitan individuos recíprocamente independientes entre sí y que están –en el mejor de los casos– *agregados* uno al lado del otro –aunque sin "guerra de todos contra todos"–. Para el interés de seguir pensando con radicalidad los términos de una vida humanamente emancipada, tal cual emerge de la vida alienada en el capitalismo contemporáneo, es necesario consumar una ruptura más cabal con la tradición liberal que la planteada por Marx. Formulaciones de orientación anarquista del tipo "vida social sin Estado = lo público = lo político" o "vida colectiva sin Estado = lo público = lo político" sugieren posibilidades

[951] Una significativa expresión del respeto por las libertades negativas propia de la cultura liberal lo constituye la defensa abstracta de "la vida", situada desde su raíz hobbesiana en tanto mero funcionamiento biológico y condición de toda otra adquisición humana. En este caso, no se trata de poner por delante la defensa de tal o cual modo concreto de vivir, i.e. la "calidad de vida", por ejemplo, sino de la vida "en general" (los derechos humanos ya vienen convirtiéndose, según ciertas interpretaciones aún germinales, en los derechos igualmente abstractos de animales y plantas). La positividad de los ideales modernos se muestra habitualmente –salvo circunstancias excepcionales como las guerras contemporáneas con pueblos o naciones no occidentales, o que no lo parecen tanto según la ocasión– de manera negativa. Por supuesto, una socialidad que no encubra la positividad de los intereses que la constituyen traería consigo "mayores riesgos" de los que alguna vez interesaría tomar a la buena conciencia liberal y a sus clásicas homogenizaciones. De ahí el carácter abismal de esta cuestión que en fraseo hegeliano podríamos cifrar mediante la analogía: el *entendimiento abstracto* de los derechos es a la ciudadanía liberal lo que el *pensamiento concreto* de los intereses humanos sería a una socialidad de individuos libres y diferentes.

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

civilizatorias distintas a las del comunismo que aquí hemos caracterizado; por ejemplo, sectores o grupos sociales vueltos sobre la aldea para producir su vida en el recíproco aislamiento. Para ponerlo en fraseo marxista clásico, tal posibilidad no tiene asidero dados los términos altamente centralizados e interdependientes de la producción y el intercambio material al cual la humanidad ya ha arribado bajo el capitalismo (la "historia universal" –en términos de *La ideología alemana*– como actividad social plenamente articulada por el mercado mundial), y solo puede quedar como aspiración romántica o utopista.

Por ello, este trabajo ha desarrollado una crítica a Marx desde Marx. Hacia el final del mismo nos hemos detenido en algunos lugares –fundamentalmente en torno de la Comuna de París– en torno de los cuales Marx arroja ciertos esbozos menores de lo que podría significar una politicidad comunista. Más aun, hemos propuesto la necesidad de una relectura de la obra de Marx que atienda dos dimensiones de la misma cuyo sentido de totalidad puede permitirnos pensar el lugar de lo político en una sociedad humanamente emancipada: su antropología filosófica y su economía política. La sugerencia de una *ontología relacional* desde la que repensar las concepciones marxianas en torno de la condicionalidad histórico-social y natural de nuestra especie, así como el carácter integrador de la noción de *reproducción* para caracterizar a las distintas dimensiones de la economía, ha pretendido arrojar pistas para una relectura de la obra marxiana que atienda al requerimiento de resituar la dimensión política de la actividad humana, su actividad y su poder. Las posibilidades que Marx ofrece confrontan, pues, sus límites, a la vez que nos devuelven sobre la centralidad de su obra para la reflexión en torno de causas radicalmente emancipatorias.

Al recorrer estas tensiones y contradicciones al interior del pensamiento de Marx, concluimos que aquí está en juego algo más que el señalamiento *externo* de su parentesco con la tradición liberal. Hemos querido mostrar que existe un fallo de incoherencia en el conjunto de su obra a la hora de formular los términos de la emancipación humana; en buena cuenta, ha sido nuestra intención realizar una *crítica interna* de la misma. Se espera haber mostrado que no es este un asunto de *mera insuficiencia*, allí donde "el proyecto de Marx no tuvo tiempo de desarrollarse y completarse". No se trata, pues, de que Marx no concluyera su obra o de que, por ejemplo, no hubiera concluido el plan original de sus estudios económicos que contenía un volumen dedicado al Estado bajo el modo de producción capitalista: la obra de Marx contenía en su seno *impases insalvables* de cara a una mirada radical de la emancipación humana que se dispusiera a situarla en el punto de vista de lo concreto o de la necesidad histórica en la que toda libertad humana –incluida la del comunismo– ha de situarse.

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

Asimismo, nuestra tesis no ha pretendido formular ninguna configuración concreta para una politicidad comunista. Identifica un vacío y convoca la necesidad de proveerle contenido y configurarlo desde la primacía de los intereses humanos en una eventual emancipación post capitalista. A contracorriente del liberalismo, del anarquismo y del propio marxismo, sostenemos la necesidad del poder político para la más cabal realización de las libertades humanas, máxime si estas son concebidas desde una representación de lo que vendría a ser una sociedad humanamente emancipada o comunista, de acuerdo con el horizonte de reflexión ofrecido por Marx. La tarea filosófica que anotamos es la de impulsar al pensamiento crítico a incorporar positivamente la determinación del poder político en la promoción de la libertad y el despliegue de sus potencialidades. Desde este lugar teórico se determina la necesidad histórica, conceptual y práctica, de elaborar las formas políticas de la emancipación. Se trata de una necesidad que estimamos firmemente establecida y acicateada por el despliegue del capitalismo contemporáneo y sus formas de enajenación y dominación, tales como la despolitización de la vida social y económica, el dominio de la técnica, el consumismo, la depredación ambiental de alcance biosférico, entre otras variedades de nuestra vida alienada; una necesidad instalada que la crítica tiene por fin que asumir para: a) volcarse sobre el estudio de la vida pulsional que hoy conocemos como producto histórico de la sociedad capitalista, pero b) también sobre la comprensión de las finanzas y de los renovados términos de la gestión capitalista de la producción, la circulación, la distribución y el consumo, así como, finalmente, para c) investigar en qué consistiría una política asentada en el reconocimiento del antagonismo individual y social como condición de convivencia en una sociedad no fetichista que sería resultado de la sociedad del capital y de su transformación revolucionaria.

