

**UN ACERCAMIENTO A LOS FUNDAMENTOS
DE LA FILOSOFÍA MARXISTA**

VLADIMIR AUGUSTO CÁCERES BENAVIDES

**UNIVERSIDAD INDUSTRIAL DE SANTANDER
FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS
ESCUELA DE FILOSOFÍA
BUCARAMANGA
2007**

**UN ACERCAMIENTO A LOS FUNDAMENTOS
DE LA FILOSOFÍA MARXISTA**

VLADIMIR AUGUSTO CÁCERES BENAVIDES

**Proyecto de grado para optar al título de
Filósofo**

**Director
ALONSO SILVA ROJAS
Ph.D. Ciencia Política**

**UNIVERSIDAD INDUSTRIAL DE SANTANDER
FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS
ESCUELA DE FILOSOFÍA
BUCARAMANGA 2007**

TABLA DE CONTENIDO

INTRODUCCIÓN	7
1. CAPÍTULO I	20
2. CAPÍTULO II	25
3. CAPÍTULO III	39
4. CAPÍTULO IV	48
5. CAPÍTULO V	58
6. CAPÍTULO VI	68
CONCLUSIONES	79
BIBLIOGRAFÍA	93

RESUMEN

TÍTULO: UN ACERCAMIENTO A LOS FUNDAMENTOS DE LA FILOSOFÍA MARXISTA*

AUTOR: VLADIMIR AUGUSTO CÁCERES BENAVIDES**

PALABRAS CLAVES: Marx, Enajenación, Alienación, Base Material.

CONTENIDO

Marx está interesado en aclarar el panorama general en el que se desenvuelven los seres humanos. Plantea en primera instancia una posición epistemológica, clave para el abordaje de los problemas que atañen a la vida social y de la naturaleza. Primero es el ser y luego el pensar. El ser determina la conciencia, y esto se configura de manera histórica, modificándose no en forma sino en contenido, en la medida en que el hombre se desarrolla y cambia en el transcurrir histórico. Marx necesita que la clase obrera tenga claro este devenir de la historia y que la posición epistemológica de las masas se asiente en una base materialista, debido a que ésta es la única que puede enfrentar los avatares de un proceso revolucionario, la que puede reflejar el devenir social y natural tal cual ocurre al margen de cualquier intervención externa distinta a la materialidad de la vida misma. Marx presenta a la revolución, no como un apetito subjetivo, sino como un proceso inevitable sujeto a leyes sociales determinadas por él y que existen objetivamente en el complejo escenario social de la humanidad. La revolución reviste un carácter de necesidad, por las contradicciones propias del capitalismo, y Marx expone los elementos que sustentan esa inevitabilidad.

* Proyecto de grado

** Facultad de Ciencias Humanas. Escuela de Filosofía. Director Alonso Silva

SUMMARY

TÍTULO: AN APROACHING TO MARX'S PHILOSOPHY FOUNDATIONSAN *

AUTHOR: VLADIMIR AUGUSTO CÁCERES BENAVIDES**

KEY WORDS: MARX ENAJENACIÓN ALIENACIÓN BASE MATERIAL

CONTENED

Marx is interested in clarifying the general view in which human beings develop. He mainly states an epistemological position which is key for the boarding of the issues that are awn in the social life and nature, first being then the thinking, being determines conscience. This shapes in a historical way, modifying itself not in the shape but in the content, in the way man develops and changes in the historic pass. Marx needs that the working class has clear this flux of the history and that the people epistemological position establish on a materialistic way due to this is the only one that can comfort the transformation of a revolutionary process. This is only on that can show the social and natural flux such happens in any external intervention different from the materiality of life itself. Marx shows revolution not like a subjective appetite but like an inevitable process sticks to social laws determined by him and that they exist objectively in the complex social stage of humanity. Revolution inspect a nature of necessity by the contradicctions of own capitalism and marx present the elements that solve this inevitability.

* Proyecto de grado

** Facultad de Ciencias Humanas. Escuela de Filosofía. Director Alonso Silva

INTRODUCCIÓN

La economía política del siglo XX tuvo una significación muy importante para la teoría marxista. La revolución de 1917 en Rusia marcó un hito en la historia de este periodo y se convirtió en un eco al que respondieron numerosos países, al punto que el mundo terminó dividido en dos grandes bloques, el primero encabezado por la Unión Soviética y el segundo por Estados Unidos. Según Lenin (*El imperialismo, fase superior del capitalismo*), el desarrollo de la economía de libre competencia había finalizado en el umbral del siglo XIX, trayendo consecuencias negativas e inevitables para el conjunto de la economía mundial. La nueva forma del desarrollo económico sería el monopolio de la producción y del comercio, que impulsó la concentración de los medios de producción¹. La forma como Marx analizó las contradicciones del capitalismo representó una guía para la acción de la clase obrera rusa, que abrazó con éxito la dictadura del proletariado y la toma definitiva del poder político. El eco profundo de la nueva forma social que adoptó Rusia fue notorio a lo largo del siglo XX, pues casi una veintena de países abrazó palmo a palmo la nueva corriente revolucionaria. China, otro grande que surgió con la revolución de Mao Tsetung, tuvo repercusiones inmensas en Oriente y Occidente. Su estrategia de nueva democracia continúa teniendo vigencia histórica en países como Colombia, en el que partidos políticos de izquierda la aplicaron y aplican como guía política. Cuba fue otro país que ejerció considerable influencia en la acción política de América Latina. La revolución socialista encabezada por Fidel Castro alimentó el deseo de liberación en países como Colombia, en el que para muchos jóvenes Fidel conformó un símbolo de lucha revolucionaria. Los métodos de dicha revolución fueron imitados mecánicamente en la década de los sesenta y setenta por infinidad de jóvenes entusiastas que veían muy cercana la revolución.

¹ V. I. LENIN. *Imperialismo, fase superior del capitalismo*. Ediciones en Lenguas Extranjeras, Pekín, 1972.

Colombia vivió su propia convulsión revolucionaria. El movimiento estudiantil de 1971 fue el reflejo de una economía atrasada y de una agitada contradicción en las entrañas de la izquierda nacional, que se desvelaba por aclarar la manera como debían orientarse la economía y la política del país. Trotskistas, leninistas, guevaristas, maoístas, prosoviéticos, etc., hacían parte del espectro político de la Colombia que quería la revolución. Cada vertiente política hacía su propia interpretación de la vida nacional, sin dejar de lado nunca algo fundamental: la importancia de fondo que tenía la teoría de Carlos Marx en las transformaciones de los países neocoloniales. La concepción marxista de la historia sirvió de inspiración a millones de personas en el mundo y en Colombia.

Los procesos de concentración de la producción y el capital, lo mismo que el fenómeno de la superproducción, fueron aclarados por Marx, que ve como inevitable la revolución socialista. Esta idea de la necesidad de la revolución, enmarcada en la aplicación del materialismo dialéctico a la vida social, sería una de las banderas que sostendría la potencia y el vigor de unas generaciones que en Colombia vincularon su suerte personal al interés de la nación entera. Miles de personas en Colombia aplaudieron la idea de un país mejor, la idea de la tierra para el que la trabaja, la idea de una Colombia sin oligarquía y sin neocolonialismo norteamericano.

Este proceso revolucionario, en teoría, lejos de adherirse al reformismo, planteaba una modificación sustancial en la vida social: la toma del poder político y la dictadura del proletariado. La división del mundo en dos grandes bloques políticos demostró que la teoría marxista cobraba una vigencia histórica y una aplicabilidad que no daba lugar a dudas, y la lucha contra el reformismo y el oportunismo fue vital en las sociedades que emprendían la tarea de las transformaciones sociales.

Otros factores que sin duda repercutieron negativamente en el entusiasmo revolucionario de Colombia fueron la caída del bloque soviético, la muerte de

Mao Tsetung y la caída del Muro de Berlín, que consumaba definitivamente el camino que se había emprendido ya con la Perestroika de Gorbachev en Rusia. La regresión histórica, como algunos la llaman, de los escenarios que fueron ejemplo mundial de revolución marxista tuvo que contraer de algún modo la dinámica que había impulsado las ideas revolucionarias. Desilusión y reniegues acompañaron entonces parte de la conciencia revolucionaria, que veía cómo el capitalismo ganaba terreno en los países a los que el marxismo daba aliento.

En Colombia, las ideas revolucionarias se alejaron de la vuelta de la esquina, quizá debido a sus condiciones económico-políticas, quizá a errores tácticos de algunos sectores. Sin embargo, y es claro, una de las ideas fundamentales de Marx plantea que la revolución no la hacen los entusiasmos ni los atajos sectarios, pues para él la revolución está sujeta a condiciones que sientan la base real del cambio social. Marx reivindica el papel que cumplen las masas en la revolución, pero deja claro que son las condiciones contradictorias de la vida material de la sociedad las que determinan sus saltos cualitativos.

Si en el siglo XX tuvo una repercusión fundamental la concepción marxista de la historia, y la Segunda Guerra Mundial fue uno de los escenarios más notables que muestran la veracidad de esta idea, hoy perviven con fuerza movimientos políticos que responden a buena parte de las causas que antaño dividieron el mundo en dos. La concentración de la producción y el capital tienen una vigencia indiscutible para las sociedades del siglo XXI, debido a que el capitalismo en sus rasgos esenciales sigue siendo el mismo. El empobrecimiento mundial, el hambre, las sumas astronómicas de capital de los monopolios y sus repercusiones en la vida social de las naciones que se encuentran entrampadas en los lazos del gran capital financiero, son muestras de que las actuales condiciones de vida de millones de personas no distan mucho de aquellas que motivaron revoluciones socialistas a escala mundial en el siglo XX.

Las contradicciones del capitalismo a las que hizo alusión Marx siguen palmarias en la vida económica de hoy: ¿Quién podría negar la concentración de la producción y el capital? ¿Quién podría negar la alienación en el trabajo infantil y a destajo? ¿Quién podría negar hoy la contradicción fundamental entre el desarrollo de las fuerzas productivas y las relaciones de producción? ¿Acaso la libertad, la igualdad y la seguridad no son formas fantásticas de la subjetividad social cuando se relacionan con el papel que cumple la propiedad en la sociedad capitalista? El debate está abierto. La vigencia de Marx en torno a su análisis del desarrollo capitalista cobra sin duda vigencia histórica, y las formas que adopten las sociedades para resolver los problemas que hoy atañen a sus economías no están aún definidas y están por verse. No se puede descartar a Marx por el solo hecho de que la Unión Soviética ya no existe o porque Mao Tsetung no tiene la influencia que tuvo. Marx es hoy para muchos sectores políticos la respuesta a la crisis mundial y nacional. Por supuesto, no cuenta con la divulgación y la acogida suficiente para ser hoy una teoría que alimente procesos definitivos de cambio, pero no es descartable de manera absoluta. Mientras el capitalismo se sostenga como modelo económico fundamental siempre habrá un lugar para Marx, no solo en el terreno doctoral de la historia universal de la economía política, sino en el terreno de la acción práctica de cambio.

En Colombia hay suficientes motivos que alientan la vinculación de miles de personas a partidos políticos de izquierda. Al igual que ayer, las expresiones políticas son heterogéneas y en el corazón de algunas de ellas está Marx. La dinámica económica de Colombia de los últimos años ha llevado a lo que algunos denominan la peor crisis de la historia nacional. La pobreza, el desempleo, la concentración notable de la producción y la riqueza, son solo algunos de los elementos que reflejan la vida social del país. Las causas de este escenario, que alertan hoy incluso a quienes jamás pensaron verse afectados por la orientación económica de la oligarquía nacional, expresan cómo esta dinámica económica refleja las contradicciones propias de un capitalismo que sienta cada vez más, con mayor consolidación, las bases para

una respuesta política que empieza a hacerse un lugar importante en la palestra política del país.

Cualquier análisis sensato acerca de la historia reciente de la situación nacional de Colombia respecto a su economía debe necesariamente considerar, como un aspecto fundamental, la reorientación económica que, con el neoliberalismo, la nación asumió a la cabeza del presidente de 1991, Cesar Gaviria Trujillo. Las consecuencias de la aplicación del modelo neoliberal en Colombia nos permiten imaginar, por un lado, cómo la base económica de un país fundamenta considerablemente las demás actividades de la sociedad, y por otro, cómo una economía progresivamente decaída genera expresiones políticas que miran en perspectiva una transformación social.

En 1991 Colombia se vio precipitada a un modelo de desarrollo que buscaba involucrar al país a la vertiente general de la dinámica capitalista del mundo unipolar. Según sus panegiristas, el neoliberalismo daría al país la bienvenida al futuro, posibilitaría acelerar los lentos procesos de modernización y podría con él acceder al mayor mercado del mundo. Todo ello requería de empresarios entusiastas y emprendedores que se atrevieran a asumir el reto de la nueva orientación económica. Al parecer, el escenario estaba listo para que Colombia, a través del neoliberalismo, saliera de su atraso histórico y lograra los estándares de desarrollo de los países avanzados. Sin embargo, la experiencia posterior de diez años de aplicación del modelo dejaría al desnudo que no representaba los intereses de los colombianos y que, por el contrario, como lo ha dicho con insistencia, en sus discursos el actual senador de la República, Jorge Enrique Robledo, el neoliberalismo no es una equivocación sino más bien una conspiración contra los colombianos. En palabras del mismo senador Robledo, quedan clarificados con gran precisión los propósitos reales del neoliberalismo en Colombia: “El neoliberalismo debía entonces y, primero que todo, resolver la crisis de crecimiento económico que padecían los Estados Unidos y las otras potencias, y para ello era menester, según la lógica imperante, eliminar cualquier cortapisa que pudiera tener el libérrimo

movimiento de las mercancías y los capitales. La apertura mercantil y financiera, aunada a la privatización de las empresas rentables del Estado, al menor respaldo oficial a las actividades productivas en los países más débiles y la reducción de los controles y gravámenes gubernamentales a la inversión extranjera, debía mejorar la tasa de ganancia de los monopolios imperialistas y, de carambola, auspiciar el crecimiento de la economía mundial incluida la de las naciones más débiles”².

La apertura mercantil, realizada en Colombia mediante la disminución arancelaria del sector agropecuario e industrial, trajo como consecuencia inevitable el reemplazo del trabajo nacional por el trabajo extranjero, debido a que las importaciones aumentaron desproporcionadamente en relación con las exportaciones. En el sector agropecuario las importaciones “pasaron de 700 mil a siete millones de toneladas”³ y en el sector industrial “entre 1997 y 1998 se cerraron cinco mil pequeñas y medianas empresas y otras 400 se hallaban en concordato”⁴ y “microempresas y famiempresas, simples talleres artesanales que han desaparecidos por decenas de millares”⁵. La participación de ambos sectores en el PIB nacional disminuyó considerablemente y el trabajo nacional escaseó. “La balanza comercial del país, que había sido equilibrada por lustros, fue deficitaria en 3.383 millones de dólares y siguió siendo negativa en todos los años siguientes hasta 1998, con un promedio en contra de 2.518 millones de dólares anuales”⁶. El desempleo aumentó por necesidad debido a la política de importar lo que se podía producir en Colombia, como en el caso de los cereales. El país terminó importando maíz, cebada, trigo, etc., de la dieta básica nacional, sin que se considerara lo estratégico que es para cualquier país del mundo garantizar la producción de la comida de sus habitantes en su propio territorio. Estas razones sustentan en parte el hecho de que “el desempleo en Colombia llegó al peor nivel desde que existen estadísticas, por

² Jorge Enrique Robledo. www.neoliberalismo.com.co, Editorial El Áncora Editores, Pág.125.

³ *Ibíd.* Pág.21

⁴ *Ibíd.* Pág.27

⁵ *Ibíd.* Pág.27

⁶ *Ibíd.* Pág.15.

encima del 20 por ciento, el doble de 1990”⁷ y que “cálculos recientes señalen que en todo el país, y sobre la base del mismo 20 por ciento, los desempleados llegan a 6.3 millones de colombianos en edad de trabajar”⁸.

La privatización de los principales activos de la nación se llevó a cabo mediante una fuerte campaña de desprestigio contra las empresas públicas. De estas se decía que eran corruptas, ineficientes, burocráticas, de baja calidad, débiles en cobertura, etc., todo con el propósito de excusar la orientación de privatizarlas, vendiéndolas fundamentalmente al capital extranjero. El proceso de privatización no consideró las implicaciones negativas que esta traería para el país. Los departamentos y municipios, por ejemplo, dejaron de percibir utilidades en el sector de servicios públicos. Las regalías del carbón y el petróleo serían ínfimas en comparación con las ganancias que el capital extranjero extrae de la venta de los recursos naturales. La privatización echó a la calle a miles de trabajadores, al tiempo que las nuevas contrataciones disminuían la capacidad adquisitiva de los empleados públicos, debido a que los salarios eran menores con respecto a los viejos trabajadores. Con la venta de las empresas públicas se estaba feriendo al capital foráneo una infraestructura construida por los colombianos durante décadas. La privatización es uno de los principios fundamentales del modelo neoliberal, y sacó a la venta todos los bienes que generaban riqueza e inversión nacional. Es claro que la concepción de la empresa pública es diferente a la de la empresa privada, porque mientras a la primera le interesa acumular con miras a la inversión social, a la segunda le interesa minimizar costos de inversión y extraer la mayor utilidad posible, sin que importe mucho la suerte de los trabajadores ni la de la economía nacional. La privatización en Colombia fue tan fuerte, que a millones de colombianos se les extirpó el derecho constitucional de educación y salud. Con una nueva legislación, el proceso de privatización en estos sectores dejaría al desnudo las consecuencias negativas de una orientación política tendiente a liberar al Estado de sus obligaciones

⁷ *Ibíd.* Pág.38

⁸ *Ibíd.* Pág.38

constitucionales más elementales. El saldo en este sentido dejaría por fuera del sistema educativo a tres millones de niños y jóvenes en edad de estudiar, y por otro lado al 50 por ciento de la población nacional sin atención en los servicios de salud. La construcción, la minería, la prostitución, el trabajo informal, harían parte de los quehaceres cotidianos de la juventud, y en algunos sectores del territorio nacional aparecieron enfermedades ya superadas por la medicina aplicada. La privatización se expresó también de manera significativa en lo que se denominó la desnacionalización de la industria criolla. El capital extranjero ingresó progresivamente en sectores industriales que hasta hace unos años se habían consolidado estrictamente con base en capital nacional. Empresas como Bavaria, Almacenes Éxito, Cementos Paz del Río, Cerromatoso, Cine Colombia, entre otras de las más importantes, permitieron el ingreso de capital extranjero en su base accionaria, lo que significó para muchas de ellas la plena toma por el capital extranjero. El mismo grave fenómeno también afectó al resto de la economía nacional, debido a que la utilidad que el capital extranjero obtiene es capital que sale del país y no regresa, dinero que deja de moverse en el ámbito nacional.

En la medida en que en el país se reemplazó la producción nacional por la extranjera, en esa misma medida disminuyó también significativamente la capacidad adquisitiva de los colombianos, que se reflejó negativamente en las tasas de ganancia de los sectores que aún perviven. En el marco de la lógica neoliberal, la inversión en industria nacional y en incentivos reales para el sector agropecuario se hizo escasa y nula, y en muchos sectores quedó reducida a simple retórica clientelista.

En cuanto a los productos tropicales, panacea ofrecida al sector agropecuario por los gobiernos oficiales de los últimos años, no le fue tan bien a Colombia, pues de ahora en adelante entrará en ruda competencia con países de África y Asia, que también son tropicales y frente a los cuales Colombia se encuentra en desventaja dadas las diferencias en los costos de producción. La orientación de especializar al país en la extracción y exportación de materias primas y en

producción de tropicales no reviste importancia significativa para el desarrollo real de la economía, pues, en primera instancia, la extracción de materias primas en Colombia no es para el uso científico o tecnológico de una industria nacional que se desarrolle y aproveche la riqueza natural de su territorio, y, en segunda instancia, no puede de ninguna manera reemplazarse la seguridad alimentaria nacional ni pretender que Colombia vaya a salir del atraso gracias a la venta, insegura por lo demás, de tropicales en el mercado exterior.