Apenas a manera de digresión final, podría proponerse en esta dirección el problema de la *igualdad ante la ley*. Si es de esperar que en un orden social comunista la política no sea más el elemento en el que determinados intereses privados se tergiversen y formulen ideológicamente como “los intereses de todos”, será necesario dejar de lado la absolutización de la persona abstracta en remplazo de la personalidad real de los productores asociados en su condición de individuos que se asocian voluntariamente desde su particularidad. El asunto es, por supuesto, harto complejo, pues los derroteros que aquí se delinearían no podrán simplemente “abolir” la igualdad formal, si asumimos algún equivalente de los actuales “derechos fundamentales” –como, por ejemplo, el derecho a no ser torturado– o bien pautas de estricta homogeneización en ámbitos como el derecho penal. Al mismo tiempo, una estructura de poder que se rija bajo la perspectiva comunista de la primacía de los intereses personales será sin duda democrática, pero no necesariamente asentirá diversas fórmulas de

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

la democracia liberal cuyo derrotero hemos conocido en los últimos siglos. Por citar un elemento, no tendrá por qué asumir la creciente convicción contemporánea –también socialista; en suma, igualitarista– por demás abstracta, según la cual "todos debemos decidir sobre todo". La lógica del capital ya enfrenta esta convicción utopista por medio de esa plena figura de la alienación contemporánea por la cual la técnica y sus sistemas expertos desplazan a la política. A su turno, el reconocimiento de la particularidad del saber y el hacer de los productores libremente asociados puede llevarnos de vuelta sobre la figura –ya citada– del zapatero en los *Manuscritos de Kreuznach*, quien representaba lo común sin la identidad material por la cual "todos hagan y se ocupen de todo"[952]. Bajo tal figura quedaría por ser explorada la posibilidad de que las determinaciones concretas de los productores asociados, sujetos a una "división no natural" del trabajo les permitan pronunciarse y decidir sobre lo que les concierne y saben desde la especificidad de su actividad social. Por supuesto, habrá asuntos que conciernan a todos y sobre los que todos debieran tener asegurado un cierto saber, a la vez que la prerrogativa de comunicar e intentar hacer valer su voluntad en el flujo de las fuerzas sociales y voluntades que interactúen en los respectivos procesos políticos donde se generen los consensos y disensos a los que la materia dé lugar; todo lo cual tendría que ver acotado el límite de su determinación universal según el ser concreto de la actividad de cada particular. Son cuestiones de este tipo las que nos instalan en la necesaria reflexión sobre lo que vendría a ser una politicidad comunista definida desde la centralidad del antagonismo, en una sociedad de individuos dispuestos a su autorrealización personal desde su ineludible pertenencia comunitaria.

[952] Cf. Marx, Karl, *Crítica de la Filosofía del Estado de Hegel*, op. cit., pp. 203-206.

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

Bibliografía Principal

MARX, Karl y Friedrich Engels, *Marx-Engels Werke (MEW)*, Berlin: Dietz Verlag, 41 vols., 1956-1968.

MARX, Karl y Friedrich Engels, *Obras de Marx y Engels (OME)*, Barcelona: Grijalbo, 1976 ss.

MARX, Karl y Friedrich Engels, *Obras Escogidas*, 3 vols., Moscú: Progreso, 1973-1974.

MARX, Karl, *Los debates de la Dieta Renana*, Barcelona: Gedisa, 2007 [1842-1843].

MARX, Karl, *Crítica de la Filosofía del Estado de Hegel*, Madrid: Biblioteca Nueva, 2002 [1843].

MARX, Karl, "Sobre la Cuestión Judía", en: Marx, Karl y Friedrich Engels, *OME* 5, Barcelona: Grijalbo, 1978 [1843].

MARX, Karl, "Introducción a la Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel", en: Marx, Karl y Friedrich Engels, *OME* 5, Barcelona: Grijalbo, 1978 [1843].

MARX, Karl, "Notas críticas al artículo: 'El rey de Prusia y la reforma social. Por un prusiano'", en: MARX, Karl y Friedrich Engels, *OME* 5, Barcelona: Grijalbo, 1978 [1844].

MARX, Karl, "Extractos de lectura de Marx en 1844. James Mill", en: Marx, Karl y Friedrich Engels, *OME* 5, Barcelona: Grijalbo, 1978 [1844].

MARX, Karl, *Manuscritos de París*, en: MARX, Karl y Friedrich Engels, *OME* 5, Barcelona: Grijalbo, 1978 [1844].

MARX, Karl y Friedrich Engels, *La Sagrada Familia o Crítica de la Crítica Crítica. Contra Bruno Bauer y compañía*, en: Marx, Karl y Friedrich Engels, *OME* 5, Barcelona: Grijalbo, 1978 [1845].

MARX, Karl y Friedrich Engels, *La Sagrada Familia o Crítica de la Crítica Crítica. Contra Bruno Bauer y consortes*, en: Marx, Karl y Friedrich Engels, *La Sagrada Familia y Otros Escritos Filosóficos de la Primera Época*, México D.F.: Grijalbo, 1967 [1845].

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

MARX, Karl, "Tesis sobre Feuerbach", en: Marx, Karl y Friedrich Engels, *La Ideología Alemana*, Montevideo / Barcelona: Pueblos Unidos / Grijalbo, 1970 [1845].

MARX, Karl, "Tesis sobre Feuerbach", en: Marx, Karl y Friedrich Engels, *Obras escogidas en tres tomos*, vol. I, Moscú: Progreso, 1973 [1845].