La fuerte producción de banano tipo exportación desde el Urabá antioqueño no le pertenece al país, como tampoco la producción de flores de la Sabana de Bogotá, el níquel del Cerro Matoso, el carbón de la Guajira, y ya casi ni Ecopetrol, que cada vez cede más terreno a las trasnacionales. Las principales actividades productivas del país han sido tomadas por el capital extranjero en el modelo neoliberal. Con palabras de Francisco Mosquera, se puede aclarar aun más lo sucedido: “Se trataba de una (en el pasado) expoliación disimulada, astuta, que nos permitía algún grado de desarrollo, complementario a la sustracción de las riquezas del país. Digamos que los gringos chupaban el néctar con ciertas consideraciones. Pero con la apertura la extorsión se ha tornado descarada, cruda, sin miramiento alguno.”⁹

Uno de los negocios más desgarradores que el modelo neoliberal le abrió al país consistió en aumentar el monto de los préstamos al FMI y al BM, dos entidades de reconocido protagonismo en este proceso de destrucción del aparato productivo nacional y que moldean a la nación según las apetencias de sus intereses. “El endeudamiento externo sufrió aumentos que no tienen parangón en la historia nacional. Colombia se gastó casi un siglo en llevar el total de su deuda externa –pública y privada– a 17.992 millones de dólares y casi la duplicó en el brevísimo lapso transcurrido entre 1990 y 1998, cuando llegó a 34.884 millones de dólares”¹⁰. La deuda externa de hoy se calcula en 42.000 millones de dólares, lo que significa para los colombianos el 55 por ciento del PIB anual. Su consolidación en Colombia se estableció como una

⁹ Ibíd. Pág.14. Citado por Robledo.

¹⁰ Ibíd. Pág. 56. Citado por Robledo.

manera de esquilmar hasta la médula la riqueza nacional, pues adhiriéndose a ella los gobiernos se comprometieron aún más a la privatización, a la congelación de sueldos y pensiones, al aumento permanente de impuestos en todos los escenarios productivos del país, a nuevas reformas laborales, pensionales y tributarias, a disminuir el gasto público, a liquidar empresas nacionales, a reestructurar empresas públicas con los criterios neoliberales de eficiencia, cobertura y calidad, a la descentralización, etc., todo con el propósito fundamental de cumplir con los pagos oportunos a estas entidades, que han sujetado y presionado la economía y la política nacionales.

Este aspecto mencionado de la descentralización también hizo parte integral del neoliberalismo en Colombia. A departamentos y municipios se les disminuyeron progresivamente las transferencias territoriales, con lo cual se menguó la calidad y la cobertura de la salud, educación y saneamiento básico. Con la descentralización los departamentos y municipios debían ahora encargarse, con base en sus propios recursos, la financiación de estas necesidades en sus respectivas poblaciones. Esto en conjunto ha conducido necesariamente a la progresiva privatización de los servicios fundamentales.

Las reformas laborales a las que ha estado sujeta la población nacional, so pretexto de que así los empresarios podrán generar empleo con mayores facilidades, muestran en realidad cómo se presenta la contradicción entre la capacidad productiva y la capacidad de consumo de la sociedad, pues es claro que un consumo nacional, con base en empleos mal pagos, debe ser también bajo. Colombia está condenada por el neoliberalismo a atraer capital extranjero, objetivo sólo posible en la medida en que el país ofrezca mano de obra barata, pues la inversión de capital extranjero sólo llega en la medida en que la utilidad que espera sea mayor que la tasa de ganancia que ofrece su país de origen, y la mano de obra barata ayuda definitivamente en ese sentido. La inversión requiere por tanto una mayor flexibilidad laboral, que garantice mayor plusvalía y menos garantías a los trabajadores. Con la caída de la producción nacional tanto en el sector agropecuario como en el industrial, la

informalidad aumentó progresivamente hasta llegar hoy a constituir un 50 por ciento del empleo reconocido. El propósito del neoliberalismo en estos países periféricos consiste en menguar en el mayor grado posible las condiciones laborales de los trabajadores. La búsqueda mundial de las trasnacionales norteamericanas de mano de obra barata es evidente. La ecuación es la siguiente: extracción de materias primas de los países periféricos, transformación de las materias primas en productos de alto valor agregado en los países desarrollados o de centro, uso de la mano de obra barata de los países periféricos en procesos productivos de ensamblaje, en las denominadas maquilas, y exportación de las mercancías completamente elaboradas a los mercados mas importantes del mundo¹¹. Esta división internacional del trabajo es clara, como lo ilustra la situación mexicana con miles de empresas norteamericanas en su territorio, todas en busca de mano de obra barata en ese país. Algo que sorprende en este sentido es que muchas de las empresas norteamericanas ubicadas en la frontera mexicana han decidido trasladar su industria al continente asiático en países como China, Singapur e Indonesia. Es tal la baratura de la mano de obra de estos países que las trasnacionales pueden compensar con la mayor extracción de plusvalía de estos trabajadores los costos de los fletes hasta Estados Unidos. Colombia por su parte podrá atraer inversión extranjera sólo en la medida en que disminuya la mano de obra. Los gobiernos oficiales han entendido eso perfectamente, pues las reformas laborales desde los inicios del neoliberalismo han buscado con éxito ese objetivo.

La alienación laboral de hoy es igual de absorbente en muchos casos a la de hace 150 años, y no debe generar inquietud, pues los niveles de explotación en los que se ha visto inmersa Colombia son palpables todos los días. La apertura que contribuyó a depreciar la producción y el trabajo nacional ayudó también al surgimiento de millones de personas sin trabajo. Hoy se puede hablar de que el salario mínimo corresponde a la escala mínima para la supervivencia del trabajador y su familia. Se observan jornadas de trabajo de más de doce horas

¹¹ Aurelio Suárez Montoya. Crítica al ALCA, la recolonización. Editorial Aurora, Pág. 38.

en labores mineras, de construcción o de informalidad, que ya ocupa el 50% del empleo nacional. Se puede plantar también que la existencia de millones de personas desposeídas de medios de producción y desempleadas hace que los salarios tiendan a la baja.

El trabajo a destajo y de maquila que pulula en la producción textil son formas casi absolutas de alienación laboral. Los tres millones de niños y jóvenes en edad de estudiar que en Colombia se dedican a la minería, la venta informal, la construcción, la prostitución infantil, son también otras formas de alienación social. Si se considera que la base material de un país es la producción, y que sobre ella descansan y dependen elementos como la educación, la salud, la recreación, etc., es entendible que en un aparato productivo que se desmorona cada día más como el colombiano, las condiciones de alienación son cada vez más intensas, pues la pobreza de espíritu es mayor, más débil y menos humana. En estas condiciones, los hombres tienden por necesidad a ser más cuantitativos, a reducirlo todo a dinero. Hoy, al igual que hace 150 años, el dinero es el equivalente universal y lo es todo, la personalidad, el carácter y las motivaciones se moldean con el dinero, con las posibilidades reales que brinda su significación.

La explotación se hace hoy también con base en la pérdida para el obrero de su fuerza subjetiva de trabajo. Los resultados de su trabajo se pierden para él y les son ajenos. Millones de trabajadores se han perdido a sí mismos como humanos convertidos en mercancías y sin tiempo para nada que no sea comer y dormir, y esto se generaliza en la medida en que el salario mínimo crece por debajo de la inflación y las personas tienden a buscar fuentes alternativas de ingreso. Esto en conjunto se refleja también en que, por ejemplo, los colombianos leen cada vez menos, van a cine menos o estudian menos, resultado obvio de un aparato productivo muy débil que genera zozobra y vergüenza mundial.

Esta descripción muy general de la significación que ha tenido Marx para el siglo XX, y de lo ocurrido en los últimos años, no tiene la pretensión de ser una radiografía plena de la sociedad colombiana. Sólo se pretende con ella exponer parte de los motivos que estimularon este acercamiento al estudio de las obras de Marx. La historia reciente del país y sus condiciones materiales actuales dan lugar para estos estudios. Con el presente trabajo se pretende lograr una proximidad a la obra del Marx de la década del cuarenta, a través de la lectura y el análisis de algunas de sus obras de ese periodo. Este es un trabajo que no hace análisis de aplicabilidad del marxismo para el mundo de hoy, y quiere sencillamente describir lo que Marx plantea en las siguientes obras. Veamos pues de qué se trata aquella teoría que tanto ha influido a millones de cerebros del mundo entero.

En las *Tesis de Feuerbach* se hará un comentario de cada una con el propósito de que se haga más comprensible. Es importante este pasaje puesto que en él Marx sostiene algunas bases epistemológicas útiles para el desarrollo posterior del trabajo. En *La ideología alemana* se mostrará fundamentalmente la relación que hay entre la base material de la sociedad y la conciencia social que de ella se deriva. En el *Manifiesto del Partido Comunista* se hará referencia a la fuerza que tiene el desarrollo espontáneo de la economía en la transformación de los modelos de producción, y para ello se describirá el proceso de descomposición del modo de producción feudal y capitalista que hace Marx. En *La cuestión judía* se expondrá la relación entre libertad política y libertad humana. En *La sagrada familia* se presentará el papel de las masas en las transformaciones sociales, la inevitabilidad de la dictadura del proletariado y la arrogancia de la sagrada familia encabezada por Bruno Bauer, al creer poder atribuirse la creación de la historia. Y en los *Manuscritos del 44*, se hará una mirada de lo que es para Marx la alienación laboral en lo que se refiere al objeto del trabajo y la vida misma del trabajador, partiendo de la relación que hay entre el salario y la propiedad.

1. CAPÍTULO I

Las *Tesis sobre Feuerbach* manifiestan una serie de elementos que permiten aclarar consideraciones epistemológicas importantes para comprender la teoría marxista. Por tal razón se van a exponer en primera instancia con el fin de que se tengan en cuenta en el desarrollo completo de esta presentación. Una a una se desarrollarán cortamente buscando su respectiva aclaración. Las tesis son fundamentalmente síntesis, y por ello la necesidad de esclarecerlas.

Primera. Marx parte de la idea fundamental de que los humanos han existido históricamente bajo la presión de unas necesidades que obligatoriamente tienen que satisfacer. A la satisfacción de estas necesidades básicas Marx las llama producción de bienes materiales, una acción humana eminentemente práctica. Así, considera que los hombres se desenvuelven en la necesidad de la práctica productiva, una práctica ineludible, obligatoria, sin la cual la existencia humana no fuera posible. Sobre la base de esta práctica básica de la producción, se levantan otras formas prácticas de actividad humana: la práctica política, la práctica científica, la práctica social, la práctica jurídica, que muestran a la sociedad como una estructura dinámica. La sociedad así vista no es pasiva, sino activa. En este sentido, Marx critica el hecho de que Feuerbach “sólo concibe las cosas, la realidad, la sensorialidad, bajo la forma de objeto de contemplación”¹, mientras él ve en la realidad la acción práctica humana. Marx considera que la realidad social está preñada de conciencia y vive permanentemente cambios estructurales –siempre se está modificando y negando a sí misma–, por lo cual no es posible entenderla bajo la forma de contemplación sin ver en ella su “actividad sensorial humana”². La práctica humana refleja, entonces, que son los propios hombres quienes transforman la sociedad y la conciencia de ésta, y que los hombres en sus relaciones se transforman los unos a los otros. Por eso se ve como un desatino el que

¹ Carlos Marx, *Tesis sobre Feuerbach*. Editorial Progreso de Moscú. Pág.401.

² *Ibíd.* 401.

Feuerbach “solo considera la actitud teórica como la auténticamente humana”³, pues eso significa que no comprende “la importancia de la actuación revolucionaria, práctico-crítica”⁴. Para Marx la historia de la humanidad es la historia de la lucha de clases, la historia de las contradicciones que son el motor de la sociedad, y es en este proceso permanente de superación donde el hombre se hace otro, donde se revoluciona y se niega. No puede ser, por tanto, la actitud teórica la única auténticamente humana, dado que la práctica, los cambios y las revoluciones que ella estimula y ejecuta constituyen una dinámica aún más auténtica que cualquier actitud teórica.

Segunda. La verdad objetiva parte necesariamente de la existencia de un mundo objetivo, es decir, que existe independientemente de la conciencia de quien lo percibe. A Marx le interesa que el contenido de la verdad sea objetivo, es decir, que refleje el mundo exterior tal cual es, y el criterio que puede y debe establecer esta correspondencia entre el ser y el pensar es la práctica en sus diferentes formas de aplicación. Es con base en la práctica como se puede dar la relación armónica entre lo que se piensa del mundo y lo que éste es. Es en la práctica social, política, económica, científica, donde “el hombre tiene que demostrar la verdad, es decir, la realidad, y el poderío, la terrenalidad de su pensamiento”⁵.

Tercera. Marx ve en “la teoría de que los hombres son producto de las circunstancias y la educación, y de que, por tanto, los hombres modificados son producto de circunstancias distintas y de una educación modificada”⁶ una posición unilateral. Considera que si bien las circunstancias y la educación moldean al hombre, esta tesis olvida que son los hombres quienes transforman las circunstancias y la educación. Las circunstancias determinan los hombres, su vida, sus relaciones y aspiraciones, etc., mas en esta medida el hombre modifica y determina también las circunstancias. Esta correlación es y ha sido

³ Ibíd. 401.

⁴ Ibíd. 401.

⁵ Ibíd. 402.

⁶ Ibíd. 402.

permanente. La sociedad cambia de manera ininterrumpida creando nuevos hombres y estos a su vez crean nuevas circunstancias. A esta correlación permanente Marx da en llamarla “práctica revolucionaria”⁷, y consiste fundamentalmente en que la realidad transforma el pensar y este a su vez transforma la realidad, en un proceso ininterrumpido de desarrollo y cambio.

Cuarta. Marx considera que todos los periodos históricos de la vida social se desarrollaron en contradicciones permanentes. Tanto en el esclavismo como en el feudalismo y el capitalismo, e incluso en el socialismo, se dieron y se dan contradicciones, choques y disputas entre las clases sociales que conforman cada una de estas formas de producción. Es en este escenario en el que se desenvuelven las ideologías, tanto políticas como jurídicas y religiosas. La crítica que hace Marx a Feuerbach, en esta tesis, consiste en mostrar que Feuerbach delimita su posición frente a la religión al considerar sencillamente que la religión es una construcción humana, una construcción terrenal. Según Marx hasta ahí el análisis es correcto. No obstante, considera que es incompleto. Luego de mostrar la terrenalidad de la religión y disolver el mundo religioso, hace falta lo principal: entender que es debido a las propias contradicciones de la sociedad que la base terrenal se separa de sí misma y se plasma en las nubes para los hombres como un reino independiente. Marx exhorta a entender primero en qué consisten esas contradicciones y luego, y es lo más importante, a revolucionar en la práctica esas contradicciones con el fin de que sean eliminadas y el hombre vuelva sobre sí mismo.

Quinta. Marx plantea que Feuerbach quiere entender un mundo sensible, material, y no estrictamente conceptual, pero, añade Marx, su error y su limitación consisten en que ve las cosas y la realidad de los hombres solamente como sensoriedad o contemplación, mas no ve en esos objetos y en esa realidad la praxis humana. En Marx, el mundo, las cosas y la realidad que se transforman permanentemente son resultado de la acción práctica humana.

⁷ *Ibíd.* 402.

Sexta. Marx plantea que la esencia de los hombres no se encuentra ni es una quintaesencia abstracta inherente a cada hombre ni a la sociedad. La esencia del hombre es su actividad real en la sociedad, en una sociedad concreta e históricamente determinada por unas condiciones de vida específicas. La esencia humana es el conjunto de las relaciones sociales a las cuales les corresponde una conciencia social, unas formas ideológicas específicas. No es ni puede ser igual la conciencia que caracteriza a las gentes pertenecientes a la producción feudal o esclavista a la que caracteriza la consolidación del capitalismo moderno. Se trata entonces de que a cada periodo histórico les corresponde una conciencia social y una vida material particular.

Séptima. A cada forma de sociedad corresponde una conciencia social. La producción de bienes, determinada por el desarrollo de las fuerzas productivas y la división del trabajo que de estas se deriva, cambia permanentemente creando nuevos seres y nuevas formas de conciencia social. La religión y el hombre religioso son formas de conciencia social, son producto de unas condiciones determinadas de la vida material en la historia, de una forma social. Ni la religión ni el hombre religioso pueden entenderse de manera abstracta, aislada de las condiciones materiales reales, que es donde toma forma su existencia. Marx ve en la religión y en el hombre religioso una instancia del proceso histórico humano y los entiende históricamente como expresiones de la conciencia social de una forma específica de sociedad.

Octava. Marx considera que la práctica es el criterio del conocimiento real. Práctica se le llama, en primera instancia, a la vida material que construyen los hombres, a la producción de la vida social, y esta es la base práctica fundamental que se transforma ininterrumpidamente. En este sentido, la práctica es la acción transformadora del hombre en su proceso de producción. Sobre esta forma de práctica, por ejemplo, se levanta la práctica científica con su respectivo método de comprobación y aplicación que determina la veracidad o falsedad de un conocimiento. Marx presenta la práctica como la base del conocimiento cierto.

Novena. Marx entiende a los individuos no solo desde el punto de vista de la sociedad civil. Para Marx, los individuos son más que seres pasivos dentro de la sociedad civil. Son seres que se transforman entre sí y transforman las circunstancias en las cuales viven. Marx ve en la sociedad civil una sociedad práctica que se desarrolla, cambia y se niega a sí misma.

Décima. Marx plantea que la sociedad debe entenderse como “sociedad humana o la humanidad de la sociedad”⁸, con lo que expresa que en la sociedad civil particular se da, no una forma social aislada de las otras que han existido y existirán, sino una sociedad determinada por unas condiciones históricas, ligada a la historia, que se desarrolla con ella y se transforma debido a ella misma. Esta sociedad civil, ahora entendida como “sociedad humana”⁹, comparte con las otras formas de sociedad, por ejemplo, unas leyes universales de desarrollo, que las identifica y las cohesiona.

Undécima. La significación de esta tesis podrá observarse en el desarrollo general de este trabajo. Debido a que recoge en dos pequeñas líneas una de las consideraciones más importantes de la filosofía marxista, se ha tomado la decisión de que el lector la extraiga del contenido general de la exposición.

⁸ Ibíd. 403.

⁹ Ibíd. 403.

2. CAPÍTULO II

La ideología alemana, quizá la obra más destacada de la teoría de Marx en este periodo, sienta las bases fundamentales del materialismo histórico y representa la expresión más notable del cambio epistemológico de lo subjetivo a lo objetivo en la lucha teórica que encarnan Marx y Engels. La obra plantea el debate a una corriente epistemológica que entendía la historia y los fenómenos sociales desde una subjetividad que impedía reconocer verdaderas trabas humanas y la manera como estas debían ser superadas.

I

Teniendo en cuenta las consideraciones de Marx y Engels, relacionadas con el periodo que va de 1842 a 1845, la filosofía alemana tenía como patrón común la subordinación al sistema hegeliano. Según *La ideología alemana*, los representantes de este período se veían a sí mismos como superadores del espíritu absoluto de Hegel, y estaban convencidos equívocamente de que en Alemania se estaba viviendo con ellos una verdadera revolución, un cambio fundamental en el terreno del pensamiento. Al respecto, Marx y Engels señalan irónicamente que “fue esta una revolución junto a la cual la francesa es un juego de chicos, una lucha ecuménica al lado de la cual palidecen y resultan ridículas las luchas de los diadocos”¹².

A juicio de Marx y Engels, la forma relevante que tomó esa “revolución” consistió en combatir “críticamente” el hecho de que las ideas metafísicas, políticas, religiosas y morales del momento estaban todas bañadas con un tinte religioso. Marx y Engels consideraron a ésta la crítica de la época, pero veían en ella el error de que entendía al hombre y su conciencia solo desde la óptica religiosa; Para ellos existían otros elementos más fundamentales que estructuraban la composición de la conciencia social.

¹² Carlos Marx y Federico Engels. *La ideología alemana*. Editorial Calarcá, 1976. pág.1.

Marx y Engels planteaban que para los neohegelianos, “las ideas, los pensamientos, los conceptos y, en general, los productos de la conciencia por ellos independizada eran consideradas como las verdaderas ataduras del hombre”². Además, que para los viejos hegelianos, estos mismos productos de la conciencia eran “los auténticos nexos de la sociedad humana”³. Por tal motivo estaban en conjunto “obligados a luchar solamente contra estas ilusiones de la conciencia”⁴.