MARX, Karl y Friedrich Engels, *La ideología alemana*, Montevideo / Barcelona: Pueblos Unidos / Grijalbo, 1970 [1845-1846]

MARX, Karl, "La crítica moralizante o la moral crítica" en: *Deutsche-Brüsseler-Zeitung*, No. 90 (noviembre 11 de 1847), tomado de: http://www.marxists.org/espanol/m-e/1847/nov/11.htm, revisado el 2 de enero de 2013 [1847].

MARX, Karl, *Miseria de la Filosofía*, Madrid: Edaf, 2004 [1847].

MARX, Karl, *The Poverty of Philosophy*, tomado de: http://www.marxists.org/archive/marx/works/1847/poverty-philosophy/, revisado el 2 de enero de 2013 [1847].

MARX, Karl y Friedrich ENGELS, *El Manifiesto Comunista de Marx y Engels*, Madrid: Turner, 2005 [1848].

MARX, Karl y Friedrich ENGELS, *Manifiesto del Partido Comunista*, en: Marx, Karl y Friedrich Engels, *Obras escogidas en tres tomos*, vol. I, Moscú: Progreso, 1973 [1848].

MARX, Karl, "La revolución de junio", en: Marx, Karl y Friedrich Engels, *Las revoluciones de 1848. Selección de artículos de la Nueva Gaceta Renana*, México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2006 [1848].

MARX, Karl, "La crisis y la contrarrevolución", en: Marx, Karl y Friedrich Engels, *Las revoluciones de 1848. Selección de artículos de la Nueva Gaceta Renana*, México D.F.: Fondo de Cultura Económica., 2006 [1848].

MARX, Karl y Friedrich Engels, "La libertad de deliberación en Berlín", en: Marx, Karl y Friedrich Engels, *Las revoluciones de 1848. Selección de artículos de la Nueva Gaceta Renana*, México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2006 [1848].

MARX, Karl y Friedrich Engels, "Triunfa la contrarrevolución en Viena", en: Marx, Karl y Friedrich Engels, *Las revoluciones de 1848. Selección de artículos de la Nueva Gaceta Renana*, México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2006 [1848].

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

MARX, Karl, "La burguesía y la contrarrevolución", en: Marx, Karl y Friedrich Engels, *Las revoluciones de 1848. Selección de artículos de la Nueva Gaceta Renana*, México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2006 [1848].

MARX, Karl, "Discurso sobre el problema del librecambio", en: Marx, Karl y Friedrich Engels, *Obras fundamentales de Marx y Engels*, vol. 11 (*Escritos económicos menores*), México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1987 [1848].

MARX, Karl, "El primer proceso de prensa contra la *Nueva Gaceta Renana*. Discurso de defensa de Carlos Marx", en: Marx, Karl y Friedrich Engels, *Las revoluciones de 1848. Selección de artículos de la Nueva Gaceta Renana*, México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2006 [1849].

MARX, Karl, "El proceso contra el Comité Demócrata Renano. Discurso de defensa de Carlos Marx, en: Marx, Karl y Friedrich Engels, *Las revoluciones de 1848. Selección de artículos de la Nueva Gaceta Renana*, México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2006 [1849].

MARX, Karl, "Supresión de la *Nueva Gaceta Renana* por disposición de la ley marcial", en: Marx, Karl y Friedrich Engels, *Las revoluciones de 1848. Selección de artículos de la Nueva Gaceta Renana*, México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2006 [1849].

MARX, Karl, *Las luchas de clases en Francia de 1848 a 1850*, en: Marx, Karl y Friedrich Engels, *Las revoluciones de 1848. Selección de artículos de la Nueva Gaceta Renana*, México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2006 [1850].

MARX, Karl, *La lucha de clases en Francia*, Buenos Aires: Prometeo, 2004 [1850].

MARX, Karl, *Las luchas de clases en Francia de 1848 a 1850*, en: Marx, Karl y Friedrich Engels, *Obras escogidas en tres tomos*, vol. I, Moscú: Progreso, 1973 [1850].

MARX, Karl, *El dieciocho brumario de Luis Bonaparte*, Madrid: Alianza Editorial, 2003 [1852].

MARX, Karl, *El dieciocho brumario de Luis Bonaparte*, MARX, Karl, en: Marx, Karl y Friedrich Engels, *Obras escogidas en tres tomos*, vol. I, Moscú: Progreso, 1973 [1852].

MARX, Karl, "Futuros resultados de la dominación británica en la India", en: *New York Daily Tribune*, New York, No. 3840 (8 de agosto de 1853), en: Marx, Karl y Friedrich Engels, *Obras escogidas en tres tomos*, vol. I, Moscú: Progreso, 1973 [1853].

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

MARX, Karl, "Discurso pronunciado en la fiesta del aniversario del *People's Paper*", en: *People's Paper*, Londres, No. 207 (19 de abril de 1856), en: Marx, Karl y Friedrich Engels, *Obras escogidas en tres tomos*, vol. I, Moscú: Progreso, 1973 [1856].

MARX, Karl, *Líneas fundamentales de la crítica de la Economía Política (Grundrisse)*, en: *OME* 21-22, Barcelona: Grijalbo, 1977 [1857-1858].

MARX, Karl, *Elementos fundamentales para la crítica de la Economía Política (Grundrisse) 1857-1858*, 3 vols., México D.F.: Siglo XXI, 1971-1976 [1857-1858].

MARX, Karl, *Contribución a la crítica de la Economía Política*, México D.F.: Siglo XXI, 2003 [1859].

MARX, Karl, *Teorías sobre la plusvalía*, en: Marx, Karl y Friedrich Engels, *Obras fundamentales de Marx y Engels*, vols. 12-14, México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1980 [1862-1863].

MARX, Karl, *Salario, precio y ganancia*, Madrid: La Lucerna, 2007 [1865].