Marx y Engels veían que era una lucha contra frases que no hacía una crítica al mundo real. Los filósofos de este periodo consideraban que en la medida en que atacaban las distintas formas de pensamiento podían cambiar todo el entorno general que los envolvía. Si los pensamientos eran las ataduras reales de los hombres, entonces la tarea debía consistir en revolucionar esos pensamientos y derrumbar así las barreras humanas.

El propósito fundamental de *La ideología alemana* es precisamente modificar la crítica de la época. Si en verdad se querían destruir las barreras humanas, debía entonces empezarse por mirar la realidad existente y no limitarse simplemente a soltar frases que no combatían el mundo objetivo. Mirar la realidad era, entonces, para Marx y Engels mirar las condiciones materiales de vida de los hombres, “tanto aquellas con que se ha encontrado como las engendradas por su propia acción.”⁵ De lo que se trataba entonces era de analizar la sociedad. “Totalmente al contrario de lo que ocurre en la filosofía alemana, que desciende del cielo a la tierra, aquí se asciende de la tierra al cielo.”⁶

Este propósito de mirar las condiciones materiales de vida de los seres humanos se abrió paso a través de un riguroso análisis de la historia universal

² Ibíd. 4

³ Ibíd. 4.

⁴ Ibíd. 5.

⁵ Ibíd. 6.

⁶ Ibíd. 14.

de la producción de bienes materiales, la división del trabajo y el intercambio. El nuevo enfoque epistemológico parte de la premisa básica de que “la existencia de individuos humanos vivientes”⁷ es una realidad. Seres humanos organizados fisiológicamente de manera tal, que progresivamente, en su desarrollo, fueron capaces de empezar a producir sus medios materiales de existencia, y que en la medida en que empezaron a producir sus medios de vida, cambió también la relación de los hombres con la naturaleza y de los hombres entre sí.

Según Marx y Engels, la historia de los hombres se desarrolló en tres momentos particulares dados simultáneamente. A saber: el consumo y producción de los bienes materiales básicos, la aparición permanente de nuevas necesidades y la reproducción sexual. Estos son los elementos primarios sobre los cuales se desarrolla la sociedad. Con relación al primero, consideran que debe ser visto con toda la significación que amerita, porque éste es el primer imperativo que el ser humano debe resolver desde siempre hasta los días de hoy: beber, vestirse, alimentarse, alojarse, son una “condición fundamental de toda historia”⁸. El segundo aspecto expresa que “la satisfacción de esta primera necesidad, la acción de satisfacerla y la adquisición del instrumento para ello conduce a nuevas necesidades”⁹. Y el tercer aspecto hace referencia a que los hombres nacen y mueren permanentemente. Estos elementos se presentan, primero, en el núcleo básico de la relación social, en la familia. La familia es en un primer momento la única relación social existente entre los seres humanos, que se desarrolla posteriormente “cuando las necesidades, al multiplicarse, crean nuevas relaciones sociales”¹⁰. Estos tres aspectos han estado presentes, de manera simultánea, desde los principios de la historia, y no deben entenderse el uno separado del otro, sino como una unidad histórico-universal. Se trata entonces de mirar, con base en estos tres aspectos, cómo se ha presentado la producción de la vida, que es la base

⁷ Ibíd. 6.

⁸ Ibíd. 16.

⁹ Ibíd. 16.

¹⁰ Ibíd. 17.

sobre la cual se levantan las formas ideológicas de cualquier periodo histórico determinado.

El hombre, al mismo tiempo que transforma la naturaleza produciendo con ella los medios materiales para su existencia, cambia también la división del trabajo y el intercambio, como también el modo en que los lleva a cabo. Las fuerzas productivas, la división del trabajo y el intercambio son la base real sobre la cual se erige cualquier sociedad, los ingredientes fundamentales de los que depende toda relación social, local, nacional y externa. Aquí igualmente nada está separado. Más bien todo está cohesionado, íntimamente relacionado, y desarrolla y cambia conjuntamente.

Con el propósito de mirar históricamente cómo se han desenvuelto las fuerzas productivas, la división del trabajo y el intercambio, Marx y Engels toman como guía el desarrollo de las formas de propiedad. A cada forma de propiedad le corresponde un desarrollo particular de las fuerzas productivas, de división del trabajo y de intercambio. Estas formas indican las transformaciones a las que ha estado sujeta la sociedad en general, en la medida en que ésta ha interactuado con la naturaleza.

La descripción de las diferentes formas de propiedad es absolutamente general y mira solo los aspectos más importantes de cada una. La primera es la propiedad de la tribu, y dentro de sus características más importantes está la de ser una sociedad que vivía de la caza, la pesca y la ganadería; su división del trabajo era poco desarrollada y, sin embargo, crecía progresivamente en la medida en que aumentaban la población y las necesidades, como también al expandirse el comercio y multiplicarse las guerras. Se encuentra en la primera instancia de la producción de bienes materiales y su división del trabajo se presentaba como la división natural del trabajo en la familia.

La segunda forma de propiedad es la antigua propiedad comunal y estatal. Apareció como la fusión voluntaria o por conquista de diferentes tribus. Uno de

los factores que permitieron esta forma de propiedad fue la unión de los ciudadanos, unión necesaria sin la cual la esclavitud no habría podido existir. Aquí aparece la contradicción fundamental entre la ciudad y el campo y la contradicción entre unas naciones y otras, que representan de un lado los intereses rurales y de otra los urbanos. En la propiedad comunal y estatal la esclavitud se muestra en pleno desarrollo. Se da así el modo de producción esclavista.

La tercera forma de propiedad es la feudal, cuya fuente principal de producción era la tierra, el campo. Estaba dispersa y tenía muy poca población. Se dividía, por un lado, en siervos y señores feudales esparcidos en grandes extensiones de tierra, y por el otro, en oficiales y aprendices en las pequeñas e incipientes ciudades. “Estaban ambos factores determinados por las condiciones limitadas de la producción, por el escaso y rudimentario cultivo de la tierra y la producción artesanal”¹¹. A los primeros les correspondía una división del trabajo en la que los siervos trabajaban para los señores, y a los segundos una división en la que los aprendices trabajaban para los oficiales. Los artesanos se formaron progresivamente como oficiales, en la medida en que les pertenecía su propio trabajo y cumplían también el papel de comerciantes. Posteriormente aparecieron los gremios en las ciudades como resultado de la creciente competencia que significaba para los oficiales la llegada de siervos que habían sido desplazados de sus parcelas. En la medida en que se desarrolló el artesanado apareció la contradicción de estos con los comerciantes, porque el trabajo de comerciante se hizo especializado.

Para Marx y Engels, estas formas de propiedad muestran que a cada etapa histórica le corresponden unas relaciones sociales que le son propias. De este modo, los individuos que componen cada etapa histórica ocupan un lugar determinado que define su desenvolvimiento en la sociedad. Cada familia que produce conjuntamente produce de una forma determinada, y una tribu que produce conjuntamente también produce de una forma determinada. Y así

¹¹ Ibíd. 12.

sucesivamente hasta nuestros días, cada sociedad y cada periodo de desarrollo produce de una forma específica y concreta. Los individuos como productores vinculados a una clase social “contraen entre sí estas relaciones sociales y políticas determinadas”¹². El análisis de la sociedad debe partir entonces del análisis de la observación concreta y real de la dinámica de estos individuos en la sociedad y en la etapa histórica a la que corresponden, mirando los límites, las actividades y las condiciones reales que manifiestan materialmente.

II

La base fundamental a la que ya nos referimos es el escenario inmediato y directo sobre el cual el hombre crea sus ideas y sus representaciones del mundo. Estas ideas y representaciones son, en primera instancia: “el lenguaje de la vida real”¹³; toda la conformación espiritual y política de una sociedad emana de manera directa de la base de la producción material. La conciencia es una conciencia “de los nexos limitados con otras personas y cosas”¹⁴. Según Marx y Engels, a cada etapa histórica le corresponde una conciencia social determinada, condicionada por el desarrollo de la producción material. La conciencia social es pues “el ser consciente, y el ser de los hombres es su proceso de vida real”¹⁵. El ser de los hombres no se encuentra ni es una quintaesencia abstracta inherente en cada hombre ni a la sociedad. El ser del hombre es su actividad real en la sociedad, en una sociedad concreta e históricamente determinada por unas condiciones de vida específicas. “Se parte del hombre que realmente actúa y, arrancando de su proceso de vida real, se expone también el desarrollo de los procesos ideológicos y de los ecos de este proceso de vida real”¹⁶. La historia, de acuerdo con este enfoque, es entendida no como una homogeneidad, sino más bien como un permanente

¹² *Ibíd.* 13.

¹³ *Ibíd.* 13.

¹⁴ *Ibíd.* 13.

¹⁵ *Ibíd.* 13.

¹⁶ *Ibíd.* 14.

cambio que se da tanto en las condiciones materiales de la sociedad como en la conciencia social de los hombres.

La conciencia aparece “de la necesidad, de los apremios del intercambio con los demás hombres”¹⁷. La conciencia que el hombre tiene de la necesidad de relacionarse con otros hombres es el “comienzo de la conciencia de que el hombre vive, en general, dentro de una sociedad”¹⁸ y que se “desarrolla y perfecciona después, al aumentar la producción, al acrecentarse las necesidades y al multiplicarse la población, que es el piso sobre el que descansan los dos anteriores”¹⁹.

La división del trabajo –que en su primera etapa es trabajo sexual y posteriormente se presenta de manera espontánea, de manera natural “en atención a las dotes físicas (por ejemplo, fuerza corporal), a las necesidades, las coincidencias fortuitas, etc.”²⁰– alcanza su pleno desarrollo cuando en la sociedad hay una separación entre el trabajo físico y el trabajo intelectual. Es en ese momento cuando se da una conciencia que puede “imaginarse algo más y algo distinto de la conciencia de la práctica existente, que representa realmente algo sin representar algo real”²¹. Es aquí donde es posible “la creación de la teoría pura.”²² Pero la creación de esta teoría pura, que es una forma particular de la conciencia social, no puede, de ningún modo, ser entendida separada de la base real de la sociedad. La base es el soporte de la creación ideológica y es a partir de allí de donde debe partir el análisis de las formas ideológicas y no al contrario, como según Marx y Engels describen que ocurrió en Alemania, donde para llegar a analizar al hombre en su estructura y cambio se partía del pensamiento puro y de las revoluciones del pensamiento puro. El desarrollo y el cambio de las condiciones materiales son lo que modifica el pensamiento. Existe una correlación entre el peso de la base

¹⁷ *Ibíd.* 19.

¹⁸ *Ibíd.* 20.

¹⁹ *Ibíd.* 20.

²⁰ *Ibíd.* 20.

²¹ *Ibíd.* 21.

²² *Ibíd.* 21.

material en el pensamiento y el peso del hombre pensante en la base material. Sin embargo, “no es la conciencia la que determina la vida, sino la vida la que determina la conciencia”²³.

III

Marx y Engels expusieron que la unidad de la producción de bienes materiales, la división del trabajo y el intercambio, han representado históricamente para el hombre un poder social que se levanta por encima de él y de la sociedad. El desarrollo de estos tres elementos fundamentales de la estructura básica de los modos de producción se ha presentado “no como un poder propio, asociado, sino como un poder ajeno, situado al margen de ellos que no saben de donde procede ni a donde se dirige y que, por tanto, no pueden ya dominar sino que recorre, por el contrario, una serie de fases y etapas de desarrollo peculiares independientemente de la voluntad y de los actos de los hombres y que incluso dirige esta voluntad y estos actos”²⁴. Este poder social que genera un interés colectivo de cohesión entre los individuos es “un poder ajeno y hostil, que los sojuzga (sus actos), en vez de ser él quien los domine”²⁵. Este poder se levanta por encima de ellos porque actúa independientemente de sus voluntades y tiene una dinámica espontánea y no dirigida. Es así como de esta manera el individuo se encuentra en estado de enajenación.

Esa sojuzgación del poder que está por encima de la sociedad, definiendo las actividades de los individuos, sólo podrá ser superada en la medida en que se dé la revolución comunista. Sólo esta es capaz de hacerse a ese poder y dominarlo. De lo que se trata entonces con la revolución comunista es que los hombres sean capaces de apoderarse de la dinámica de la sociedad y no al revés. Durante siglos fueron la espontaneidad del desarrollo de las fuerzas productivas, la división del trabajo y el intercambio los que determinaron las actividades de los hombres. Ahora de lo que se trata con dicha revolución es

²³ Ibíd. 14.

²⁴ Ibíd. 25.

²⁵ Ibíd. 23.

que los hombres sean los que dominen estas fuerzas, este enorme poder social.

El comunismo, para Marx y Engels, es el “movimiento real que anula y supera al estado actual de cosas”²⁶. Supera las relaciones de producción capitalistas, en que existen las clases, y es la negación de todo lo existente anteriormente en el sentido de que niega la existencia de clases de la historia universal de la humanidad. Pero el comunismo sólo puede darse de manera simultánea en todos los países del orbe, de manera que la premisa fundamental es que en el mundo haya intercambio mundial y que las vicisitudes de la economía de cada país tengan impacto mundial.

Con el propósito de mirar cómo se ha desarrollado históricamente ese poder que se levanta por encima de la sociedad, es útil como ejemplo señalar el proceso de desintegración del modelo de producción feudal y capitalista que describen Marx y Engels. Estas observaciones nos van a permitir, también, imaginar que no es ni puede ser igual la conciencia social del siglo XIV a la del siglo XIX, dado que necesariamente los cambios en estas formas de producción llevan también a cambios en la conciencia política, jurídica, religiosa, moral, etc., de los hombres.

Este proceso de desintegración pasa del feudal al capitalista, y en él cobran esencial importancia el desarrollo de las fuerzas productivas y el desarrollo del comercio, que va de lo local a lo universal, la nueva división del trabajo tanto local, nacional como mundial, y el intercambio y distribución de la producción.

El primer germen de la desintegración del modelo de producción feudal se expresó en el momento en que pequeñas e incipientes ciudades se fueron estructurando en las propias entrañas de su funcionamiento. Estas ciudades se conformaron fundamentalmente por siervos de la gleba que se hacían libres o huían del despotismo de sus señores y de las deudas con ellos adquiridas, y de

²⁶ *Ibíd.* 26.

artesanos que veían en las nuevas ciudades la oportunidad para vender sus productos. Tanto campesinos como artesanos iniciaban un cambio fundamental en las nuevas relaciones sociales que protagonizaban. Las relaciones más importantes que adoptaron estas nuevas ciudades se dieron entre maestros, oficiales y aprendices. Esta es la división más significativa de este periodo. Los artesanos llegaron a convertirse en expertos en sus oficios específicos y a tomar un papel dominante como maestros en las relaciones de producción que se establecieron. Posteriormente, debido a que la población urbana crecía considerablemente con gentes cuyo único capital era el de su fuerza de trabajo y que se vinculaban al sector productivo urbano sólo en la medida en que se lo permitieran los maestros y oficiales, las ciudades se vieron envueltas en alzamientos protagonizados por estos intrusos, alzamientos que ponían en riesgo los intereses de los maestros y oficiales. La situación condujo a que se conformaran gremios de maestros con el propósito de garantizar su seguridad y estabilidad como nuevos jefes. Debido a la expansión del mercado, que constituyó un estímulo gigantesco para la producción, el régimen de producción gremial dio paso a la producción manufacturera. La expansión del mercado llevaría a la conformación del mercado mundial. El descubrimiento del Nuevo Mundo y de la ruta a las Indias condujeron a que la forma limitada de la producción gremial, fundamentada en la elaboración individual de la totalidad del producto, perdiera la practicidad y vigencia. Esta dinámica de expansión del mercado tuvo como consecuencia necesaria la aparición de un nuevo elemento en la división general del trabajo, la aparición del comerciante, que en primera instancia tenía relaciones vecinales e inmediatas con las regiones aledañas, para luego hacer parte de la división internacional del trabajo. Estas circunstancias de aumento potencial de la demanda trajeron como consecuencia un aumento progresivo de la producción que ya la producción gremial no podía satisfacer. Debido a que el aumento de la población conformaba una demanda mayor, a que la acumulación de capital hacía ya parte importante de la economía, y a que el desarrollo de las fuerzas productivas se expresaba fuertemente con el uso de máquinas rudimentarias para elevar la capacidad productiva, la producción dio un enorme salto

cuantitativo y cualitativo que eliminó progresivamente la forma gremial de producción²⁷. Con la manufactura aumentó aún más la concentración de la producción y del capital. Se gestó la especialización de la producción en localidades enteras y de esta manera se modificó la división nacional e internacional del trabajo. Al romperse los mercados locales, la producción y el comercio abrazaron el mercado mundial y con ello necesariamente la competencia internacional hizo parte fundamental de la nueva dinámica de la economía. Debido a esto, los países tomarían medidas para la protección de su producción; medidas como impuestos arancelarios que defendían su mercado interno y su producción interna; o como la disminución o eliminación total de importaciones que se podían producir en el propio país. Pero el desarrollo de las fuerzas productivas, siempre incesante desde el principio, traería consigo la aparición de la gran industria. Esta nueva instancia se establecería entre finales del siglo XVIII y mediados del siglo XIX. La producción lucía ahora en grandes concentraciones fabriles que superaban con creces en tamaño y técnica la producción manufacturera. Con esta nueva forma de producción aparece también el monopolio en la producción, aparece el monopolio comercial, aparece la gran burguesía local y mundial.

Pero al mismo tiempo en que aparece la producción capitalista ya consumada, surge su propia antítesis: el proletariado mundial. La aparición del monopolio traería como consecuencia inevitable la aparición de miles y miles de trabajadores desposeídos de los medios de producción, cuyo único capital era la venta de su fuerza de trabajo. El régimen de producción capitalista, en firme, condicionaba ahora todas las relaciones sociales. En las nuevas circunstancias los proletarios estaban separados de sus medios de vida, pues los medios de producción no les pertenecían. El proletariado, como masa obrera, estaba totalmente distanciado de los resultados y disfrute de su trabajo. Refiriéndose a la relación existente entre el obrero y la máquina, y al obrero consigo mismo y

²⁷ La diferencia clave entre la manufactura y la producción gremial consiste en que la primera se ejecutaba con la participación de varias personas, con la ayuda de máquinas rudimentarias; mientras que la segunda era ejecutada por una sola. La primera reemplazaría definitivamente a la segunda.

la sociedad, Marx y Engels señalaron lo siguiente: “A estas fuerzas productivas se enfrenta la mayoría de los individuos, de quienes estas fuerzas se han desgarrado y que, por tanto, despojados de todo contenido real de vida, se han convertido en individuos abstractos y, por ello mismo, solo entonces se ven puestos en condiciones de relacionarse los unos a los otros como individuos”²⁸. El trabajo en el capitalismo se convierte en una mercancía, los proletarios son una mercancía. Los individuos que venden su mano de obra son otros instrumentos más de producción y así el trabajo deja de ser trabajo propio y para la satisfacción y el beneficio propio.

En la medida en que se estructuró como forma fundamental de la producción, el capitalismo iba también limitando la existencia de miles y de millones de individuos a simples asalariados. La división del trabajo se hizo universal y las condiciones para el proletariado se hicieron insostenibles debido a la acumulación del capital y al poder del monopolio que acaparaba todas las ramas de la producción.

Según Marx y Engels, el proletariado, con base en estas premisas, está condicionado, a escala universal, a tomarse el poder por la vía revolucionaria, pues “los individuos necesitan apropiarse la totalidad de las fuerzas productivas existentes, no solo para poder ejercer su propia actividad, sino, en general, para asegurar su propia existencia”²⁹. Y en busca de ello poder conquistar las fuerzas productivas e iniciar el proceso de colectivización comunista, el poder político es el primer paso a seguir. “Toda clase que aspire a implantar su dominación tiene que empezar conquistando el poder político”³⁰.

Para Marx y Engels, el capitalismo aparece en la sociedad con el germen que lo llevará a su propia autoliquidación: el proletariado, que a través de una revolución tomará el poder político y económico de la sociedad. El poder se lo

²⁸ *Ibíd.* 71.

²⁹ *Ibíd.* 71.

³⁰ *Ibíd.* .62.

arrebatará a la clase dominante, a la burguesía mundial, que maneja los medios de producción y al mismo tiempo el poder político a través del Estado, las instituciones, la ideología, etc. Marx y Engels consideran transitorio este poder en apariencia indestructible de la burguesía, puesto que la dinámica capitalista conduce inevitablemente a la organización y preparación política de un proletariado cada vez más numeroso y fuerte y que necesariamente se tomará el poder. “La revolución no solo es necesaria porque la clase dominante no puede ser derrocada de otro modo, sino también porque únicamente por medio de una revolución logrará la clase que derriba salir del cieno en que está hundida y volverse capaz de fundar la sociedad sobre otras bases”³¹ .

IV

Todo este movimiento histórico puso de manifiesto que los individuos se hacen los unos a los otros. Los hombres, en el proceso de producción e intercambio, interactúan con otros hombres y van desarrollándose, van construyéndose. Esta tesis niega aquella que considera que los hombres se hacen a sí mismos, tesis que desde el punto de vista de Marx y Engels es imposible, porque para ellos el aislamiento del hombre de la sociedad y la autoconstrucción personal es en la práctica imposible. La base sobre la cual se forman los hombres cambia históricamente de manera universal. La dinámica consiste en que la generación que llega a la sociedad recibe unas fuerzas productivas desarrolladas, una división del trabajo establecido y un intercambio definido. Estas condiciones estimulan en la nueva generación una determinada conciencia social, y en la medida en que estas circunstancias cambian también cambia la conciencia social. No obstante, el proceso es completo sólo cuando se tiene en cuenta el papel activo del hombre en la sociedad, el papel que el hombre de circunstancias particulares cumple en la transformación de la sociedad. Esta generación nueva recibe unas circunstancias determinadas, pero al mismo tiempo en la medida en que hace avanzar el desarrollo de las fuerzas productivas y con ello la división del trabajo y el intercambio, modifica también las circunstancias que recibió de la generación que le precedió, “y

³¹ *Ibíd.* 75.

estas condiciones de vida con que las diferentes generaciones se encuentran al nacer deciden también si las conmociones revolucionarias que periódicamente se repiten en la historia serán o no suficientemente fuertes para derrocar la base de todo lo existente”³².

Entonces ¿qué es para Marx y Engels la historia? “La historia no es sino la sucesión de las diferentes generaciones, cada una de las cuales explota los materiales, capitales y fuerzas productivas transmitidas por cuantas la han precedido; es decir, que, por una parte prosigue en condiciones completamente distintas la actividad precedente, mientras que por otra parte, modifica las circunstancias anteriores mediante una actividad completamente diversa”³³.

Se trata entonces de que la superación de las barreras humanas no se busque en las contradicciones de la ideología y del pensamiento puro, sino en el escenario de la vida real. Partir de la vida real y de sus premisas básicas y fundamentales, esa es la metodología acertada para encontrar cuáles son las trabas que impiden el ascenso de la humanidad, y la manera como deben ser superadas.

³² *Ibíd.* 30.

³³ *Ibíd.* 39.

3. CAPÍTULO III

El Manifiesto del Partido Comunista fue una obra de divulgación hecha para la Primera Internacional. Recoge elementos importantes para el análisis de la teoría y se orienta hacia la dictadura del proletariado. Es la exposición quizá más conocida por el mundo entero, y su importancia radica en que sintetiza las ideas fundamentales de lo que deben plantear los partidos comunistas. El Manifiesto concentra la suma de tareas estratégicas que deben orientar la revolución de los distintos países, describe la inevitabilidad de la victoria comunista y está basada en el análisis de las contradicciones propias de los modelos económicos. Expresa también como algo fundamental el hecho de que cada modelo económico hace surgir sus propias formas ideológicas. Es por tanto un baluarte del análisis de la relación ser social-conciencia social, tan clave para el engranaje de la obra de Marx.

I

Marx y Engels parten de que la historia de la humanidad es la historia de la lucha de clases. Consideran que a excepción del régimen primitivo de la propiedad común de la tierra, la historia humana se ha desenvuelto en una lucha permanente entre esclavos y esclavistas, entre siervos y señores, entre burgueses y proletarios. La causa fundamental de esta lucha histórica ha sido la contradicción entre el desarrollo de las fuerzas productivas y las relaciones de producción, que se intensifica en la medida en que las fuerzas productivas dejan de corresponder a las relaciones de producción que de ellas se derivan, y que lleva a la pérdida del orden y de la dinámica del modelo económico donde se presenta, dando como resultado uno nuevo modelo de producción.

Marx y Engels exponen en el desarrollo general del Manifiesto, de un lado, el proceso de desintegración del modo de producción feudal, y de otro, los elementos contradictorios y la dinámica que condujeron necesariamente a la caída del régimen capitalista de producción. Su análisis observa cómo sobre

las bases de la producción feudal aparecieron y se desarrollaron los elementos que le darían vida al régimen capitalista, y cómo sobre las bases de la producción capitalista aparecen y se desarrollan los elementos que le dan vida inevitablemente al régimen de producción socialista.

El avance de su exposición tiene siempre en cuenta el hecho de que cada modificación en las relaciones de producción va acompañada de un cambio respectivo en la conciencia social. Por eso, preguntan como una obviedad, ¿qué demuestra la historia de las ideas sino que la producción intelectual se transforma con la producción material?

La descripción de la descomposición del régimen de producción feudal expone que las pequeñas ciudades brotadas del seno de este modo de producción fueron pobladas por siervos de la gleba y artesanos que se dispusieron a la producción y el intercambio permanente. Posteriormente, estos pequeños productores-comerciantes, incipientes en sus oficios, obtuvieron un impulso incomparable con el descubrimiento de América y la ruta a las Indias, debido a que con ello se les abrió la posibilidad real de que sus mercancías pudieran ser plantadas en los nuevos mercados. Este nuevo impulso condujo a que la producción en general diera un salto cualitativo y cuantitativo enorme, y como resultado de este desarrollo de la producción y del comercio, pronto la forma de producción de estas ciudades dejó de corresponder a las necesidades de las nuevas circunstancias.

Marx y Engels exponen que el modo de producción feudal, artesanal y gremial, llegó a un punto en que no pudo satisfacer la enorme demanda del nuevo mercado mundial, y que debido a ello apareció en la historia la producción manufacturera. Esta fue la nueva forma que adoptó el desarrollo de las fuerzas productivas y que se convirtió en la nueva base económico-social de las ciudades.

A diferencia de la producción artesanal y gremial, la manufactura utilizaba para la producción nuevas máquinas rudimentarias y el trabajo de varios operarios, de manera que la producción era más eficiente y podía asumir las exigencias del creciente mercado.

Sin embargo, la manufactura no reemplazó de manera inmediata y total el régimen de producción feudal. Las monarquías, que sostenían formas feudales de producción en las zonas rurales, dieron una lucha dura por la permanencia de sus privilegios, que chocaban con los privilegios e intereses urbanos. Mas estaban condenadas a ser reemplazadas por las nuevas clases y formas de producción, aun cuando la monarquía y la aristocracia lo hubieran hecho todo para evitarlo, debido a que las relaciones de producción feudales eran ya muy estrechas para la demanda del mercado mundial y para la dinámica de la producción de las nuevas ciudades.

Como el mercado mundial crecía incesantemente al tiempo que se desarrollaban las fuerzas productivas, pronto la manufactura pasó también a ser insuficiente para la demanda cada vez más amplia y exigente. Ésta entonces fue reemplazada por la gran industria burguesa y se instauró como nueva forma de producción el modo de producción capitalista. Enormes construcciones fabriles puestas en marcha por miles de obreros en todo el continente europeo eran la fuerza motriz de la producción, y entre mediados del siglo XVIII y mediados del siglo XIX el capitalismo se consolidó en sus rasgos más esenciales. Su fortalecimiento habría de lograrse luego de luchas definitivas contra la monarquía y aristocracia feudal, en las cuales miles de proletarios también fueron partícipes.

A la burguesía, el poder económico le había dado el poder político y este a su vez le garantizaba relativamente el poder económico. La Revolución Francesa había sido solo la punta de lanza para la estocada final, así que al feudalismo no le quedó más que adaptarse a las nuevas circunstancias. La historia logró

desarrollar de esta manera una nueva base económica y social y por tanto un nuevo hombre.

La historia y aparición del capitalismo también se estructuraron bajo la forma de la lucha de clases, la lucha por el poder entre las nuevas y las viejas clases. Para Marx y Engels, el capitalismo se presentó, en su primera instancia, como un modelo que llevaba en sí el interés general de la sociedad, aun cuando más tarde dejara al desnudo que la libertad, la igualdad, la seguridad, y todas las banderas que hondeaba con entusiasmo, iban a mostrar que solo serían formas fantásticas de la subjetividad social.

El capitalismo se consolidó, de un lado, con una pequeña clase de propietarios (los burgueses) y, de otro, con los desposeídos de tierras y de propiedad (los proletarios). Los primeros, dueños de los medios de producción, dueños de las grandes industrias y de las materias primas; los segundos, carentes de los medios de producción y dueños solamente de su fuerza de trabajo, la cual vendían constreñidos a la burguesía, tal como ocurre hoy. Esta relación entre burgueses y proletarios fue analizada por Marx y Engels, entendiendo que la producción de mercancías es un resultado social, un producto de todos los que trabajan en los procesos de producción, lo que demostraba que no es cierto el criterio de que la riqueza que genera la producción es el resultado solo del trabajo burgués. Para Marx y Engels, en el capitalismo, la producción reviste un carácter social, pero la apropiación guarda un carácter individual, es decir, a trabajo colectivo apropiación individual. Esta fue la relación social más importante del capitalismo del siglo XIX, que sobre la base material de la economía habría de conformar nuevas expresiones en la conciencia social.

Las relaciones capitalistas se conformaron como relaciones de explotación y con ello la burguesía demostró que la toma del poder sobre la reacción feudal sirvió principalmente para defender sus intereses económicos e imponer su ideología egoísta y calculadora en la conciencia social de la población.

También probó, según Marx y Engels, que “las ideas dominantes en cualquier época no han sido nunca más que las ideas de la clase dominante”¹.

Marx y Engels plantean que el capitalismo ya establecido “se forja un mundo a su imagen y semejanza”². Con él se modifican entonces los patrones morales, políticos y jurídicos, las creencias, etc., que se adaptan a la nueva dinámica del capital. Ejemplo de esto es que el capitalismo “arrastra a la corriente de la civilización a todas las naciones, hasta las más bárbaras”³. A la burguesía no le importa romper patrones culturales. Le interesa introducir en las regiones la cultura burguesa. A la burguesía le interesa llevar la civilización hasta los lugares más apartados solo por el hecho de que así obtienen un nuevo mercado, un nuevo escenario de acción para sus negocios. A juicio de Marx y Engels, “las declamaciones burguesas sobre la familia y la educación, sobre los dulces lazos que unen a los padres con los hijos, resultan más repugnantes a medida que la gran industria destruye todo vínculo de familia para el proletariado y transforma a los niños en simples artículos de comercio, en simples instrumentos de trabajo”⁴. Cuando se refieren al ámbito laboral del capitalismo, ambos plantean que “la burguesía ha despojado de su aureola a todas las profesiones que hasta entonces se tenían por venerables y dignas de piadoso respeto. Al médico, al jurisconsulto, al sacerdote al poeta, al sabio, los ha convertido en sus servidores asalariados”⁵. Con el capitalismo cambia absolutamente toda la conformación espiritual de los hombres debido a que “cuando se habla de ideas que revolucionan toda una sociedad, se expresa solamente el hecho de que en el seno de la vieja sociedad se han formado los elementos de una nueva, y la disolución de las viejas ideas marcha a la par con la disolución de las antiguas condiciones de vida”⁶.

¹ Marx y Engels, Manifiesto del Partido Comunista. Ediciones en Lenguas Extranjeras, 1980. Pág. 58.

² *Ibíd.* 38.

³ *Ibíd.* 38.

⁴ *Ibíd.* 56.

⁵ *Ibíd.* 36.

⁶ *Ibíd.* 58.

El proceso de desintegración del régimen de producción capitalista que describen Marx y Engels expone que en el momento en que se estructura el capitalismo como la forma principal de la vida económica de la sociedad, se pone de manifiesto que entraña en su propia esencia las contradicciones que lo llevarán a la destrucción. Las relaciones de producción que se dan entre burguesía y proletariado conducen necesariamente a un proceso creciente de acumulación de la propiedad, en el cual el burgués acapara la totalidad de la industria, el acceso a las materias primas, la producción y la comercialización, lo que lleva consigo el desplazamiento de miles y miles de individuos de los procesos de producción y de la riqueza que estos generan. En la medida en que se concentra la propiedad, crece el proletariado y se exagera la contradicción entre la alta capacidad productiva de la gran industria burguesa y la disminuida capacidad de consumo de la sociedad cada vez más proletarizada.

Cuando esta contradicción es insostenible para las burguesías locales, estas se lanzan con precios bajos al mercado mundial, explotan aun más los mercados que ya poseen o eliminan fuerzas productivas ya creadas. En esta instancia de la producción las burguesías intentan controlar nuevos mercados y eliminar competidores para recuperar la utilidad que dejaron de percibir en los países de origen, donde ellas mismas generaron disminución del consumo. Así, las luchas por la producción y el consumo dejan de ser locales y se convierten en contiendas entre países o bloque regionales. Debido a que en estas pugnas solo pueden competir aquellas que tienen más capital, más desarrollo, más tecnología y ofrecen mejores precios, de estas solo quedan unas cuantas. No obstante, estas luchas solo salvan temporalmente a las colosales burguesías sobrevivientes, puesto que pronto la contradicción entre la capacidad productiva y la capacidad de consumo, que se presentó anteriormente en los mercados locales, se hace ahora presente a escala global, conduciendo necesariamente a una parálisis general de la producción, acompañada de un proceso revolucionario. Este proletariado que ha sido desplazado por la gran industria, la cual eliminó toda pequeña y mediana forma de producción,

responde a las consecuencias inevitables del capitalismo, a veces con la revolución.

La contradicción existente entre las relaciones de producción y el desarrollo de las fuerzas productivas es ahora palmaria. Estas, por un lado, se han desarrollado a tal punto que han reemplazado la mano de obra de miles y miles de trabajadores en el mundo. Han puesto al desnudo que son capaces de producir de manera tan rápida y eficaz que ellas solas con una relativamente pequeña cantidad de obreros son capaces de suministrar el abastecimiento de todo el consumo mundial existente, que desaparece progresivamente con la concentración. Fomentan unas relaciones de producción que impiden disfrutar de todo el desarrollo moderno a millones de proletarios en el mundo, y no solo esto, sino que impiden también la existencia física de miles y miles de proletarios. Cuando la acumulación y la gran industria se extienden hasta donde les sea posible, se llega de manera inevitable a la gran crisis mundial, a la parálisis de la producción.

Las relaciones de producción y el desarrollo de las fuerzas productivas ya no son compatibles y el proletariado reacciona de manera natural ante el estado de cosas. Solo a cambio de que se modifiquen estas relaciones de producción es posible superar la crisis. La respuesta que dan Marx y Engels a esta crisis general de la sociedad es política: la toma del poder por parte del proletariado para la instauración del socialismo y el comunismo mundial. “Los proletarios no pueden conquistar las fuerzas productivas sociales, sino aboliendo su propio modo de apropiación en vigor, y, por tanto, todo modo de apropiación existente hasta nuestros días. Lo proletarios no tienen nada que salvaguardar; tienen que destruir todo lo que hasta ahora ha venido garantizando y asegurando la propiedad privada existente”⁷.

II

⁷ Ibíd. 47.

En la medida en que las contradicciones en general del capitalismo son cada vez más sentidas en la sociedad, en esa medida también avanza el proceso revolucionario de los países en crisis. La respuesta que dan el proletariado y la pequeña burguesía a estos periodos no es homogénea. Hay espontaneidad y formas organizativas cualitativamente diferentes que expresan su inconformidad. Aparecen entonces anarquistas, extremistas, reformistas, internacionalistas, etc., y dentro de estas formas de responder a la crisis general de la sociedad aparecen los comunistas. ¿Quiénes son los comunistas y cuál es su relación con los proletarios?

En primera instancia para Marx y Engels, “las tesis teóricas de los comunistas no se basan en modo alguno en ideas y principios inventados o descubiertos por tal o cual reformador. No son sino la expresión del conjunto de las condiciones reales de una lucha de clases existente, de un movimiento histórico que se está desarrollando ante nuestros ojos”⁸. Para estos dos estudiosos de economía en la historia, los comunistas se diferencian del proletariado en el sentido de que son la fuerza de vanguardia más decidida y clara frente a la lucha de intereses entre la burguesía y el proletariado. Son la guía espiritual del proletariado y son quienes conocen y saben qué hacer en el desarrollo de los avatares del proceso revolucionario. Los comunistas están pertrechados de una base sólida de conocimientos teóricos y reconocen la correlación de fuerzas entre la burguesía y el proletariado. Reconocen la situación en su conjunto y no solo la situación local del proceso. Los comunistas son quienes muestran al proletariado el carácter transitorio del capitalismo, y por ello su pelea es principalmente contra la propiedad privada burguesa, sustentada en la explotación del hombre por el hombre. Los comunistas son quienes impulsan la creación de una nueva cultura, la cultura comunista, y quienes pugnan por eliminar la cultura burguesa. En este hecho se manifiesta una vez más la tesis marxista de que en la medida en que cambian el desarrollo de las fuerzas productivas y las relaciones de producción, cambia también la conciencia social de los individuos. El ser social determina la

⁸ *Ibíd.* 50.

conciencia social. A una sociedad capitalista, una conciencia capitalista; a una sociedad comunista, una conciencia comunista. Para Marx y Engels, los comunistas abrazan la posibilidad real de que en el comunismo se dé para el proletariado la oportunidad de desarrollar una verdadera familia. Los comunistas luchan por crear para sí una patria real, dado que el proletariado nunca ha tenido patria. Los comunistas son quienes luchan por la creación de una nueva superestructura para la sociedad. Para ellos la conciencia social del capitalismo debe ser abolida, tanto su vacua moralidad, como su política y su jurisprudencia. “Los comunistas consideran indigno ocultar sus ideas y propósitos. Proclaman abiertamente que sus objetivos solo pueden ser alcanzados derrocando por la violencia todo el orden social existente. Que las clases existentes tiemblen ante una revolución comunista. Los proletarios no tienen nada que perder en ella más que sus cadenas. Tienen, en cambio, un mundo que ganar”⁹ . “¿Acaso se necesita una gran perspicacia para comprender que con toda modificación sobrevenida en las condiciones de vida, en las relaciones sociales, en la existencia social, cambian también las ideas, las nociones y las concepciones, en una palabra, la conciencia del hombre?”¹⁰.

⁹ *Ibíd.* 77.

¹⁰ *Ibíd.* 57.

4. CAPÍTULO IV

La Alemania de mediados del siglo XIX aún era un Estado monárquico. La política de Estado, envuelta con el manto de la religión cristiana, determinaba los designios del país. Esta situación mostraba lo rezagado de Alemania con relación a los países de Europa que ya habían enfrentado revoluciones burguesas. Francia, con la revolución de 1789, había esclarecido los cambios fundamentales que sufriría el régimen de producción feudal en Europa, como también la forma que debían adoptar las burguesías revolucionarias para hacer ondear las banderas de libertad, igualdad y justicia que pregonaban. La ausencia de libertades políticas, las limitantes del Estado germano-cristiano y la experiencia de avanzada de otros países europeos traerían consigo críticas al gobierno alemán, al punto que se convertirían en el debate principal de ese periodo. Bruno Bauer y Carlos Marx hicieron parte de esa respuesta crítica al estado de cosas de Alemania. El primero dirigiendo su crítica, por la liberación política, exclusivamente contra el Estado germano-cristiano. El segundo, fundamentando no solo la libertad política sino también la libertad humana. ¿De qué se trata entonces la libertad política y su relación con la libertad humana?

La relación más importante de *La cuestión judía* es la que se presenta entre la emancipación política de Alemania y la emancipación humana. Esta relación es desarrollada en toda la obra y constituye el debate de dos perspectivas que riñen ante la pregunta: ¿es posible que los judíos accedan o no a la emancipación?