MARX, Karl, *Salario, precio y ganancia*, en: Marx, Karl y Friedrich Engels, *Obras Escogidas en tres tomos*, vol. II, Moscú: Progreso, 1973 [1865].

MARX, Karl, *El capital. Crítica de la Economía Política. Libro Primero. El proceso de producción de capital*, en: Marx, Karl y Friedrich Engels, *OME* 40-41, Barcelona: Grijalbo, 1978 [1867].

MARX, Karl, *El capital. Crítica de la Economía Política. Libro Primero. El proceso de producción de capital*, 3 vols., México D.F.: Siglo XXI, 1975 [1867].

MARX, Karl, "Estatutos Generales de la Asociación Internacional de los Trabajadores", en: Marx, Karl y Friedrich Engels, *Obras Escogidas en tres tomos*, vol. II, Moscú: Progreso, 1973 [1871].

MARX, Karl, *Outlines of the Civil War in France*, en: *On the Paris Commune*, Moscow: Progress Publishers, 1971 [1871].

MARX, Karl, *La guerra civil en Francia*, en: Marx, Karl y Friedrich Engels, *Obras Escogidas en tres tomos*, vol. II, Moscú: Progreso, 1973 [1871].

MARX, Karl y Friedrich Engels, "Las pretendidas escisiones de la Internacional. Circular reservada del Consejo General de la Asociación Internacional de los Trabajadores", en: Marx, Karl y Friedrich Engels, *Obras escogidas en tres tomos*, vol. II, Moscú: Progreso, 1973 [1872].

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

MARX, Karl, "El Congreso de La Haya", en: en: Marx, Karl y Friedrich Engels, *Obras escogidas en tres tomos*, vol. II, Moscú: Progreso, 1973 [1872].

MARX, Karl, "L'indifférence en matière politique", en: *Almanach Républicain* (1874).

MARX, Karl, *Crítica del Programa de Gotha*, Buenos Aires: Anteo, 1973 [1875].

MARX, Karl, *Crítica del Programa de Gotha. Glosas Marginales al Programa del Partido Obrero Alemán*, en: Marx, Karl y Friedrich Engels, *Obras Escogidas*, vol. III, Moscú: Progreso, 1974 [1875].

MARX, Karl y Jules Guesde, "The Programme of the Parti Ouvrier", tomado de: http://www.marxists.org/archive/marx/works/1880/05/parti-ouvrier.htm, revisado el 2 de enero de 2013 [1880].

MARX, Karl, *Los apuntes etnológicos de Karl Marx*, Madrid: Siglo XXI, 1988 [1880-1882].

MARX, Karl [y Friedrich Engels (ed.)], *El capital*. *Libro Segundo. El proceso de circulación del capital*, 2 vols., México D.F.: Siglo XXI, 1976 [1885].

MARX, Karl [y Friedrich Engels (ed.)], *El capital. Libro Tercero. El proceso global de la producción capitalista*, 3 vols., México D.F.: Siglo XXI, 2009, 1976-1981 [1894].

Bibliografía Secundaria

ALVATER, Elmar, "Notas sobre algunos problemas del intervencionismo de Estado", en: Sonntag, Heinz y Héctor Valecillos, *El Estado en el capitalismo contemporáneo*, Siglo XXI: México D.F, 1985.

ANDERSON, Perry, *El Estado absolutista*, México: Siglo XXI, 1990.

ARENDT, Hannah, *La condición humana*, Barcelona: Paidós, 1993.

ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea*, en: Aristóteles, *Ética Nicomáquea. Ética Eudemia*, Madrid: Gredos, 1985.

ARISTÓTELES, *Política*, Madrid: Gredos, 1999.

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

ASCHCRAFT, Richard, "Marx and Weber on Liberalism as Bourgeois Ideology", en: *Comparative Studies in Society and History*, vol. 14, No. 2 (1972), pp. 130-168.

ATIENZA, Manuel, *Marx y los derechos humanos*, Lima: Palestra Editores, 2008.

BADIOU, Alain, *¿Qué representa el nombre de Sarkozy?*, Pontevedra: Ellago Ediciones, 2008.

BADIOU, Alain, *The Communist Hypothesis*, New York: Verso, 2010.

BAUER, Bruno y Karl Marx, *La cuestión judía*, México D.F.: Anthropos, 2009.

BENSAÏD, Daniel, "Posfacio: Marx y el robo de la leña. Del derecho consuetudinario de los pobres al bien común de la humanidad", en: Marx, Karl, *Los debates de la Dieta Renana*, Barcelona: Gedisa, 2007.

BERLIN, Isaiah, "Dos conceptos de libertad", en: *Cuatro ensayos sobre la libertad*, Madrid: Alianza Editorial, 1988.

BERLIN, Isaiah, "John Stuart Mill y los fines de la vida", en: Berlin, Isaiah, *Cuatro ensayos sobre la libertad*, Madrid: Alianza Editorial, 1988.

BERMUDO, José Manuel, *El concepto de praxis en el joven Marx*, Barcelona: Península, 1975.

BERMUDO, José Manuel, "Sobre pluralismo y humanismo", en: Bermudo, José Manuel, *Del humanismo al humanitarismo*, Barcelona: Horsori, 2006, pp. 11-34.

BERMUDO, José Manuel, "Razones para una nueva 'Declaración de Derechos del Hombre', en: *Hacia una Ciudadanía de Calidad*, Barcelona: Horsori, 2007, pp. 15-30.

BIANCHI, Álvaro, "A Mundanização da Filosofia: Marx e as Origens da Crítica da Política", en: *Transformação*, vol. 29, No. 2 (2006), pp. 43-64.

BLACKBURN, Robin, "El pensamiento político de Karl Marx", Barcelona: Fontamara, 1980.

BLOCH, Ernst, *Derecho natural y dignidad humana*, Madrid: Aguilar, 1980.

BOBBIO, Norberto, *Ni con Marx ni contra Marx*, México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2001.