En primera instancia y de manera particular, Bruno Bauer responde a dicha pregunta considerando que la liberación de los judíos depende en lo fundamental del judío mismo. Para Bauer, el judío debe abandonar su condición de judío si quiere aspirar a la liberación política y alcanzar la ciudadanía. Bauer propone que el judío prescinda de elementos de su esencia religiosa. Propone que el judío ceda: “El judío, por ejemplo, dejaría de ser necesariamente judío si su ley no le impidiera cumplir con sus deberes para

con el Estado y sus conciudadanos, ir por ejemplo en sábado a la Cámara de Diputados y tomar parte en las deliberaciones públicas”¹. En segunda instancia y de manera más general, Bauer considera que la liberación política y general del hombre con respecto a la religión, estaría resuelta en el momento en que se eliminaran los privilegios religiosos y se relegara a un asunto privado la práctica de los cultos, y por eso plantea: “Cuando ya no haya religiosos privilegiados, la religión habrá dejado de existir”².

Para Marx, la contradicción entre el Estado cristiano y el judío, como entre el cristianismo en general y el judaísmo, solo es posible superarse aboliendo la religión: “Tan pronto como el judío y el cristiano reconozcan que sus respectivas religiones no son más que diferentes fases de desarrollo del espíritu humano, diferentes pieles de serpiente que ha cambiado la historia, y el hombre la serpiente que muda en ellas de piel, no se enfrentarán ya en un plano religioso, sino solamente en un plano crítico, científico, en un plano humano. La ciencia será entonces su unidad. Y las antítesis en el plano de la ciencia se encarga de resolverlas la ciencia misma”³. Esta perspectiva es planteada de manera histórico-universal, y se orienta hacia la liberación humana y no solamente hacia la liberación política, que es la forma que adopta la crítica de Bauer, y que, según Marx, constituye su gran limitación.

Al mirar la insuficiencia de la propuesta crítica de Bauer, Marx se pregunta: “De qué clase de emancipación se trata; qué condiciones van implícitas en la naturaleza de la emancipación que se postula”⁴. Para Marx, la crítica de Bauer carece de rigor, pero ¿hacia dónde entonces conduce Marx la crítica limitada de Bauer?

Marx, no exige que el judío y la población en general abandonen su religiosidad con el propósito de obtener su liberación política, porque reconoce que el

¹ Carlos Marx, *Sobre la cuestión judía*. Editorial Coyoacán 1969. Pág. 132.

² *Ibíd.* 133.

³ *Ibíd.* 131.

⁴ *Ibíd.* 133.

Estado libre, separado de la religión, confirma la religiosidad secular, tanto para el judío como para la población cristiana. Marx tiene en consideración la experiencia de los países donde el Estado ya había abandonado la política religiosa. Estados Unidos fue el ejemplo notable en este sentido, debido a que ya era un país en el que “el Estado es ajeno a todos los cultos”⁵ y “no existe religión de Estado”⁶. No obstante, es el país de la religiosidad individual, lo que para Marx confirma que en los Estados desarrollados, aun cuando ya se dé una liberación política y no haya una religión institucional, la religiosidad secular sigue en pie. Esto muestra también que Bauer se equivoca cuando plantea que si los privilegios religiosos son superados, queda superada también la religión en general. Para Marx puede darse una libertad política para el judío y la población en general. Pero consiste solo, y es su limitación, en que “la emancipación política del judío, del cristiano y del hombre religioso en general es la emancipación del Estado del judaísmo, del cristianismo y en general de la religión”⁷.

Marx consideró que en el Estado desarrollado hay liberación política*, pero las ataduras del hombre a la religión siguen intactas. Bauer en cambio cree que con la liberación política, que es la liberación del privilegio, se da la liberación religiosa. Mas para Marx, es ahí donde aparece el debate de la liberación humana. Marx entiende que la religión es un defecto por superar, que la experiencia demuestra que no se supera desde la óptica de la liberación política sino desde la óptica de la liberación humana; éste es el avance crítico de Marx que no solo llega hasta la emancipación política, sino que avanza hasta plantearse la cuestión judía desde la perspectiva de la emancipación humana.

Para Marx, la liberación política era el debate de la época, y valora a Bauer en ese sentido, aun cuando éste haya dejado de observar elementos

⁵ *Ibíd.* 135.

⁶ *Ibíd.* 135.

⁷ *Ibíd.* 136.

* Entiéndase libertad política desde la óptica del Estado desarrollado con respecto al Estado cristiano.

imprescindibles para el tratamiento correcto del problema. Marx tiene en cuenta, al estudiar las condiciones reales de la liberación judía, las condiciones reales del Estado político libre, que se desarrolla sobre la base de la producción capitalista y las relaciones burguesas.

Marx observa, entonces, elementos de la naturaleza del Estado libre y su comportamiento político hacia la sociedad civil. Ve el proceder político del Estado libre hacia la sociedad civil como similar al de la religión con respecto al ciudadano creyente: por un lado, un Estado político que fantásticamente considera como iguales a los ciudadanos, mientras la vida civil y material de estos confirma la negación real de dicha igualdad. Por otro, la religión asume, celestialmente, como iguales a sus adeptos, mientras que la vida real material de ellos se desenvuelve indiscutiblemente en la desigualdad. Según Marx, los preceptos religiosos en el mundo real hacen a sus adeptos seres profanos en la medida en que la sociedad se desenvuelve en medio del egoísmo y la individualidad. El Estado libre es tan espiritualista como lo es el otro mundo celestial. Esta contradicción entre el ser real y el ser genérico queda clarificada cuando plantea que “en el Estado, donde el hombre es considerado como un ser genérico, es el miembro imaginario de una imaginaria soberanía, se halla despojado de su vida individual, real y dotado de una generalidad irreal”⁸. Marx considera que el individuo civil se ha convertido simplemente en un medio, que utiliza a los otros miembros de la sociedad también como medios, y que están en conjunto envueltos en la enajenación* de unas relaciones de producción desiguales. Esta similitud entre la vida civil-burguesa en relación con el Estado político, y la vida profana en relación con el reino de los cielos, muestra que el espíritu de la sociedad burguesa es un espíritu religioso. La sociedad civil se comporta con respecto al Estado de una manera aislada, y el Estado se encuentra para ella por encima de la dinámica de su vida real. Para Marx, la libertad política no trae consigo la libertad de los hombres con respecto a la religión. Por ello asume que lo más importante en busca de la liberación

⁸ *Ibíd.* 139.

* véase en *La ideología alemana*.

humana es eliminar las premisas terrenales que fundamentan la religión: las contradicciones internas de la sociedad burguesa, la contradicción fundamental entre el desarrollo de las fuerzas productivas y las relaciones de producción.

El Estado libre supera las diferencias religiosas. Todas ellas, políticamente hablando, quedan reducidas al ciudadano genérico, y es allí donde Marx ve que las contradicciones religiosas dejan de ser principales y terminan manifestándose con la verdadera fuerza que merecen las contradicciones existentes entre los miembros de la sociedad burguesa, entre los miembros de la sociedad civil. Para el Estado libre las contradicciones religiosas están superadas, y en él el judío y el cristiano existen como tales, sólo sofisticadamente, debido a que coexisten como seres genéricos. El Estado libre es para Marx, “el Estado democrático, el Estado que relega a la religión entre los demás elementos de la burguesía”⁹.

Marx observa, no ya la diferencia entre el Estado religioso y la libertad política, sino más bien la contradicción secular entre el Estado y la sociedad civil, que se manifiesta con claridad en el momento en que se alcanza la libertad política con relación al Estado religioso. El Estado cristiano no expresa su verdadera naturaleza de Estado, debido a que se encuentra cubierto con el manto de la religiosidad. Marx enseña que el Estado cristiano es la negación de la letra bíblica y, por tanto, la negación real de la doctrina cristiana. Es el Estado de la hipocresía, que se presenta como el Estado de la letra de Dios, mientras en la realidad constituye la negación plena de ésta. Es un Estado imperfecto, y por tanto necesita de la religión para justificar su imperfección: “Este Estado, lo mismo que la basura humana sobre la que descansa, cae en una dolorosa contradicción, insuperable desde el punto de vista de la conciencia religiosa, cuando se le remite a aquellas sentencias del Evangelio, que no solo no acata, sino que no puede tampoco acatar, si no quiere disolverse totalmente”¹⁰.

⁹ *Ibíd.* 142.

¹⁰ *Ibíd.* 144.

Marx resalta que lo importante de lograr la liberación política con relación al Estado religioso es que en el Estado libre se manifiesta la contradicción secular entre el Estado y la sociedad civil, y es allí donde Marx, avanza en la crítica por la liberación humana. Debido a que Bauer reduce el problema de la cuestión judía a un problema religioso dentro del Estado germano-cristiano, no incorpora en su análisis la relación entre el Estado libre y la sociedad burguesa, la relación secular entre el Estado y la sociedad civil, la relación entre el interés privado y el interés general, fundamentales en el sentido en que son los que determinan el desarrollo judío y cristiano y la posibilidad de sus respectivas libertades en la sociedad. Es con base en estos elementos como Marx llega a la conclusión de que la abolición de la religión avanza en la medida en que lo hace la abolición de la propiedad privada. Para él la abolición de la religión avanza en la medida en que lo hace la abolición de las premisas que fundamentan la existencia de la vida burguesa.

Los derechos humanos, que son los derechos de la conformación definitiva de la vida burguesa, representan un importante elemento de discusión entre Bauer y Marx. Así, escuetamente, el debate gira en torno a si los judíos pueden o no obtener los derechos humanos, y manifiesta una vez más que la discusión de la libertad religiosa en el Estado libre debe ser entendida sobre la base material de la economía, sobre la base de las relaciones reales de la vida social.

Para Bauer los judíos no están en condición de ostentar los derechos humanos, por cuanto la esencia propia de estos “es su verdadera esencia suprema, ante la que tiene que pasar a segundo plano la esencia humana”¹¹. Para Marx, los derechos humanos se muestran de manera sofística: en forma genérica y socializados, aun cuando su contenido real esté envuelto en los límites de la categoría de la liberación política y no humana. Marx, al examinar los derechos humanos, considera que, en primera instancia, la aparición de estos en el mundo moderno comprueba que anteriormente había una ausencia casi completa de derechos, que fueron ganados mediante revoluciones. En su

¹¹ *Ibíd.* 148.

examen, parte de que estos derechos se dan en la sociedad moderna, en la sociedad de la burguesía, en la sociedad donde prima el interés privado, egoísta, en la sociedad capitalista. Mientras Bauer piensa que los derechos humanos son una socialización, que no corresponden a la individualidad judía, Marx piensa que son la comprobación de la disociación. La forma que toman estos derechos fundamentales de la libertad, la igualdad, la seguridad y la propiedad, es la forma de la individualidad y no la de la socialización. Marx ve que en la sociedad moderna estos derechos son, desde la formalidad, una verdad para el Estado con respecto a los individuos de la sociedad civil, pero en relación con las circunstancias reales donde estos se desenvuelven son plenamente ajenos a ellos. Así, la libertad, que es “el derecho propio del hombre de hacer todo lo que no lesione los derechos del otro”¹², es para Marx, el límite subordinado a la ley. Piensa que “se trata del hombre como una mónada aislada, replegada sobre sí misma”¹³. ¿Por qué? Porque este derecho a la libertad está subordinado al derecho de propiedad, que es “el derecho de todo ciudadano a tener y disponer a su antojo de sus bienes, de sus rentas, de los frutos de su trabajo y de su industria”¹⁴, sobre lo cual plantea que “aquella libertad individual y esta aplicación suya constituyen el fundamento de la sociedad burguesa, sociedad que hace que todo hombre encuentre en otros hombres, no la realización, sino, por el contrario, la limitación de su libertad”¹⁵. Y la igualdad, que “consiste en la misma aplicación de la ley a todos, tanto cuando protege como cuando castiga”, y la seguridad, que “consiste en la protección conferida por la sociedad a cada uno de sus miembros para la conservación de su persona, de sus derechos y de sus propiedades”¹⁶, son, al igual que los anteriores, solo formas fantásticas que adopta el Estado libre, que pueden perfectamente ser arrogadas por los judíos, debido a que son el piso jurídico que les permite sostenerse realmente como judíos.

¹² *Ibíd.* 150.

¹³ *Ibíd.* 151.

¹⁴ *Ibíd.* 151.

¹⁵ *Ibíd.* 151.

¹⁶ *Ibíd.* 152.

Marx cree que “ninguno de los llamados derechos humanos va, por tanto, más allá del hombre egoísta; del hombre como miembro de la sociedad burguesa, es decir, del individuo replegado en sí mismo, en su interés privado y en su arbitrariedad privada, y dissociado de la comunidad. Muy lejos de concebir al hombre como ser genérico, estos derechos hacen aparecer, por el contrario, la vida genérica misma, la sociedad, como un marco externo a los individuos, como una limitación de su independencia originaria. El único nexo que los mantiene en cohesión es la necesidad natural, la necesidad y el interés privado, la conservación de su propiedad y su persona egoísta”¹⁷.

Por las mismas características como el capitalismo se desarrolla en el proceso de producción, comercialización y distribución de la riqueza, la libertad, que está subordinada a la ley, a la ley constitucional; la igualdad, que es la igualdad dentro de la desigualdad real; la seguridad, que es la seguridad de la propiedad y que se constituye como la fuerza real que garantiza con firmeza los anteriores derechos, no son más que formas abstractas separadas de la sociedad civil. Para Marx, los derechos humanos se encuentran en el marco de la libertad política y son tan solo una instancia del proceso de liberación humana. Pero en este sentido, lo que quiere demostrar es que los judíos pueden dar y recibir los derechos humanos por el hecho de que estos derechos no son una socialización real, sino más bien la demostración de que hay una disociación entre los individuos. Marx plantea que el escenario real donde se desarrollan los derechos humanos es la negación práctica de la teoría que estos derechos pregonan. Así entonces Bauer está equivocado por cuanto plantea que para el judío está primero su esencia judía antes que la socialización de los derechos humanos. Su equívoco consiste en que no alcanza a entender que los derechos humanos no son una socialización, y por otro lado, en que considera que para obtener los derechos humanos los judíos tienen que sacrificar “el privilegio de la fe”¹⁸, cosa que no es cierto por cuanto en el momento en que se mira el paso de las sociedades más avanzadas donde se da la liberación del

¹⁷ *Ibíd.* 152.

¹⁸ *Ibíd.* 148.

Estado con respecto a la religión, es claro que persisten la religiones seculares judía y cristiana.

Bauer considera el problema de la liberación judía sólo desde la perspectiva religiosa. Dice que el judaísmo es una instancia inferior en el proceso de disolución de la religión en general, y que el judío, para ser libre, debe remontarse sobre su propia esencia judía y entregarse al apoyo de la superación del Estado cristiano, con lo cual estaría consumada la liberación humana ante la religión. A la manera de ver de Marx, esta perspectiva de Bauer no muestra los elementos reales y materiales que les dan solidez a las religiones judía y cristiana, y menos la manera como estas deben superar su religiosidad. Para Marx, el proceso de la liberación judía debe empezar por observar al judío real, al judío que se desenvuelve en la sociedad de la gran burguesía industrial y financiera.

Marx plantea que el sustento real que ha hecho posible la existencia del judaísmo es el dinero, “la necesidad práctica, el interés egoísta”¹⁹; es decir, que los judíos existen como tales y se acoplan en el mundo moderno como individuos religiosos debido a que, por ejemplo, tienen la fuerza económica para decidir la suerte de uno o varios países. Marx ve que en la práctica del mundo real, “los judíos se han emancipado en la medida en que los cristianos se han hecho judíos”²⁰. Los judíos se han anexado exitosamente a la economía moderna, a la vida real de los hombres, y son el portaestandarte de la vida burguesa, su ejemplo por antonomasia. Es en este sentido que el cristiano quiere y piensa como judío, porque comportarse así se convierte en un imperativo para saldar las necesidades de la vida real. Es en la sociedad burguesa del egoísmo donde el judío se libera de sus contradicciones políticas y religiosas saldándolas a través del dinero y la usura. Debido a que en la sociedad burguesa el dinero es la adoración general, “convertido en Dios universal”²¹ que lo subordina absolutamente todo, no es difícil imaginar que los

¹⁹ *Ibíd.* 123.

²⁰ *Ibíd.* 123

²¹ *Ibíd.* 128.

judíos puedan crear y desenvolverse en su esfera religiosa, resarcido las dificultades que se le presenten y acogiendo su libertad y posibilidad de existencia.

Por estas razones, la libertad judía en el marco de la vida burguesa está garantizada.

Ante esta situación Marx plantea que la emancipación humana de los judíos debe ser encontrada y resuelta con “la emancipación de la humanidad del judaísmo”²². Marx ve entonces en perspectiva la revolución socialista, que es la negación de las premisas que hacen posible la existencia material de los judíos reales y religiosos, como también de la gran generalidad cristiana. “Tan pronto logre la sociedad acabar con la esencia empírica del judaísmo, con la usura y con sus premisas, será imposible el judío, porque su conciencia carecerá ya de objeto, porque la base subjetiva del judaísmo, la necesidad práctica, se habrá humanizado, porque se habrá superado el conflicto entre la existencia individual sensible y la existencia genérica del hombre”²³, “la emancipación social del judío es la emancipación de la sociedad del judaísmo”²⁴.

²² *Ibíd.* 128.

²³ *Ibíd.* 128.

²⁴ *Ibíd.* 128.

5. CAPÍTULO V

La sagrada familia concentra una rica cantidad de elementos que relacionan el ser y el pensar desde la óptica del materialismo dialéctico e histórico. Posee una variedad temática que ilustra la fuerza y el alcance de la lucha teórica que Marx y Engels asumieron en la década de 40 del siglo XIX contra la influencia de la filosofía hegeliana en Alemania. Es una obra irónica, que rastrea los desaciertos epistemológicos, políticos, económicos, históricos y sociales, de quienes Marx y Engels dieron en llamar la sagrada familia, cuyo principal representante fue Bruno Bauer.

El aspecto más destacado de la obra hace referencia a la crítica que lanzan Marx y Engels contra la subordinación de los señores de la sagrada familia al sistema hegeliano, que consistía principalmente en “transformar las cadenas reales y objetivas, externas a mí, en cadenas puramente ideales, puramente subjetivas, que sólo están en mí, y de transformar todas las luchas externas, sensibles, en luchas puramente especulativas”¹.

Un segundo elemento clave se refiere al desprecio que la crítica crítica² siente por la masa. Marx y Engels exponen que la crítica crítica no ve en la masa ningún aporte significativo a la sociedad ni al desarrollo de la historia humana, debido a que la consideraba desdeñosamente como “lo finito, lo grosero, lo brutal, lo muerto y lo inorgánico”³. En ese sentido, por el contrario, Marx y Engels reivindican el papel creador de la masa y su papel activo y fundamental en la construcción de la historia y la sociedad.

Y un tercer elemento importante de esta obra es el que se refiere a la inevitabilidad de la superación de la contradicción entre el proletariado y la propiedad, a través de la toma del poder político por el proletariado. Este

¹ Marx y Engels, *La sagrada familia*. Editorial Pluma 1980. Pág.110.

² denominación irónica dada a la sagrada familia.

³ MARX Y ENGELS, *La Sagrada Familia*. Editorial Pluma 1980. Pág.

aspecto es fundamental porque ilustra las condiciones reales que estimulan el desgarramiento de la sociedad burguesa y la manera práctica como el proletariado debe asumirla.

Estos tres aspectos son los componentes clave de *La sagrada familia*, y serán los que aquí se desarrollen, siempre intentando su abordaje desde la relación ser y pensar. En conjunto, estos tres aspectos reflejan buena parte de la cohesionada teoría de Marx: su posición epistemológica, la materialidad de las relaciones sociales y la práctica inevitable de los procesos de transformación social de la humanidad.

I

Marx y Engels consideraron que la crítica crítica, encabezada por el señor Bruno Bauer, había creído poder arrogarse el derecho de crear la historia humana, al tiempo que despreciaba la actividad concreta y específica de la masa, negando el papel fundamental que esta cumple en la creación y el desarrollo de la historia. Considerando que para Marx y Engels la base fundamental de la sociedad, en cualquier lugar de la historia, es la producción de bienes materiales, determinada por el desarrollo de las fuerzas productivas y las relaciones de producción que de estas se derivan, este planteamiento de la crítica crítica no deja de ser una simple ostentación teórica. Para Marx y Engels “la historia no es sino la sucesión de las diferentes generaciones, cada una de las cuales explota los materiales, capitales y fuerzas productivas transmitidas por cuantas la han precedido; es decir, que, por una parte prosigue en condiciones completamente distintas la actividad precedente, mientras que por otra parte, modifica las circunstancias anteriores mediante una actividad completamente diversa”⁵. Esta posición muestra con claridad que la historia no es el resultado de la creación teórica crítica, sino más bien el resultado de la actividad de todos los elementos de la sociedad, sin excepción.