BOOTH, William James, "Gone Fishing: Making Sense of Marx's Concept of Communism", en: *Political Theory*, vol. 17, No. 2, (1989), pp. 205-222.

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

BOOTH, William James, "Economies of Time: On the Idea of Time in Marx's Political Economy", en: *Political Theory*, vol. 19, No. 1, (1991), pp. 7-27.

BOVERO, Michelangelo, "Hobbes y la apología moderna del artificio", en: *Dianoia*, No. 34 (1988), pp. 215-230.

BOVERO, Michelangelo, "Modernidad", en: Cruz, M (ed.), *Individuo, Modernidad e Historia*, Madrid: Tecnos, 1993, pp. 97-112.

BOYER, Robert, "Marx, la técnica y la dinámica larga de acumulación", en*: Cuadernos políticos*, No. 43 (1985), pp. 4-28.

BRENKERT, George, "Marx and Human Rights", en: *Journal of the History of Philosophy,* vol. XXIV, No. 1 (1986), pp. 55-79.

BRUCAN, Silvia, "Marxism and Human Rights", en: *Social Praxis*, vol. 6, No. 1-2 (1979), pp. 112-117.

CARCANHOLO, Reinaldo, "La categoría marxista del trabajo productivo", inédito, tomado de: http://marxismocritico.com/2012/01/05/la-categoria-marxista-del-trabajo-productivo/, revisado el 2 de enero de 2013.

CERRONI, Umberto, *Marx y el derecho moderno*, Buenos Aires: Jorge Álvarez Editor, 1965.

CERRONI, Umberto, *Marx, el derecho y el Estado*, Barcelona: Oikos-Tau, 1969.

CERRONI, Umberto, "¿Existe una teoría marxista del Estado?" en: Bobbio, Norberto, *et al., ¿Existe una teoría marxista del Estado*, Puebla: Universidad Autónoma de Puebla, 1978, pp. 33-53.

COHEN, Gerald, "Freedom, Justice and Capitalism", en: *New Left Review*, No. 126 (1981), pp. 3-17.

COHEN, Gerald, *La teoría de la historia de Karl Marx: una defensa*, Madrid: Siglo XXI, 1986.

COHEN, Gerald, *History, Labour and Freedom*, Oxford, Clarendom Press, 1988.

COLLETTI, Lucio, *Ideología y Sociedad*, Barcelona: Península, 1975.

CORTÉS, Fernando, *De la política de la libertad a la política de la igualdad: un ensayo sobre los límites del liberalismo*, Bogotá: Siglo del Hombre, 1999.

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

D'ABBRACCIO, Guillermo, "La negación del otro en la tradición liberal", en: *Convergencia*, vol. 8, No. 26 (2001), pp. 81-97.

DAHRENDORF, Ralf, *Class and Class Conflict in Industrial Society*, California: Standford University Press, 1985.

DEL AGUILA, Levy, "Marx y sus Manuscritos de 1844: bases antropológicas en su concepción del hombre libre", en: Bermudo, José Manuel (coord.), *Hacia una ciudadanía de calidad*, Barcelona: Horsori, 2007, pp. 204-208.

DEL AGUILA, Levy, "Género humano y Naturaleza: aportes marxianos al paradigma ético de la responsabilidad", en: *Estudios de Filosofía*, No. 7 (2009), pp. 65-86.

DEL AGUILA, Levy, "Marx y el liberalismo o el liberalismo de Marx: sobre la valoración marxiana del poder político", en: Bermudo, José Manuel (coord.), *Figuras de la Emancipación,* Barcelona: Horsori, 2011, pp. 15-39.

DELLA VOLPE, Galvano, *La libertad comunista*, Barcelona: Icaria, 1977.

DIQUATTRO, Arthur, "Liberal theory and the idea of communist justice", en: *American Political Science Review*, vol. 92, No. 1 (1998), pp. 63-83.

DUSSEL, Enrique, *La producción teórica de Marx. Un comentario a los* Grundrisse, México D.F.: Siglo XXI, 2004.

EAGLETON, Terry, "El comunismo: ¿Lear o Gonzalo?", en: Hounie, Analía (comp.),Buenos Aires: Paidós, 2010, pp. 96-97.

EAGLETON, Terry, *¿Por qué Marx tenía razón?*, Barcelona: Península, 2011.

EAGLETON, Terry, "In Praise of Marx", en: *The Chronicle (of Higher Education)*, http://chronicle.com/article/In-Praise-of-Marx/127027/, revisado el 2 de enero de 2013.

ECHEVARRÍA, Bolívar, "Quince tesis sobre Modernidad y capitalismo", en: *Cuadernos políticos*, No. 58 (1989), pp. 41-63.

ECHEVERRÍA, Bolívar, *Las ilusiones de la Modernidad*, México D.F.: UNAM / El Equilibrista, 1995.

ECHEVERRÍA, Bolívar, *Valor de uso y utopía*, México D.F.: Siglo XXI, 1995.

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

ELIAS, Norbert, *El proceso de la civilización*, México: Fondo de Cultura Económica, 1989.

ELIAS, Norbert, La Sociedad de los Individuos, Barcelona: Península, 1990.

ENGELS, Friedrich, Introducción a Marx, Karl, *La guerra civil en Francia*, en: Marx, Karl y Friedrich Engels, *Obras Escogidas*, vol. II, Moscú: Progreso, 1973.

ENGELS, Friedrich, *Del socialismo utópico al socialismo científico Engels, Friedrich,* en: Marx, Karl y Friedrich Engels, *Obras Escogidas,* vol. III, Moscú: Progreso, 1974.

ENGELS, Friedrich, "La Asamblea de Francfort", en: Marx, Karl y Friedrich Engels, *Las revoluciones de 1848. Selección de artículos de la Nueva Gaceta Renana*, México D.F.: FCE, 2006.

ENGELS, Friedrich, "La insurrección en Praga", en: Marx, Karl y Friedrich Engels, *Las revoluciones de 1848. Selección de artículos de la Nueva Gaceta Renana*, México D.F.: FCE, 2006.

ENGELS, Friedrich, [La revolución de junio en París], en: Marx, Karl y Friedrich Engels, *Las revoluciones de 1848. Selección de artículos de la Nueva Gaceta Renana*, México D.F.: FCE, 2006.

ENGELS, Friedrich, Introducción a *Las luchas de clases en Francia de 1848 a 1850*, en: Marx, Karl y Friedrich Engels, *Las revoluciones de 1848. Selección de artículos de la Nueva Gaceta Renana*, México D.F.: FCE, 2006.

ENGUITA, Mariano, "El problema del trabajo productivo", en: *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, vol. 30 (1985), pp. 93-147.

FRASER, Ian, "Two of a kind: Hegel, Marx, Dialectic and Form", en: *Capital and Class*, No. 61 (1997), pp. 81-107.

FEUERBACH, Ludwig, *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía*, en: *Principios de la filosofía del futuro y otros escritos*, Barcelona: PPU, 1989.

FEUERBACH, Ludwig, *Principios de la filosofía del futuro*, en: *Principios de la filosofía del futuro y otros escritos*, Barcelona: PPU, 1989.

FROMM, Erich, *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea: hacia una sociedad sana*, México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1976.

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

GANDLER, Stefan, *Marxismo crítico en México: Adolfo Sánchez Vásquez y Bolívar Echevarría*, México D.F.: Fondo de Cultura Económica, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras y Universidad Autónoma de Querétaro, 2007.

GARAUDY, Roger, *Introducción al Estudio de Marx*, México D.F.: Era, 1971.

GERAS, Norman, "The controversy about Marx and Justice", en: *New Left Review*, No. 150 (1985), pp. 47-85.

GERAS, Norman, "Bringing Marx to justice: an addendum and rejoinder", en: *New Left Review*, No. 195 (1992), pp. 37-71.

GILBERT, Alan, "On Ambiguity in Marx's and Engel's Account of Justice and Equality", en: American Political Science Review, No. 76 (1982), pp. 328-346.

GREEN, Michael, "Marx, Utility and Right", en: *Political theory*, vol. 11, No. 3 (1983), pp. 433-446.

GRUPO DE ACÚSTICA, *Curso de Acústica*, en: http://www.ehu.es/acustica/bachillerato/index.html, revisado el 2 de enero de 2013.

HABERMAS, Jürgen, "Hacia una reconstrucción del materialismo histórico", en: *Teorema*, No. 6 (1976), pp. 79-98.

HABERMAS, Jürgen, *Conocimiento e interés*, Madrid: Taurus, 1989.

HABERMAS, Jürgen, *Escritos sobre moralidad y eticidad*, Barcelona: Paidós, 1991.

HABERMAS, Jürgen, "¿Qué significa el socialismo?", en: *Fin de siglo*, N° 4 (1992), pp. 5-20.

HABERMAS, Jürgen, *La inclusión del otro. Estudios de filosofía política,* Barcelona: Paidós, 1999.

HABERMAS, Jürgen, *El discurso filosófico de la Modernidad*, Buenos Aires: Katz, 2008.

HALLWARD, Peter, "Comunismo del intelecto, comunismo de la voluntad", en: Hounie, Analía (comp.), *Sobre la idea del comunismo*, Buenos Aires: Paidós, 2010 pp. 105-127.

HARRIS, Abram, "Utopian Elements in Marx's Thought", pp. 79-99, en: *Ethics*, vol. 60, No. 2 (1950), pp. 79-99.

HARVEY, David, *A companion to Marx's Capital*; New York: Verso, 2010.

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, *Principios de la Filosofía del Derecho,* Barcelona: Edhasa, 1988.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, *Fenomenología del Espíritu* de Hegel, México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1991.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, Madrid: Alianza Editorial, 2000.

HEIDEGGER, Martin, *La pregunta por la técnica*, Barcelona: Serbal, 2001.

HELLER, Ágnes*, Por una filosofía radical*, Barcelona: El Viejo Topo, 1980.

HELLER, Ágnes, *Teoría de las necesidades en Marx*, Barcelona: Península, 1998.

HERNÁNDEZ, Daniel, "John Rawls: de la teoría de la justicia al liberalismo político", en: *Revista de Filosofía*, No. 28 (1998), pp. 75-99.

HERNÁNDEZ, Daniel, "Los principios de la justicia de Rawls: un intento de legitimación ética de la desigualdad", en: *Cuadernos de Filosofía Política, Ética y Pensamiento Filosófico Latinoamericano*, No. 2 (1999), pp. 81-104.

HERRERA, Rosario, "El programa freudomarxista" pp. 105-128, en: *Devenires,* vol. 4, No. 8 (2003).

HOBBES, Thomas, *Leviatán o la materia, forma y poder de una República eclesiástica y civil*, México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1980.

HOBBES, Thomas, *De cive*, en: *The Collected Works of Thomas Hobbes*, collected and edited by Sir Williams Molesworth, London: Routledge / Thoemmes Press, vol. II, 1992.

HOBSBAWM, Eric, "Marx y la historia", en: *Cuadernos Políticos*, No. 48 (1986), pp. 73-82.

HOBSBAWM, Eric, *La era de la revolución*, Barcelona: Crítica, 1997.

HOBSBAWM, Eric, *La era del capital*, Barcelona: Crítica, 1998.

HOBSBAWM, Eric, *La era del imperio*, Barcelona: Labor, 1990.

HOBSBAWM, Eric, *Historia del Siglo XX*, Barcelona: Crítica, 1995.

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

HOBSBAWM, Eric, Introducción a Marx, Karl, *Formaciones económicas precapitalistas*, Buenos Aires: Siglo XXI, 2004.

HOOK, Sidney, "Myth and fact in the Marxist theory of revolution and violence", en: *Journal of the History of Ideas*, vol. 24, No. 2 (1973), pp. 271-281.