⁵ Carlos Marx y Federico Engels. *La ideología alemana*. Editorial Calarcá, 1976, pág. 39.

Marx y Engels plantean una concepción de la historia que presenta la producción de bienes materiales como la base fundamental de la historia, con lo cual se descarta que el desarrollo y la superación de las fases de la sociedad son consecuencia de expresiones teóricas aisladas. El ser social, el ser que se desarrolla en el mundo real de la producción, es el verdadero creador de la historia. Es por tanto un desatino pretender crear la historia en el papel, mediante el ejercicio teórico y especulativo, como ellos lo llaman, de la crítica crítica.

Marx y Engels consideran que la crítica crítica crea arbitrariamente la historia y destacan en este sentido como ejemplo al señor Faucher, diciendo de él lo siguiente: “Por consiguiente, se despoja a la historia de su carácter de masa y la crítica, que toma una actitud libre sobre su objeto, grita a la historia: de esta manera debes haber ocurrido”⁶. Éste planteamiento reflejaría el arrojo de la crítica crítica en su intento particular por atribuirse la construcción de la historia humana. Marx y Engels convienen en que el estudio de la historia debe ser objetivo y reflejar la historia tal cual ella ha ocurrido, mostrando sus diferentes etapas, sus procesos de producción y los reflejos ideológicos que se derivan de esta producción. Para Marx y Engels, la creación crítica es creación subjetiva que niega la importancia del trabajo concreto y específico de la masa para la historia, que “solo considera como ‘algo’ o más aún, como ‘el todo’ a las propias creaciones de su pensamiento y las generalidades contrarias a toda realidad”⁷.

Según Marx y Engels, la crítica crítica plantea que la historia verdadera es la historia que se demuestra desde el punto de vista hegeliano⁸, y que por tanto no es verdadera la historia que edifica el obrero en “un sótano de Inglaterra o en las alturas de una buhardilla en Francia”⁹. Marx y Engels consideran que

⁶ Marx y Engels, *La sagrada familia*. Editorial Pluma, 1980. Pág.17.

⁷ *Ibíd.* Pág. 29

⁸ “Para Marx, en Hegel, el resultado de la argumentación es precisamente la verdad demostrada”.

⁹ Marx y Engels, *La sagrada familia*. Editorial Pluma, 1980. Pág.108.

para la crítica crítica la historia solo sería verdadera, demostrada, por el obrero, si éste recorre de arriba abajo “los canales idealistas de sus entrañas”¹⁰. Desde este punto de vista el obrero, entonces, tendría necesariamente que emprender los giros especulativos de Hegel para poder demostrar la historia y con ello involucrarse con ella.

De esta manera, para Marx y Engels, la crítica separa a la masa de la historia y hace que ésta solo exista en el espíritu crítico, como ejercicio subjetivo. En la historia vista así, ya no participaría la sociedad en su conjunto, sino solo la creación individual crítica que “existe para que exista la historia, y esta para que exista la demostración de la verdad”¹¹.

Marx y Engels plantean, por un lado, que para la crítica crítica la masa solo comprende las verdades que se entienden por sí mismas, las verdades simples, las verdades que no necesitan ser demostradas; por otro, que la crítica asume que la historia de la masa no posee ninguna profundidad y por tanto carece de valor; y por último, que la que crítica asume que toda historia anterior a la expuesta por la crítica, al no poseer espíritu crítico, no constituía ningún aporte significativo para la creación y explicación de la historia.

Todo esto, visto así, le expresaría a Marx y Engels que la crítica crítica se estaba arrogando ser el elemento activo del desarrollo histórico, mientras la masa, que para ella carecía de espíritu crítico, constituía el elemento pasivo. La situación era clara: “El acto de transformación de la sociedad queda reducido a la actividad cerebral de la crítica crítica”¹², para la cual la masa era considerado como su verdadero adversario acrílico.

II

¹⁰ *Ibíd.* Pág. 108.

¹¹ *Ibíd.* Pág. 106.

¹² *Ibíd.* Pág. 115.

Para los exponentes de la filosofía alemana objeto de este estudio, la crítica considera que el espíritu se encuentra al margen de la masa, y que toda pretensión de la masa de acometer cambios históricos es insustancial. Por el contrario, desde la propia óptica de Marx y Engels, es la masa la que realmente hace críticas y cambios perceptibles en el mundo objetivo, y tiene su propio espíritu no crítico.

Marx y Engels creen que ningún cambio profundo en la realidad se hace a través del espíritu absoluto crítico, sino por el contrario mediante la acción práctica y real de la masa. Si la masa quiere cambios, es la masa la que debe de manera práctica acometer los cambios que anhela, por lo que plantean: “Pero para ponerse en pie no basta solo levantarse mentalmente y dejar que sobre la cabeza real y sensible penda el yugo real y sensible, que no podemos destruir por arte de magia a fuerza de ideas”¹³. Esta expresión muestra la contradicción fundamental entre el ser y el pensar, entre el ser práctico objetivo y el pensar práctico subjetivo. Para Marx y Engels, el mayor equívoco de la crítica crítica es pretender que mediante los procesos y productos de su conciencia puedan cambiar el mundo objetivo sin la ejecución de acciones prácticas reales.

Marx y Engels conciben la liberación humana como la negación del capitalismo y la instauración del comunismo mundial. Esta es una superación que se da en el plano de la realidad objetiva, y por tanto solo puede ser resuelta en el plano de la realidad objetiva. Si los obreros quieren eliminar la enajenación objetiva a la que están sujetos y manejar y dominar ellos mismos la producción y la distribución de manera consciente, deben emprender el cambio en el mundo real a través de la acción práctica y no en el terreno ideal de la especulación crítica.

Marx y Engels consideran que la crítica, por ejemplo, a través de su representante el señor Edgar, “ve en todas partes categorías. Por ello el poseer

¹³ *Ibíd.* Pág. 110.

y el no poseer, el salario, el sueldo, la miseria y la necesidad y trabajar por necesidad solo son, para el señor Edgar, categorías y nada mas”¹⁴. Por el contrario, para Marx y Engels, no se trata simplemente de un problema de categorías. Consideran en cambio que estas categorías son el reflejo del mundo real existente, el reflejo de las cadenas reales del mundo exterior y que “si la sociedad no tuviera que librarse sino de las categorías del poseer y del no poseer, cuán sencillo sería para un crítico crítico cualquiera, aunque fuera más débil que el señor Edgar ‘vencer’ y ‘superar’ estas categorías”¹⁵, con lo cual quieren expresar que tales barreras reales solo serán superadas con el movimiento y acción objetiva de las masas.

Cuando Marx y Engels estudian la crítica crítica, observando que ésta considera que “el problema es cómo piensan los obreros”¹⁶, cuando de lo que se trata es de volver al revés el problema. En tal sentido plantean: “Estos obreros de masas, comunistas que trabajan en los talleres de Manchester o Lyon, por ejemplo, no creen que puedan suprimir a sus amos capitalistas y a su propia degradación práctica por medio del pensamiento puro. Con gran dolor se dan cuenta de la diferencia entre el ser y el pensar, entre la conciencia y la vida”¹⁷. Marx y Engels observan que debido a que la crítica lo reduce todo a categorías, exige al obrero que elimine de su cerebro la categoría de obrero, que elimine del cerebro la categoría de capital, cuando en realidad la verdadera superación de estas barreras debe hacerse en el plano de la realidad objetiva, que existe independientemente de la conciencia. Para Marx el salario, el comercio, el valor, el precio, el dinero, etc., son expresiones de la propiedad privada real, mientras que para la crítica son solo categorías de la conciencia. En últimas, lo que Marx y Engels quieren decir es que “las ideas jamás pueden ejecutar nada. Para su ejecución son necesarios hombres que pongan en acción una fuerza práctica”¹⁹.

¹⁴ Ibid. Pág. 56.

¹⁵ Ibid. Pág. 56.

¹⁶ Ibid. Pág. 59.

¹⁷ Ibid. Pág. 59.

¹⁹ Ibid. Pág. 153.

Un ejemplo de cómo deben abordarse correctamente los problemas del proletariado, contrario a la posición de la crítica crítica, es el que antepone Marx y Engels cuando aplauden la tarea práctica y materialista de Proudhon con relación a la masa obrera francesa. Marx y Engels destacan que Proudhon cobra una significación importante en la construcción histórica de la economía política, pues aterriza por primera vez el problema de la economía política en su aspecto fundamental, el problema de la propiedad, pero, y es al que hay que prestar atención. Proudhon no lo hizo a la manera crítica considerando la propiedad como una categoría de la conciencia, sino analizándola como un problema real que ha de ser superado por la sociedad, no en las abstracciones de la conciencia sino en el mundo real, que exige respuestas prácticas. Marx y Engels ven entonces que el Proudhon real “no escribe en interés de la crítica que se basta a sí misma, partiendo de un interés abstracto y forjado por sí mismo, sino de un interés de masa, real, histórico, que conducirá a algo más que a la crítica, conducirá a la crisis”¹⁸. El Proudhon real está entonces preocupado por la realidad francesa, por las presiones reales que ejerce la realidad económica, política y social sobre la vida obrera.

Pero si la práctica es la única que puede ejercer tanto una crítica profunda como crear la historia, es por tanto entendible el desprecio de Bauer por la masa despojada de crítica y de espíritu. Es tal el desprecio de la crítica por la masa, que plantea: “La cultura es, dada su exposición excluyente para el pueblo, lo mismo (...) que la vulgaridad para el hombre culto”²⁰. Para Marx y Engels, en cambio, la masa tiene su propia forma de elevarse espiritualmente, “sin que para esto necesiten que sobre ellas se proyecte directamente el Espíritu Santo de la crítica crítica”²¹.

III

¹⁸ *Ibíd.* Pág. 55.

²⁰ *Ibíd.* Pág. 93.

²¹ *Ibíd.* Pág. 172.

Marx y Engels, enuncian el carácter necesario e inevitable del proceso revolucionario del proletariado. Parten de la existencia objetiva de la contradicción entre el propietario y el proletario, y consideran que ambas partes de la contradicción están envueltas en una misma enajenación, mas ocupando un lugar distinto en ella. Por un lado, la propiedad que se defiende como tal, y cuya conciencia es la conciencia que se esfuerza por sostenerse como propiedad. Ésta es la conciencia conservadora de la contradicción dentro de la enajenación, que encuentra en esta “su propio poder y posee en él la apariencia de una existencia humana”²². Por otro lado, el proletariado, cuya existencia, en las instancias más agudas de la contradicción, solo llega a ser posible a condición de que elimine su contrario, la propiedad.

La conciencia del proletariado es entonces distinta de la conciencia de la propiedad. La primera, en la enajenación, se niega como conciencia humana a sí misma, por lo que lucha por el cambio y lo necesita; la segunda, en cambio, lucha por la permanencia de la propiedad con la cual se encuentra satisfecha; en su enajenación está cómoda y quiere sostener su comodidad.

En el entender de Marx y Engels, la enajenación le niega al proletariado hasta su misma existencia física, situación que lo conduce necesariamente a buscar eliminar a su contrario mediante la acción práctica de la revolución: la propiedad. “El hombre se ha perdido, en el proletariado, pero adquiriendo a cambio de ello, no solo la conciencia teórica de esta pérdida, sino también por la acción inmediata de una miseria –expresión práctica necesaria– que ya no es posible de ningún modo esquivar ni paliar, el incentivo inevitable de la rebelión contra tanta inhumanidad: por todas estas razones, el proletariado puede y debe liberarse a sí mismo”²³. Marx y Engels exponen que la dinámica de la propiedad conduce inevitablemente a su propia negación, a su propia autodestrucción. Este es un movimiento objetivo en sí mismo que determina la negación de la propiedad.

²² *Ibíd.* Pág. 49.

²³ *Ibíd.* Pág. 50.

Los dos polos de la contradicción se presentan como agentes activos en defensa de sus intereses. El proletariado toma conciencia de su papel, lo mismo que la propiedad cumple el suyo. Mas, “porque en el proletariado desarrollado, llega a su máxima perfección práctica la abstracción práctica de toda humanidad y hasta de su apariencia; por resumirse en las condiciones de vida del proletariado todas las condiciones de vida de la sociedad actual, agudizadas del modo más inhumano”²⁴, el proletariado está llamado necesariamente a ser quien cumpla el papel activo de la superación de esta contradicción fundamental de la vida social. “Su situación de vida y toda la organización de la sociedad burguesa actual determinan de antemano su meta y acción histórica de manera clara e irrevocable”²⁵.

Marx y Engels ven esta contradicción como una contradicción real de la sociedad que debe superarse en el plano objetivo y real y no en las cavernas de la crítica especulativa. Para Marx y Engels, el proletariado “ejecuta la sentencia que la propiedad privada dicta sobre sí misma cuando crea al proletariado, así como ejecuta la sentencia que el trabajo asalariado dicta sobre sí mismo, al generar la riqueza ajena y la miseria propia”²⁶. Estos elementos manifiestan que las contradicciones del capitalismo consuman las condiciones óptimas para la toma del poder del proletariado de manera práctica.

IV

Para Marx y Engels, la crítica absoluta tiene su basamento fundamental en la filosofía hegeliana, a la cual ella le da asentimiento pleno; para la crítica, Hegel no está en discusión. Él es su guía y su fortín teórico. Marx y Engels consideran que la filosofía especulativa se arroga el papel de espíritu universal, el que desde la perspectiva hegeliana es “el movimiento, el espíritu absoluto,

²⁴ *Ibíd.* Pág. 50.

²⁵ *Ibíd.* Pág. 50.

²⁶ *Ibíd.* Pág. 50

que hace la historia”²⁷. Marx y Engels encuentran en Hegel “que el espíritu absoluto de la historia tiene su material en la masa y su expresión adecuada en la filosofía”²⁸, con lo cual se plantea que solo el filósofo puede tener conciencia de la historia, y que es él quien recibe el movimiento del espíritu absoluto, con lo cual queda claro por qué, desde la óptica de la crítica, la masa esta fuera de la construcción histórica y es ella quien la construye.

²⁷ *Ibíd.* Pág. 114.

²⁸ *Ibíd.* Pág. 114

6. CAPÍTULO VI

La alienación es uno de los aspectos más trabajados por el joven Marx en los Manuscritos de 1844. Ésta aparece bañada de apreciaciones en torno a la alienación de la sociedad burguesa; En dicha obra, la alienación se presenta como la forma de existencia universal de la producción capitalista, debido a que en ésta, sin excepciones, tanto obreros como capitalistas se encuentran inmersos en las cadenas de la alienación económica. Considerando el paso transitorio del capitalismo, Marx explica también la forma de existencia no alienada de lo que sería la nueva sociedad comunista, en la que se superan las contradicciones fundamentales del capitalismo.

Por tanto, uno de los elementos a desarrollar será la relación entre sociedad alienada y sociedad no alienada, desde la perspectiva del ser social-conciencia social. Se parte para ello del principio básico de que a medida que se modifican las relaciones sociales, se modifica también la conciencia social que corresponde a esas relaciones sociales: a unas relaciones sociales capitalistas, una conciencia alienada propia del capitalismo, y a unas relaciones sociales comunistas, exentas de explotación, una conciencia social libre, que se afirma a sí misma, propia del comunismo.

En segunda instancia, se va a relacionar al obrero con el capitalista, entendiendo que el primero ocupa un lugar específico y determinado en las relaciones de producción y le corresponde una conciencia que encaja con su situación real, lo mismo que al segundo, a quien también le corresponde su propia conciencia particular. Y en tercer lugar se expondrá la manera como el obrero se aliena en el proceso de producción, tanto en su trabajo como en su vida misma.

Para desarrollar los anteriores propósitos se puede partir del análisis que hace Marx del salario, dado que su análisis refleja las circunstancias y el lugar que ocupa el obrero en el proceso de producción capitalista. En primera instancia, el salario para Marx se constituye a través de una relación desigual entre el capital y el trabajo, en la que el segundo se encuentra en estado de subordinación a los apetitos del primero.

Marx parte de que el obrero no tiene más que su fuerza de trabajo, fuerza que vende al capital como cualquier otra mercancía sujeta a la ley de la oferta y la demanda. El obrero pues está constreñido a vender su mano de obra como única manera de resolver sus necesidades básicas de subsistencia. En este sentido, Marx considera que el salario que el capital paga al obrero es estrictamente lo que éste requiere para conservarse como obrero, y que al capital solo le interesa conservar la ralea obrera en la medida en que le representa energía para mover la producción y aumentar el capital. La determinación del salario en el capitalismo se da por tanto de la siguiente manera: “La escala mínima –la única necesaria– para establecer el salario es la subsistencia del obrero durante el trabajo, más el exceso necesario para poder alimentar una familia y para que la raza de los obreros no se extinga”.¹

Marx señala tres instancias económico-sociales dentro del capitalismo en las que el obrero está constreñido a vender su fuerza de trabajo, y en las que, sin excepción, lucha por su existencia contra los demás obreros propios de su clase. Son en lo fundamental:

1. Una economía en declive, en la que el obrero es quien más padece las consecuencias negativas de la ausencia de capitales e inversión, pues su fuerza de trabajo no es comprada y, por tanto, sufre con dolor la inanición y la muerte.

¹ Carlos Marx, Manuscritos de 1884. Editorial Génesis, 1982. Pág. 44.

2. Una economía en crecimiento progresivo, en la que hay más capital y, por tanto, más trabajo acumulado². Es una economía en la que la clase obrera se encuentra en estado de mayor alienación, debido a que hay una mayor explotación, que es la que sustenta el crecimiento y poder de los capitales. Marx parte de que la alienación aumenta en la medida en que se especializa la economía, y de que como el capital desarrolla la división del trabajo, ésta a su vez hace que el trabajo del obrero sea más específico y que “dependa cada vez más lisa y llanamente del trabajo, pero de un trabajo determinado, unilateral, mecánico”³. Con el aumento de la división del trabajo y la especialización del trabajo obrero, aumenta entonces la subordinación del trabajo en relación con el capital. Por otro lado, esta economía en crecimiento trae consigo todos los inconvenientes de la acumulación y la monopolización progresiva de la producción y la distribución: la superproducción avanza, la acumulación lanza necesariamente a la pequeña y mediana producción a las filas del proletariado, la competencia obrera se hace por tanto mayor y parte de ella cae poco a poco en la miseria y la indigencia. Marx considera que estas circunstancias, aun cuando sean relativamente favorables para el obrero, desembocan necesariamente en la separación social, cada vez más notoria, entre burguesía y proletariado.

3. Una economía plenamente desarrollada que ha llegado ya a su más alta instancia de desarrollo. Los textos marxistas revelan que en esta economía, la acumulación ya no es un proceso, pues ya está consumada. La acumulación ha monopolizado definitivamente la producción y la distribución, lo cual significa que se ha realizado el desplazamiento a las filas del proletariado de la mediana y pequeña producción y que la competencia obrera es ahora muchísimo mayor, debido a que el proletariado se hace muy numeroso. Los salarios bajan debido a que se rigen por la ley de la oferta y la demanda, y en este caso la oferta es mayor que la demanda. El capital, entonces, paga

² *Ibíd.* Pág. 48.

³ *Ibíd.* Pág. 50.

estrictamente lo que el proletariado activo necesita para trabajar, de modo que en este estado de desarrollo del capitalismo “el + tiene que morir”⁴. La crisis de la superproducción está consumada.

Con base en lo anterior, Marx concluye que en cualquiera de estos estados el obrero siempre es el que más pierde y que la relación del obrero con el capitalista es siempre desventajosa para el primero: “El obrero no gana necesariamente cuando el capitalista gana, pero necesariamente pierde cuando este pierde”⁵. Para Marx en cualquiera de estas instancias del desarrollo capitalista, el obrero padece todas las vicisitudes negativas del desarrollo espontáneo de la economía, y acota: “Hay que señalar, de una manera general, que allí donde el obrero y capitalista sufren por igual, el obrero sufre en su existencia, y el capitalista en su inerte becerro de oro”⁶.