HOUNIE, Analía (comp.), *Sobre la idea del comunismo*, Buenos Aires, Paidós, 2010.

HUSAMI, Ziyad, "Marx on Distributive Justice", en: *Philosophy and Public Affairs*, vol. 8, No. 1 (1978), pp. 27-64.

ILLICH, Iván, *La convivencialidad*, Barcelona: Barral, 1974.

ITOH, Makoto, "La teoría de la crisis en Marx: su proceso de formación", en: *Análisis*, No. 1 (1977), pp. 49-75.

IZQUIERDO, David, "El bien en 'Una teoría de la justicia' de John Rawls", en: *Sapientia*, vol. 58, No. 213/214 (2003).

JIMÉNEZ, Rubén, "Marx y su teoría de la revolución para el mundo subdesarrollado", en*: Cuadernos políticos*, No. 41 (1984), pp. 5-33.

JOAS, Hans, "Globalización y constitución de valores, o por qué Marx y Engels no tuvieron la razón", en: *Sociológica*, No. 40 (1999), pp. 219-225.

KAIN, Philip, "Marx, Justice and the Dialectic Method" en: *Journal of the History of Philosophy,* No. 24 (1986), pp. 523-547.

KAMENKA, Eugene, *The Ethical foundations of Marxism*, London: Routledge & Kegan, 1972.

KARATANI, Kojin, *Transcritique*, Massachusetts: MIT, 2005.

KAYE, Howard, "A False Convergence: Freud and the Hobbesian Problem of Order", en: *Sociological Theory*, vol. 9, No. 1 (1991), pp. 87-105.

KELLY, "John Rawls, a Theory of Justice", en: *Philosophical Review*, vol. 110, No. 3 (2001), pp. 397-421.

KESSLER, Jean, Prólogo a Marx, Karl, *Miseria de la Filosofía*, Madrid: Edaf, 2004.

KOLAKOWSKI, Leszek, *Las principales corrientes del marxismo*, vol. 1, *Los fundadores*, Madrid: Alianza, 1980.

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

KORSH, Karl, *Karl Marx*, Barcelona: Ariel, 1975.

KOSÍC, Karel, *Dialéctica de lo concreto*, México D.F.: Grijalbo, 1976.

LACLAU, Ernesto, *Política e ideología en la teoría marxista capitalismo, fascismo, populismo*, México, D.F.: Siglo Veintiuno, 1978.

LACLAU, Ernesto y Chantal Mouffe, *Hegemonía y estrategia socialista, hacia una radicalización de la democracia*, Madrid: Siglo Veintiuno, 1987.

LE BARON, Bentley, "Marx on Human Emancipation", en: *Canadian Journal of Political Science / Revue canadienne de science politique*, vol. 4, No. 4 (1971), pp. 559-570.

LESSNOFF, Michael, "John Rawls: justicia liberal", en: Lessnoff, Michael, *La filosofía política del siglo XX*, Madrid: Akal, 2011, pp. 329-360.

LOCKE, John, *Segundo tratado sobre el gobierno. Un ensayo sobre el verdadero origen, alcance y fin del gobierno civil*, Madrid: Biblioteca Nueva, 1999.

LOWY, Michael, *La teoría de la revolución en el joven Marx*, México D.F.: Siglo XXI, 1972.

LUKÁCS, Georg, *Historia y conciencia de clase*, México D.F.: Grijalbo, 1969.

LUKÁCS, Georg, *Marx, Ontología del ser social*, Madrid: Akal, 2007.

MAGUIRE, John, *Marx y su teoría política*, México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1984.

MÁIZ, Ramón, "Karl Marx: De la superación del Estado a la dictadura del proletariado", en: Vallespín, Fernando (ed.), *Historia de la Teoría Política*, vol. 4, *Historia, progreso y emancipación*, Madrid: Alianza, 1992, pp. 103-169.

MALETTA, Héctor, *Tasa de Ganancia y progreso técnico*, Lima: Universidad del Pacífico, 1985.

MANDEL, Ernest, *La formación del pensamiento económico de Marx, de 1843 a la redacción de* El capital*: estudio genético*, México D.F.: Siglo Veintiuno, 1968.

MARKUS, Gÿorgy, *Marxismo y "antropología"*, Barcelona: Grijalbo, 1974.

McCARNEY, Joseph, "Marx and Justice Again", en*: New Left Review*, No. 195 (1992), pp. 29-36.

MEGILL, Kenneth, "The Community in Marx's Philosophy", en: *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 30, No. 3 (1970), pp. 382-393.

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

MÉSZÁROS, István, *Marx's Theory of Alienation*, London: Merlin Press, 1970.

MILIBAND, Ralph, "Marx y el Estado", en: Cerroni, Umberto y otros, *Marx*, *el Derecho y el Estado*, Barcelona: Oikos-Tau, 1969.

MILL, John Stuart, *Sobre la libertad*, Madrid: Tecnos, 1965.

MILLER, Richard, *Analyzing Marx*, Princeton: Princeton University Press, 1984.

MOORE, Stanley, *Crítica de la democracia capitalista*, México D.F.: Siglo XXI, 1979.

MOUFFE, Chantal, *El retorno de lo político*, Paidós: Barcelona, 1999.

MOUFFE, Chantal, *En torno a lo político*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2007.

MUSTO, Marcello (coord.), *Tras las huellas de un fantasma. La actualidad de Marx*, México D.F.: Siglo XXI, 2011.

NIELSEN, Kai, "Rejecting Egalitarianism: On Miller's Nonegalitarian Marx", en: *Political theory*, vol. 15, No. 3 (1987), pp. 411-423.

NIETO, Jaime, "Marx a 150 años del manifiesto comunista", en: *Espacio abierto*, vol. 13, No. 3 (1994), pp. 381-395.

NIETZSCHE, Friedrich, *Así habló Zaratustra*, Madrid: Alianza Editorial, 1981.