El filósofo alemán plantea que “el capital es trabajo acumulado”⁷. Toda la enorme riqueza de los capitalistas es producto del trabajo obrero, el trabajo que el obrero introduce a la mercancía que produce es la fuente de la riqueza y la acumulación del capitalista. Pero en el capitalismo, el trabajo es colectivo y la apropiación es individual, lo que significa que el obrero trabaja para el capital, enriquece al capital y es la fuente real del lujo que la burguesía exhibe. El obrero tiene entonces toda una serie de impedimentos y humillaciones que le impiden desarrollarse intelectual y físicamente. Marx ve que el obrero descansa en una sociedad que le da la espalda, en la que todo su espíritu humano se encuentra extirpado por las largas jornadas de trabajo o por la ausencia de éstas. La vida del obrero es entonces la negación de la vida humana, la negación de la libertad y la sujeción al capital que ve en él tan solo un instrumento más de producción.

II

⁴ Ibíd. Pág. 46.

⁵ Ibíd. Pág. 46.

⁶ Ibíd. Pág. 48

⁷ Ibíd. Pág. 119.

Para Marx, la fuerza subjetiva del obrero se pierde a sí misma en el momento en que se convierte en capital, en capital de otro y para el disfrute de otro. El obrero expresa su fuerza, vida y esfuerzo para otro, para que otro se apodere de los resultados de su existencia, que se limita estrictamente a servir como fuente de utilidad para el capital. El obrero se desenvuelve en una relación en la que “produce capital y el capital lo produce a él”⁸, pero es una relación en la que necesariamente pierde el obrero debido a que produce lo ajeno a él, produce lo que no le pertenece y, aun así, también produce aquello de lo que depende. El obrero está absolutamente sujeto al capital porque éste le determina su existencia, “la existencia de capital es su existencia”⁹, y por ello, para el obrero es indispensable la inversión de capital, ya que “la separación entre capital, renta de la tierra y trabajo es mortal para el obrero”¹⁰. El obrero considera importante el capital en la medida en que le permite vivir con lo estrictamente básico, mientras que para el capital el obrero es solo un instrumento más de producción al que se le mantiene como “el aceite que se les echa a las ruedas para mantenerlas en movimiento”¹¹.

En el marco de la propiedad privada, la pobreza espiritual del obrero aumenta en relación inversa al crecimiento de la producción de mercancías, debido a que el dinero es la verdadera fuerza que todo lo puede. La inventiva, la creación, en estas circunstancias, se presentan no con el propósito y la forma de que el hombre se satisfaga como hombre humano, sino como el hombre que ansía exclusivamente poseer dinero, como el hombre que se reduce exclusivamente a “un ser cuantitativo”¹², que crea diariamente nuevas necesidades cada vez más sofisticadas para el mercado.

Marx explica que todo para el obrero es ajeno. Nada le pertenece, excepto su vida, que está sujeta a los apetitos del capital. Una de las cosas más duras de

⁸ *Ibíd.* Pág. 120.

⁹ *Ibíd.* Pág. 44.

¹⁰ *Ibíd.* Pág. 120.

¹¹ *Ibíd.* Pág. 152.

¹² *Ibíd.* Pág. 154.

las circunstancias en que se desenvuelve la vida del obrero es que la sociedad “la proclama vida y existencia humanas”¹³, es una vida “válida para la masa de los hombres” que “hace del obrero un ser privado de sentidos y necesidades, como de su actividad hace una pura abstracción de toda actividad”¹⁴.

Para Marx la alienación se expresa también en el capitalista avaro que se niega los placeres del mundo por la ansiedad de acumulación y ganancia de capital. Se niega a sí mismo por la sed de tener y contar su dinero en crescendo progresivo. El capitalista avaro quiere para sí y para el obrero el ahorro. El capitalista quiere un obrero ahorrador: “Cuanto menos comes, bebes y compras libros; cuanto menos vas al teatro, al baile, a la taberna; cuanto menos piensas, amas y teorizas; cuanto menos cantas, hablas y haces esgrima, etc., más ahorras, más aumentas tu tesoro, que no han de comer ni las polillas ni el polvo: tu capital”¹⁵. Pero el obrero no puede ahorrar ni mucho menos atesorar, por lo que ese ideal del capitalista para el obrero es incompatible con la realidad. El ahorro y la acumulación para el obrero son solo un par de palabras, no una posibilidad real. El obrero no se niega a sí mismo los placeres de la vida como algo contingente, sino de manera necesaria, porque su salario corresponde exclusivamente a sus necesidades estrictamente básicas.

Para el obrero estas expresiones de la vida como comprar libros, ir al teatro, teorizar, etc., son en su mayoría y por necesidad solo abstracciones, pues su vida alienada le impide disfrutar de ellas. “Todo aquello que el economista toma de ti en cuanto a vida y humanidad, te lo reemplaza por dinero y riqueza, y todo lo que tú no puedes, tu dinero lo puede”¹⁶, pero la conversión entre vida y dinero solo se limita a lo estrictamente básico. Con base en todos estos elementos, Marx plantea que la economía está separada de la moral, que la economía no corresponde a la moral ni la moral corresponde a la economía,

¹³ *Ibíd.* Pág. 154.

¹⁴ *Ibíd.* Pág. 154.

¹⁵ *Ibíd.* Pág. 154.

¹⁶ *Ibíd.* Pág. 173.

porque tanto la una como la otra se oponen entre sí, aun cuando hacen parte una misma unidad social. Para Marx, la economía capitalista es la negación práctica de la moral, y la moral se presenta como una expresión de lo más hipócrita y falsa.

En esta sociedad el dinero lo es todo. Nada se escapa al dinero como equivalente universal. Él es la fuerza y su ausencia es la debilidad. “El dinero es el alcahuete entre la necesidad y el objeto, entre la vida y el medio de subsistencia del hombre”¹⁷. Para Marx, en el capitalismo, el dinero es el hombre mismo. Todo sin excepción está mediado por el dinero. Si no hay dinero, no hay existencia. Tanto la fuerza como las cualidades del hombre son simplemente expresiones de lo que le brinda el dinero que posee. El hombre es en la medida en que tiene dinero. Por eso el dinero hace olvidar al hombre de sí mismo y hace de él un “ser cuantitativo”¹⁸. Nada escapa al dinero y todo lo vuelve al revés. El dinero es el más grande conciliador de lo incompatible y trastoca el bien en mal, el mal en bien, lo feo en bonito lo bonito en feo, etc. El dinero es “la confraternidad de las imposibilidades”¹⁹. El dinero es la fuerza que crea y la determinación de lo que el hombre anhela. Si hay dinero, hay materialización del anhelo. Si no lo hay, no hay materialización. “La diferencia entre la demanda efectiva, basada en el dinero, y la demanda sin efecto, basada en mi necesidad, en mi pasión, en mi deseo, etc., es la diferencia entre el ser y el pensamiento, entre la simple representación existente en mí y la representación tal cual es para mí al margen de mí en cuanto objeto real”²⁰. Lo que el hombre es o no es está mediado por la capacidad del dinero. Estudiar, viajar, ir a cine y todas las cosas de la vida en este sentido están sujetas a la capacidad del dinero. Por eso para Marx el dinero es la capacidad real del hombre, su cualidad, su ser en general. “El dinero es el poder alienado de la humanidad”²¹. El dinero es el hombre y simplemente reemplaza al hombre.

¹⁷ *Ibíd.* Pág. 152.

¹⁸ *Ibíd.* Pág. 176.

¹⁹ *Ibíd.* Pág. 177.

²⁰ *Ibíd.* Pág. 176.

²¹ *Ibíd.* Pág. 140.

III

Marx explica que la dinámica de la propiedad privada conduce inevitablemente a que ella se niegue a sí misma, y la negación de la propiedad privada trae consigo la negación de la alienación y la reconciliación del hombre con el hombre. La superación de la propiedad privada significa para él el reencuentro del hombre consigo mismo, del hombre con el otro hombre y del hombre con la sociedad y la naturaleza humana. Aparece por tanto un nuevo hombre en el nuevo modelo. Cuando el hombre modifica la forma de producción, ésta modifica necesariamente al hombre. Si la moral, la ética, la ciencia y el arte, tenían una significación en el escenario de la propiedad privada, tendrán por tanto, en el nuevo modelo, una nueva significación, que corresponda al nuevo hombre ya absuelto plenamente de subordinación y alienación. En el nuevo modelo el hombre domina las fuerzas productivas, domina la espontaneidad de la economía y crea la planificación de la producción y la distribución, que se hace cada vez más ordenada. La vida del hombre ya no es una vida abstracta al margen de sí mismo, ni del otro hombre, ni de la sociedad ni de la naturaleza, sino ahora una vida para sí, para el otro, para la sociedad y la naturaleza, que viene de la sociedad y la naturaleza. Es decir, ahora existe en conexión con el mundo exterior. El planteamiento marxista expresa que en las nuevas circunstancias el hombre se ha hecho hombre, ya no tan solo una fuerza vital como máquina apta para producir capital, sino un ser verdaderamente humano para sí. El nuevo hombre ya no es limitado ni se elimina a sí mismo día a día. Es más bien un hombre que se afirma en su trabajo y producción, que puede ser, querer, sentir, vivir, la sociedad y la naturaleza. En el modelo de la propiedad privada y del capital, el obrero lleva una vida social limitada a la del trabajo, y la otra vida social, la que está al margen de la producción de mercancías, es solo una abstracción para él. El nuevo modelo, en cambio, da al obrero la posibilidad real de vincularse con la sociedad y la naturaleza en toda su significación. El tiempo no es ya el que se gasta en el trabajo alienado, sino el que se utiliza para sí, no ya solamente para tomar el pan requerido para vivir, sino para ser para la sociedad y para que

ésta sea para él. En el nuevo modelo “el individuo es el ser social. La manifestación de su vida es pues una manifestación y una afirmación de la vida social”²². Hay entonces una correspondencia entre la vida social y la vida individual. Se presenta una conciencia que corresponde a las circunstancias de la nueva sociedad y el ser social da como resultado una conciencia social que se afirma en la individualidad. “El hombre es, por tanto, la totalidad, la totalidad ideal, la existencia subjetiva para sí de la sociedad pensada y sentida, que en la realidad existe, ora como contemplación y goce real de la existencia social, ora como totalidad de manifestaciones humanas de la vida”²³. Hay una correspondencia entre el ser social y la conciencia social. A ser social modificado, conciencia social modificada.

Marx conviene en que el nuevo hombre en su acción práctica despierta toda su naturaleza humana. Todo su ser está en conexión con la realidad, una realidad que ahora es para él “cada una de sus relaciones humanas con el mundo –la vista, el oído, el olfato, el gusto, el tacto, el pensamiento, la contemplación, el sentimiento, la voluntad, la actividad, el amor– en una palabra, todos los órganos de su individualidad, como los órganos que en su forma son inmediatamente órganos sociales, son en su comportamiento objetivo en su relación con el objeto, la apropiación del objeto, la apropiación de la realidad humana”²⁴. El hombre expresa en su particularidad toda su potencialidad, que absorbe todo lo que la sociedad le ofrece y le permite tomar. Esta experiencia es la vinculación consciente y estrecha con el universo, que estaba negada en la alienación, en la que “en lugar de todos los sentidos físicos e intelectuales, aparece, pues, la simple alienación de todos esos sentidos: el sentido del tener. El ser humano debía reducirse a esta pobreza absoluta, a fin de engendrar su riqueza interior al partir de sí mismo”²⁵.

²² *Ibíd.* Pág. 140.

²³ *Ibíd.* Pág. 141.

²⁴ *Ibíd.* Pág. 141.

²⁵ *Ibíd.* Pág. 103.

En el nuevo modelo el hombre se desenvuelve como hombre en toda su significación natural, y lo mismo el otro hombre. Todos y cada uno manifiestan su vida en su particularidad. El conjunto toma la suma de particularidades y el hombre toma al hombre, pero en la confirmación de su ser, el hombre toma y es tomado, el hombre es para sí, es para el otro, es para la sociedad, pero el otro es para él y la sociedad también es para él.

IV

Para Marx “el obrero se vuelve tanto más pobre cuanto más riqueza produce, cuanto más crece en poder y volumen su producción”²⁶. Por tanto, la pobreza del obrero se encuentra en relación inversa con la producción que ejecuta. Cuanto más produce, más pobre es. El trabajo que el obrero deposita en la producción es la objetivación del trabajo, y es en ese proceso en el que el obrero entrega su fuerza física y mental, que se pierde porque el capitalista se apodera del objeto que éste ha producido. En este proceso la apropiación del obrero con relación al objeto no se da, y por tanto el obrero ve en el objeto un algo ajeno a él, que no le pertenece. “El obrero está, con respecto al producto de su trabajo, en la misma relación que está con respecto a un objeto extraño”²⁷. En este sentido, la alienación hace referencia a la separación que existe entre el obrero y el resultado de su trabajo. El obrero introduce su vida en el objeto que produce, pero el objeto no le pertenece al obrero. Por tanto, no le pertenece su vida, porque esta pertenece al objeto. De esta manera, el trabajo es el que maneja al obrero y no el obrero quien maneja al trabajo. El obrero está inmerso por necesidad en un trabajo que existe al margen de él, “que se convierte en un poder autónomo frente a él”²⁸.

Marx plantea que el obrero pasa por el descaro de tener que agradecer esta forma de vida, primero porque el capital le da las herramientas de trabajo y segundo, porque le brinda la posibilidad de existir, de existir como obrero, es

²⁶ *Ibíd.* Pág. 104.

²⁷ *Ibíd.* Pág. 104.

²⁸ *Ibíd.* Pág. 106.

decir, de sostener su vida solo como sujeto físico, que socialmente es considerada como una forma de vida humana. En estas condiciones, el obrero vive en un empobrecimiento progresivo de su espíritu y condición física, mientras que al capital nada le interesan estas consecuencias del trabajo alienado. Así, dice Marx, el obrero se deforma, se embrutece, es impotente, se niega a sí mismo y vive una vida que no le pertenece, una vida donde no se afirma a sí mismo y en la que cuanto más trabaja y se objetiviza, más abstracta es su existencia en relación con la sociedad, el mundo y el universo. El obrero presenta alienación, ya no solo con relación con el objeto de la producción, sino también en el acto de la producción. Marx considera que en este proceso de producción el obrero es también el objeto extraño a sí mismo: “Si el producto del trabajo es alienación, también la producción debe ser la alienación en acto”²⁹. El trabajo es alienado porque el obrero se niega a sí mismo, porque el obrero no se afirma como individuo, porque trabaja en un objeto que no le pertenece, porque “no se siente cómodo sino desventurado; no despliega una libre actividad física e intelectual”³⁰, porque es un trabajo forzado de sacrificio de sí mismo. El obrero se olvida de sí mismo y “solo tiene la sensación de estar consigo mismo cuando está fuera de su trabajo y cuando está en su trabajo se siente fuera de sí”³¹.

²⁹ *Ibíd.* Pág. 106.

³⁰ *Ibíd.* Pág. 106.

³¹ *Ibíd.* Pág. 107.

CONCLUSIONES

Marx está interesado en aclarar el panorama general en el que se desenvuelven los seres humanos. Plantea en primera instancia una posición epistemológica, clave para el abordaje de los problemas que atañen a la vida social y de la naturaleza. Primero es el ser y luego el pensar. El ser determina la conciencia, y esto se configura de manera histórica, modificándose no en forma sino en contenido, en la medida en que el hombre se desarrolla y cambia en el transcurrir histórico. Marx necesita que la clase obrera tenga claro este devenir de la historia y que la posición epistemológica de las masas se asiente en una base materialista, debido a que ésta es la única que puede enfrentar los avatares de un proceso revolucionario, la que puede reflejar el devenir social y natural tal cual ocurre al margen de cualquier intervención externa distinta a la materialidad de la vida misma. Marx presenta a la revolución, no como un apetito subjetivo, sino como un proceso inevitable sujeto a leyes sociales determinadas por él y que existen objetivamente en el complejo escenario social de la humanidad.

La revolución reviste un carácter de necesidad, por las contradicciones propias del capitalismo, y Marx expone los elementos que sustentan esa inevitabilidad. Lo hace con base en el estudio de la historia universal de la humanidad, analizando las contradicciones de la dinámica social desde sus inicios en la comunidad primitiva hasta el capitalismo moderno. Marx divide la historia en grandes estadios cualitativos. Cada uno representa instancias del devenir histórico y a cada uno le pertenecen una base material específica y unas relaciones de producción determinadas por el desarrollo de las fuerzas productivas. Estos tres últimos elementos conforman la base más sustantiva del engranaje teórico de Marx en lo que se refiere al materialismo histórico. Sobre ellos descansan los alcances cognitivos del hombre y su conciencia social, además de la estructura social o el modelo de producción de cada etapa de desarrollo.

En su interés por señalar las contradicciones sociales que llevarán al proceso revolucionario, Marx analiza la sociedad dividida en clases. Plantea que la humanidad se ha desarrollado históricamente en una lucha permanente de clases sociales, cada una pugnando por consolidar sus intereses particulares. En las obras que se han analizado aquí, Marx presta especial interés a la dialéctica del modelo de producción feudal y capitalista. Ello le permite señalar cuáles son los motores reales de la historia y las formas que toman en el proceso espontáneo de la economía. El análisis de las clases sociales y su dinámica son fundamentales para la teoría marxista, debido a que su correcta observación es la que permite elaborar programas acertados de acción política. El análisis de las clases representa para la vida política de cualquier país la base sobre la que se establecen sus decisiones fundamentales. El marxismo se establece en tal sentido como una guía para la acción, pues su análisis de las clases y de la lucha de clases del capitalismo debe ser considerado como una forma de entender las contradicciones sociales de cada país en particular.

La lucha de clases, que se deriva de la relación entre el desarrollo de las fuerzas productivas y las relaciones de producción, constituye para Marx la forma como ha evolucionado la sociedad. Por eso ha dicho: “La historia de todas las sociedades que han existido hasta nuestros días es la historia de la lucha de clases”¹⁵. En este análisis de las clases sociales, Marx plantea unas relaciones de poder sujetas al lugar que cada una ocupa en torno a la propiedad. La propiedad es la médula de las disputas entre las clases, y el lugar que el hombre ocupa en su relación con la propiedad determina su posición social. Marx ve en las relaciones de poder dos aspectos de una misma contradicción: quien tiene propiedad, las fuerzas productivas, tiene el poder; quien no, se encuentra en estado de subordinación. El poder económico y político establece sus leyes jurídicas, su cultura, su forma de pensamiento, mas, independientemente de las imposiciones en este sentido, la sociedad cambia y se transforma. La conciencia social de cada periodo, configurada por relaciones de producción específicas y sintiendo la presión de las clases

¹⁵ Marx y Engels, Manifiesto del Partido Comunista.

impositivas, inevitablemente cambia y responde a las contradicciones de las relaciones sociales. La alteración definitiva se da cuando las relaciones de producción dejan de corresponder al desarrollo de las fuerzas productivas. Estas relaciones de poder que plantea Marx aclaran aun más los elementos que se desprenden de la sociedad dividida en clases. De las relaciones de poder en torno a la propiedad también emanan, pues, relaciones de poder en el terreno del pensamiento y la cultura, a las que ve como herramientas para la consolidación del poder dominante.

La inevitabilidad de la revolución comunista es lo más importante en la teoría del materialismo histórico. Es el gran descubrimiento de Marx, al cual entregó toda su lucha teórica y práctica. La conclusión parte del estudio de las contradicciones sociales del capitalismo y de cómo ellas están sujetas a las leyes generales de la vida social, que le dan la mano al proletariado para su ineluctable victoria. Marx reivindica el papel de las masas en este proceso revolucionario. Ve en ellas el accionar político, la conducción y ejecución para la dictadura del proletariado. Así mismo las ve como las verdaderas creadoras y transformadoras de la historia humana, muy al contrario de Bruno Bauer.

Uno de los aspectos más interesantes que expone Marx es el relacionado con la alienación en el capitalismo. En este modelo económico ve la negación de la naturaleza humana, la reducción de los sentidos del obrero en sus extenuantes jornadas de trabajo, la dependencia y sujeción de los hombres en torno al papel que cumple el dinero en la sociedad burguesa. Marx ve en el dinero el mandamás real de la dinámica social. Esto en particular no dista ni un ápice de la significación que el dinero tiene para las sociedades de estos tiempos, fundamentadas por seres cuantitativos.

Pero ¿qué es la materialidad de la sociedad? Con Marx se crea una nueva forma de hacer historia, basada en la producción de bienes materiales fundamentales para la existencia humana, en las fuerzas productivas que

existen en ese proceso de producción y que determinan la división del trabajo y las relaciones de producción y el consumo.

Este tratamiento de los problemas sociales parte de que los seres humanos existen realmente, de que la sociedad existe objetivamente. La sociedad primitiva, la esclavista, la feudal, la capitalista, la socialista, son presentadas como formas económico-sociales del desarrollo histórico, como vestidos de la evolución social, cada una con sus particularidades y sus dinámicas propias. La consolidación de las distintas formas de sociedad y el cambio que en estas acaece, como también las transformaciones ininterrumpidas de la conciencia social, son presentadas como resultado del desarrollo natural de la humanidad, como cambios y transformaciones histórico-naturales, que obedecen a unas leyes generales del ser y que toman unas formas concretas en la vida social.

En la teoría marxista del materialismo histórico, la ley más fundamental que rige el desarrollo social es la ley de la correspondencia entre el desarrollo de las fuerzas productivas y las relaciones de producción, que determina la estabilidad o las transformaciones más generales e importantes de una sociedad. Cuando las fuerzas productivas ya no corresponden a las relaciones de producción, se altera la estabilidad relativa de toda la vida política, cultural, religiosa, etc., estructurándose así el preludio de una nueva forma de organización social.

Esta tesis conduce necesariamente a descartar de tajo que el motor de la historia humana pueda ser encontrado en los avatares específicos de un presidente, gobernador o caudillo particular, pues para Marx, las expresiones políticas y sus consecuencias siempre serán resultado de las condiciones y el desarrollo propio de la base productiva, el escenario sobre el cual descansan y se expresan todas las ideas políticas. Para Marx, el motor de la historia es fundamentalmente la lucha de clases, que se deriva de las contradicciones específicas de los procesos de producción.

El escenario en el que se desenvuelven los seres humanos, en el que producen sus bienes básicos de subsistencia, se ha presentado como un poder ajeno que domina sin excepción las voluntades de los hombres. Nadie de manera consciente, ni en lo particular ni en lo colectivo, inventó el feudalismo o el capitalismo. Fue por el contrario la dinámica propia del desarrollo de los procesos de producción lo que les dio vida y estabilidad.

Marx considera que históricamente los hombres se han rendido a los pies del desarrollo espontáneo de la economía y que la historia de los hombres, en este sentido, se manifiesta como la anexión permanente de estos a las circunstancias en las que transitan. El capitalismo, en particular, que para Marx entraña las contradicciones que lo conducirán a la liquidación, refleja cómo los hombres sin excepción se anexas a las condiciones que este les destina. En el capitalismo, cada quien ocupa sin proponérselo el lugar que la historia le dio.

Este enorme poder del capitalismo es un poder autónomo en sí, que se manifiesta, por ejemplo, en que aun cuando los departamentos de planeación de los gobiernos oficiales digan plantear esmeros en combatir las implicaciones negativas del desarrollo capitalista o que movimientos políticos de izquierda no socialistas se esmeren en tener control sobre la economía, el desarrollo del capitalismo se encuentra en sí mismo doblegando y determinando las voluntades de los hombres. Esos esmeros y esos controles son consecuencia de las entrañas de la dinámica capitalista. Las planeaciones económicas son solo ecos de las condiciones reales e independientes de la economía.

Debido a que el comportamiento de estas voluntades está regido por la dinámica interna del régimen capitalista, que se altera y se niega a sí mismo en la medida en que se intensifica la contradicción entre las relaciones de producción y el desarrollo de las fuerzas productivas, las voluntades responden a las necesidades que impone la dinámica capitalista. Por esta razón, las modificaciones económico-sociales que pretendan realizar las expresiones políticas de izquierda dentro del capitalismo dependen en lo fundamental de las

condiciones materiales del desarrollo del capital. El capitalismo que se desarrolla como una fuerza en sí es el que determina el lugar y la hora de los días de cambio.

Los partidos políticos que tengan un programa que corresponda al desarrollo real de la crisis del capitalismo, cuya táctica y estrategia se basen en el correcto análisis de la situación real, los que reconozcan el estado objetivo de la correlación de fuerzas entre lo nuevo y lo viejo, podrán tener éxito, pero solo si el desarrollo independiente del capitalismo funda las condiciones apropiadas para ondear las banderas de una revolución.

Debido a que el avance social está sujeto a la ley de correspondencia entre el desarrollo de las fuerzas productivas y las relaciones de producción, no puede haber espacios para atajos ni saltos cualitativos a destiempo: la revolución está sujeta a las condiciones materiales de la sociedad y a la actividad práctica de los partidos políticos y las masas que los respaldan. Estos son dos aspectos indisolubles del proceso revolucionario, sin los cuales este no puede llegar a presentarse. No obstante, el primero determina al segundo.

La revolución marxista, la dictadura del proletariado, no es un fenómeno que se consuma por sí solo, sino más bien el resultado de la acción consciente y dirigida del partido de la clase obrera. La dictadura se toma el poder político y reorienta la economía, la plataforma general de la producción, la división del trabajo y la distribución. Para Marx, el socialismo es la acción consciente de la dictadura que debe dirigir la economía y la planificación. Se trata entonces de dominar la espontaneidad y la anarquía de la producción del capitalismo de acuerdo con la política económica socialista.

Marx presenta al hombre como aquel que produce y transforma la realidad en la que se desenvuelve, como aquel que es afectado por su realidad y que a su vez la modifica. Ve en el hombre la capacidad subjetiva de la creación y transformación, fuerza sin la cual la superación de las barreras humanas no es

posible. El propósito más importante de Marx es superar las contradicciones sociales propias del capitalismo. Considera que para ello se requiere dejar claro que la superación de esas contradicciones sociales debe llevarse a cabo con acciones prácticas y revolucionarias concretas en el mundo real.

La revolución socialista debe ser resultado de unas condiciones objetivas, y en Marx ello es entendido como un movimiento necesario del desarrollo social. Para Marx, el régimen capitalista de producción genera en su propia esencia el germen de su destrucción: el proletariado, resultado de las relaciones de producción, la división del trabajo y el desarrollo de las fuerzas productivas. El proletariado es la clase social que se encargará de superar la descomposición social a la que conduce la acumulación de la propiedad en el capitalismo, acumulación que se hace irresistible para un proletariado hambreado y creciente. La revolución es el objetivo más importante de Marx, revolución que negaría todo lo existente hasta ahora; con ella surgirá un nuevo hombre, con una conciencia social propia característica de las nuevas relaciones sociales.

Marx considera que cuando el capitalismo surge de las entrañas del modo de producción feudal, niega finalmente en la práctica las banderas que ondeó en el periodo que pretendía su instauración definitiva. La libertad, la igualdad, la seguridad y la fraternidad se convirtieron solo en formas de la subjetividad social. La experiencia económica del capital mostró que esas pretensiones distaban mucho de la realidad. La vida burguesa desnudó cómo instauró su cultura de la individualidad y del egoísmo, sin importarle las consecuencias que ésta dejara, mostrando con claridad que su verdadero interés consistía en imponer la libertad de sus negocios y la seguridad de sus propiedades.

En Marx, la individualidad se presenta tan solo en la apropiación, pero no en la producción. Todo cuanto hay en el capitalismo es producto del trabajo de la sociedad en su conjunto y no solo del trabajo burgués. Marx descarta la idea de que los resultados del trabajo burgués se extraen con base en la individualidad,

y afirma por el contrario que es el esfuerzo de los trabajadores el que genera la utilidad y la riqueza tanto del burgués como de la sociedad.

Esta separación del hombre con el hombre en el individualismo privado sujeto a la ley impuesta también por la burguesía tiene una vigencia histórica innegable, pues aun cuando las repúblicas de hoy continúen mostrándose como las defensoras de la democracia, es de conocimiento general el hecho de que se vive en medio de los intereses de las plutocracias nacionales o extranjeras, que igualmente anteponen sus intereses particulares por encima del interés general.

El fortalecimiento del capitalismo requería que la burguesía instaurara, en la nueva estructura social, sus intereses y su cultura. Y así ocurrió. Los dueños de producción y su poder político impusieron sus patrones éticos, morales y jurídicos a la sociedad, sin importarles más que la utilidad de sus inversiones. La dinámica del capital modificó completamente culturas milenarias.

Las contradicciones sociales expresan el hecho de que las ideas dominantes de un periodo histórico corresponden a las ideas de las clases dominantes que las imponen. Tal perspectiva muestra cómo se expresan las relaciones de las sociedades divididas en clases y cómo en esas relaciones de poder hay subordinación y fuerza, no solo en las que se adoptan en la base productiva sino también en las expresiones ideológicas.

Por eso es clara la idea de que si cambia la forma de producción cambia también la concepción del mundo de la sociedad. Esta idea es fundamental en Marx, porque tiene presente que aquello que define las expresiones ideológicas de una nación es principalmente la base material, determinada por el desarrollo de las fuerzas productivas y las relaciones de producción que de ellas se derivan.

El proceso de cambio del feudalismo al capitalismo prueba cómo se modifican todas las relaciones sociales. No es lo mismo la concepción del Estado liberal y su dinámica de aplicación de hoy a la concepción monárquica y religiosa establecida en el Estado feudal. Cada una tiene su funcionamiento y su propia visión de las cosas. Por eso Marx dice: “¿Acaso se necesita una gran perspicacia para comprender que con toda modificación sobrevenida en las condiciones de vida, en las relaciones sociales, en la existencia social, cambian también las ideas, las nociones y las concepciones, en una palabra, la conciencia del hombre?”¹⁶.

Esta concepción materialista de Marx le permite plantear que la verdadera esencia humana es la práctica en la dinámica de las relaciones sociales, que cohesionan a los hombres y permiten que se construyan entre sí, colectivamente. Son estas relaciones sociales y no la individualidad las que hacen de los hombres lo que son: seres con conciencia, que transforman permanentemente el estado de cosas; seres que a través de la práctica, su condición natural de existencia, son capaces de crear nuevas estructuras tanto materiales como ideológicas. Pero todo esto lo hacen en conjunto. La individualidad absoluta del hombre es una fantasía.

El ser social es “la actividad real en la sociedad”¹⁷, el ser de los nexos sociales, de la producción ineludible, el ser de las relaciones sociales en las que se transforma la sociedad. Y es allí precisamente donde Marx ve las contradicciones reales y las barreras humanas. El ser social debe encontrar en la tierra misma la manera de superar los lazos que lo atan. Para Marx los nexos sociales son reales, la producción y la división y la distribución son reales, no son simples categorías de la conciencia, y por ello la superación de las barreras humanas debe hacerse con base en el análisis de las relaciones sociales básicas que entrañan los hombres y que existen, no en su conciencia, sino en el mundo real. Marx considera que al transformar el mundo real, la base material de la producción, cambia necesariamente la concepción del

¹⁶ Marx y Engels, Manifiesto del Partido Comunista. Ediciones en Lenguas Extranjeras, 1980. Pág. 57.

¹⁷ Carlos Marx y Federico Engels. *La ideología alemana*. Editorial Calarcá, 1976. pág. 13.

mundo y todo el engranaje social anterior. Pero esta transformación no es posible si se asume que las barreras del mundo real existen solo subjetivamente y que deben ser superadas por tanto solo en la subjetividad. Estas barreras existen en el mundo real y su superación debe darse también en el plano del mundo real objetivo.

El poder de la monarquía, el poder de la aristocracia y el de la burguesía, señalan principalmente que la propiedad y lo que existe en torno a ella han modificado históricamente su forma de existencia. Las modificaciones del poder económico expresan que el ser social de la monarquía no es ni puede corresponder al ser social de la libertad política en la vida burguesa, como tampoco al ser social que se enmarca en la proyección de la libertad humana. La conciencia social de cada una de estas formas en las que se relaciona el ser social es por fuerza diferente.

En Marx es importante la liberación humana, porque es la instancia de la superación del periodo revolucionario. Esta forma de libertad corresponde a la instauración definitiva del comunismo, de la sociedad sin clases, en la que se han superado ya las contradicciones del capitalismo y del socialismo. La libertad humana es el propósito fundamental de Marx, es la instancia de desarrollo que él ve en perspectiva.

La posición de Marx en torno al debate de la libertad política y la libertad humana expresa principalmente, de un lado, que la libertad política es una instancia del desarrollo social, en la que toda la sociedad civil expresa subordinación al poder del dinero, y en la que, de manera particular, tanto la religión judía como la católica tienen libertad de acción, en la medida en que el Estado burgués se separa de ellas y les da tratamiento como iguales. Por otro lado y, en el mismo sentido, la libertad humana manifiesta la verdadera libertad de los hombres, pues es la liberación de la explotación del hombre por el hombre y de la reconciliación de las contradicciones reales, materiales, que le dan sustento a la religión, la cual es vista como atadura humana.

En la libertad política, Marx ve la enajenación y la negación de los hombres consigo mismos; en la libertad humana ve al hombre que domina y planifica las relaciones sociales de producción y distribución, al hombre que se recupera como tal hombre. En la libertad política, Marx ve al dinero como el Dios real de la economía, que subordina todas las expresiones culturales y que reconcilia hasta contradicciones históricas como la existente entre judíos y católicos; en la liberación humana las reconciliaciones se dan en el plano de la ciencia, pues el hombre ha recuperado su terrenalidad y la ciencia es el método de superar las contradicciones de la materia, cuando es entendida a partir de ella misma. En la libertad política, el judaísmo tiene su basamento y causa material en la capacidad histórica de hacer dinero y su riqueza es la que le brinda la base material real para desenvolverse; en la libertad humana, esa base económica real se disuelve en la sociedad sin clases, en la sociedad que ha superado la existencia de la vida burguesa. En la libertad política, el judío es el ejemplo por antonomasia para la sociedad civil, pues es el representante exitoso del individualismo y del egoísmo propios de la vida burguesa; en la libertad humana, el judío desaparece en la reconciliación terrenal. Con la libertad política se desnuda la naturaleza dominante, impositiva y excluyente del Estado en general; con la liberación humana, esa naturaleza es superada, pues se superan las contradicciones que la sustentan. Con la libertad política, persiste la contradicción entre lo que aspira el hombre y lo que ofrece la producción capitalista, que niega al hombre como hombre.

La libertad humana, la superación de las barreras humanas, se plantean también en el plano práctico, aspecto fundamental de la teoría marxista. Marx considera que ningún obstáculo o cadena humana real puede ser superado en el plano de la subjetividad. Cadenas como la propiedad, el salario, la explotación, la miseria, son para él fenómenos reales del mundo objetivo y no simples categorías de la conciencia. El proletariado debe entender que estas talanqueras de la vida burguesa tienen que superarse a través de la práctica real, con acciones concretas de carne y hueso. Marx ve que todas las

relaciones sociales del capitalismo derivadas del desarrollo de las fuerzas productivas no existen solo en el pensamiento, sino en el mundo exterior objetivo. La lucha principal de Marx con los representantes de la sagrada familia consistía en defender precisamente esa posición epistemológica, sin la cual era imposible romper con las verdaderas ataduras del hombre.

Marx reivindica el papel activo y definitivo de la masa en las transformaciones sociales, el papel del proletariado en las modificaciones sustanciales de la sociedad, vital en la superación de las barreras más fuertes. Mientras la sagrada familia veía en la masa una fuerza impedida para hacer historia, para crear la historia, Marx veía en ella la fuerza práctica de la historia, la fuerza real, material, para sacudir la historia. Marx ve en el proletariado el único y verdadero bastión para hacer la revolución en el plano de lo real, no en el plano de la subjetividad. Mientras la crítica crítica niega a la masa el hacer parte de la creación histórica, debido a que el trabajo específico y concreto del obrero dista mucho del ejercicio teórico especulativo, que es el verdadero creador histórico, Marx ve que el conjunto de esos trabajos específicos son los transformadores reales de la base productiva. Son ellos los verdaderos constructores de la historia, pues es la masa la que modifica en la práctica la realidad existente, y por tanto la que sienta la base para la creación de las nuevas expresiones en el plano ideológico.

La sagrada familia exige a la masa ser especulativa como lo es ella, porque considera que es de esa manera como se construye la verdadera historia. Ella es la única capaz de hacer historia. Para la crítica el principal problema de los obreros es cómo piensan. Si tan solo pensarán diferente, si tan solo superaran en el pensamiento esas barreras que los agobian, las barreras quedarían superadas. Si los obreros cambian su forma de pensar, cambian necesariamente las contradicciones de su existencia.

Pero en Marx, si las barreras humanas fueran simplemente subjetivas, no habría necesidad de respuesta práctica. Mas como son reales, se viven, se

sienten y existen objetivamente, solo pueden removerse en el plano de la realidad. Por eso no se pueden destruir solo con el pensamiento, sino con la acción práctica. Para Marx, a punta de ideas no se puede transformar el mundo existente. Se necesita más que pensamiento, se necesita de la fuerza masiva del proletariado, que entiende por fuerza la enorme contradicción entre el ser y el pensar.

Las condiciones generales en las que se desenvuelven los obreros y el trabajo burgués en el capitalismo representan para Marx una negación de la naturaleza humana. Ambos eslabones hacen parte de ese estado precario del ser social. Dominados por la enajenación, cada uno ocupa un lugar propio en la contradicción que los une y que hace de ellos lo que son. Por un lado, el burgués cómodo, alienado en relación con el dinero y reemplazándolo por toda expresión auténticamente humana; para el burgués, el poseer es el estado de mayor humanidad. Por otro lado, el obrero extenuado, alienado en relación con el objeto de su trabajo y que niega su vida por necesidad reemplazándola por el trabajo que otro explota. Esta relación medular del capitalismo es desigual en el sentido de la apropiación y el disfrute. Desigual, porque el obrero está sujeto a los apetitos del burgués y depende de él y porque el obrero pierde su fuerza subjetiva, mas tiene en común la alienación que les consume el espíritu humano. Esta alienación común tiene su origen en la dinámica enajenada de la economía, en la inclusión necesaria de sus respectivas fuerzas en los procesos de producción. La economía domina a los hombres. La acumulación, la anarquía de la producción, los salarios, la propiedad y todos los componentes del capitalismo son la fuerza que domina a los hombres, y todo ello conduce a la pobreza del espíritu humano, a hacer de los hombres simples seres cuantitativos. Tanto la sociedad en su conjunto como los hombres en particular se niegan como humanos, aun cuando la sociedad considere que esa es una vida humana. El dinero se hace el verdadero Dios de los hombres, el Dios real que todo lo puede como equivalente universal, que subordina patrones morales y reconcilia lo más incompatible.

El estado contradictorio en el desarrollo de las fuerzas productivas y las relaciones de producción del capitalismo generan ese estado de negación de los hombres. Solo es posible superar estas condiciones de empobrecimiento del espíritu humano eliminando la enajenación y construyendo colectivamente un aparato productivo libre de clases sociales y de explotación del hombre por el hombre. Solo en este nuevo escenario el hombre puede recuperarse a sí mismo, reencontrarse. Y la modificación de las relaciones de producción se presenta en la perspectiva marxista como un cambio inevitable, que responde al análisis de la dinámica interna del capitalismo, de su funcionamiento y sus leyes. Responde al análisis de la producción y de las relaciones de producción, al análisis de las consecuencias de la acumulación de la propiedad y del trabajo y el consumo, al análisis de la explotación y sus límites. La revolución es presentada como la acción inevitable de las masas ante el desarrollo capitalista, que les niega la existencia espiritual y física, que los ahoga en la inanición y la muerte.

BIBLIOGRAFÍA

Carlos Marx y Federico Engels. 1995. Tesis Sobre Feuerbach, Obras Escogidas, Tomo II. Moscú: Editorial Progreso.

Carlos Marx y Federico Engels. 1976. La Ideología Alemana, Editorial Calarcá.

Carlos Marx y Federico Engels. 1965. El Manifiesto del Partido Comunista. China:

Ediciones en Lenguas Extranjeras.

Carlos Marx. 1969. La Cuestión Judía, Editorial coyoacán.

Carlos Marx y Federico Engels. 1959. La Sagrada Familia, Editorial Pluma.

Carlos Marx. 1963. Manuscritos de 1884, Editorial Génesis.

Jorge Enrique Robledo Castillo. 2000. www.neoliberalismo.com.co, Editorial Áncora.