NORDAHL, Richard, "Marx and Utopia: A Critique of the 'Orthodox' View", en: *Canadian Journal of Political Science / Revue canadienne de science politique*, vol. 20, No. 4 (1987), pp. 755-783.

NOZICK, Robert, "Distributive justice" en: *Philosophy & Public Affairs*, vol. 3, No. 1 (1973), pp. 45-126.

PANAYOTAKIS, Costas, "A Marxist Critique of Marx's Theory of History: Beyond the Dichotomy between Scientific and Critical Marxism", en: *Sociological Theory*, vol. 22, No. 1 (2004), pp. 134-135.

PÉRES, Mauricio, "Marx, Engels y la dictadura del proletariado", *Tiempo de Historia*, 18 (1976), pp. 173-189.

PITHOD, Abelardo, "La motivación económica: determinismo y libertad", en: *Valores en la sociedad industrial*, No. 61 (2004), pp. 7-17.

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

PLA, Lluís, "Acerca de dos formas de exclusión. La crítica de la ciudadanía en el joven Marx", en: Bermudo, José Manuel (coord.), *Hacia una Ciudadanía de Calidad*, Barcelona: Horsori, 2007, pp. 163-164.

PRIOR, Ángel, *El problema de la libertad en el pensamiento de Marx*, Madrid: Biblioteca Nueva, 2004.

POPITZ, Heinrich, *El hombre alienado*, Buenos Aires: Sur, 1971.

PROUDHON, Pierre Joseph, *¿Qué es la propiedad? Investigaciones sobre el principio del Derecho y del Gobierno*, México D.F.: Universidad Autónoma de la Ciudad de México, 2009.

RAWLS, John, *Teoría de la justicia*, México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1995.

RAWLS, John, Liberalismo político, México: Fondo de Cultura Económica, 1995.

RENDÓN, Jorge (coord.), *Filosofía política: sus clásicos y sus problemas actuales*, México: Universidad Autónoma Metropolitana, 2007.

ROCHABRÚN, Guillermo, *Individualidad y socialidad*, Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1993.

ROCHABRÚN, Guillermo, *Batallas por la Teoría*, Lima: IEP, 2007.

RODRÍGUEZ, José Luis, *Marx contra Marx*, Madrid: Endymion, 1996.

ROSSI, Mario, *Génesis del materialismo histórico*, vol. 2, Madrid: Alberto Corazón, 1971.

RUBEL, Maximilien, *Karl Marx. Ensayo de biografía intelectual*, Buenos Aires: Paidós, 1970.

RUBEL, Maximilien, *Marx sin mito*, Barcelona: Octaedro, 2003.

SÁNCHEZ, Adolfo, "Marx y la democracia", en: *Cuadernos políticos*, No. 36 (1983), pp. 31-40.

SÁNCHEZ, Santiago, "El pensamiento jurídico-político de Marx", en: *Revista de Derecho Político*, No. 13 (1982), pp. 95-136.

SCHAFF, Adam, "Marxist Theory of Revolution and Violence", en: *Journal of the History of Ideas*, vol. 24, No. 2 (1973), pp. 263-270.

SERRANO, Enrique, *Filosofía del conflicto político. Necesidad y contingencia del orden social*, México: Universidad Autónoma Metropolitana, 2001.

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

SCHMIDT, Alfred, *El concepto de naturaleza en Marx*, México: Siglo XXI, 1976.

SICHEL, Betty, "Karl Marx and the Rights of Man", en: *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 32, No. 3 (1972), pp. 355-360.

SILVA, Alonso, Javier Aguirre y Aníbal Carvajal, "El discurso de los derechos como forma de emancipación política: entre la crítica de Marx y la respuesta de Habermas", en: *Discusiones Filosóficas*, No. 11 (2007), pp. 129-149.

SOWELL, Thomas, "Karl Marx and the Freedom of the Individual", en: *Ethics*, vol. 73, No. 2 (1963), pp. 119-125.

SPRINGBORG, Patricia, "Karl Marx on Democracy, Participation, Voting, and Equality", en*: Political Theory*, vol. 12, No. 4 (1984), pp. 537-556.

STAROSTA, Guido, "Machinery, Productive Subjectivity and the Limits to Capitalism in *Capital* and the *Grundrisse*", en: *Science and Society*, vol. 75, No. 1 (2011), pp. 42-58.

STEDMAN, Gareth, Introducción a Marx, Karl y Friedrich Engels, *El Manifiesto Comunista de Marx y Engels*, Madrid: Turner, 2005.

STAR TREK, "When the Bough Breaks", Primera Temporada, Los Angeles: Paramount, 42 mins., 1988.

TUCKER, Robert, *The Marxian Revolutionary Idea*, New York: Norton, 1969.

VAN DE VEER, Donald, "Marx's View of Justice", en: *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 33, No. 3 (1973), pp. 366-386.

VARGAS, Gabriel, "El Marx de Bobbio: reflexiones críticas sobre su concepción de Marx y del marxismo", en: Rendón, Jorge (coord.), *Filosofía política: sus clásicos y sus problemas actuales*, México: Universidad Autónoma Metropolitana, 2007.

VINCENT, Andrew, "Marx and Law", en: *Journal of Law and Society*, Vol. 20, No. 4 (1993), p. 386.

WEBER, Max, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2003.

WOOD, Allen, "The Marxian Critique of Justice", en: *Philosophy & Public Affairs*, No. 1 (1972), pp. 244-282.

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis

TESIS PUCP

WOOD, Ellen Meiksins, "El marxismo y el curso de la historia", *Cuadernos Políticos*, No. 48 (1986), pp. 86.

ZIZEK, Slavoj, *El espinoso sujeto: el centro ausente de la ontología política*, Buenos Aires: Paidós, 2001.

ZIZEK, Slavoj, *¿Quién dijo totalitarismo?*, Valencia: Pre-Textos, 2002.

Tesis publicada con autorización del autor
No olvide citar esta tesis