

Marx y el liberalismo o el liberalismo de Marx: sobre la valoración marxiana del poder político

Levy Del Águila

Originalmente publicado en J.M. Bermudo Ávila (Coord.). Figuras de la emancipación. Barcelona: Horsori, 2011.

Tradicionalmente se ha concebido las luchas éticas y políticas a favor de la igualdad ciudadana como apuestas progresistas asociadas a otros intereses humanos tales como la libertad, la dignidad y el bienestar. Este núcleo de intereses ha sido motivo de las preocupaciones articuladoras de la filosofía política moderna, particularmente en sus derroteros liberales. En efecto, desde sus raíces en el mecanicismo hobbesiano hasta su formulación clásica en John Stuart Mill, las apuestas del liberalismo han supuesto un compromiso decisivo con una antropología en virtud de la cual los seres humanos aparecen representados como iguales en sus facultades y capacidades, en sus aspiraciones y necesidades. La libertad, la dignidad y el bienestar han correspondido, de este modo, al protagonismo de un sujeto cuya identidad viene de antemano determinada como *la misma* en toda circunstancia. Esta concepción abstracta de la condición humana conoció distintos reparos a lo largo de la modernidad filosófica. Ya en Hegel encontramos el reconocimiento de la determinación de la igualdad como instancia de la socialidad moderna que, carente de sustancia, no es sino la mediación que hace posible la convergencia y viabilización de los intereses particulares; instancia que encuentra en la particularidad su razón de ser (el *sistema de las necesidades*¹). El tratamiento hegeliano de la igualdad, en tanto homogenización formal requerida para que la libertad del particular se haga realidad en la sociedad civil, anticipa y provee de recursos conceptuales decisivos para la posterior confrontación de Marx con el liberalismo a propósito del primado de la igualdad en el horizonte de las luchas emancipatorias de la Modernidad.

A nuestro modo de ver, la filosofía práctica moderna encuentra en la obra de Karl Marx la confrontación más directa y fundamental con la concepción liberal de la ciudadanía, la cual ha venido dominando, no solo la reflexión, sino la práctica de nuestras comunidades políticas modernas o en proceso de modernización desde hace al menos doscientos años. Son diversos los embates marxianos contra el liberalismo. Tienen raíces ontológicas y pasan por caracterizaciones antropológicas y éticas francamente contrapuestas al liberalismo, a la vez que suponen una comprensión de las condiciones de reproducción de la *praxis* social y con ello una epistemología abiertamente disonante para el entendimiento

¹ Cf. los párrafos introductorios al momento de la sociedad civil en: Hegel, G.W.F., *Principios de la Filosofía del Derecho*, Barcelona: Edhasa, 1988, a propósito del carácter formal de la universalidad que allí es necesaria, especialmente §§ 182-184 y 186.

liberal. Es necesario atender a las múltiples dimensiones de esta contraposición, así como a la integración de las mismas. Al mismo tiempo, distintos puntos de continuidad –y no de mera sintonía– ligan la tradición que procede de Marx y la que procede del liberalismo. No se trata, pues, de una relación unívoca de enfrentamiento, sino de una más bien marcada por tensiones diversas que los revela partícipes de aspiraciones comunes. En torno de sus concepciones políticas y específicamente concernidas a la naturaleza y al papel del Estado para la causa de la libertad individual, puede apreciarse la complejidad de estas tensiones. Precisamente, nos interesa discutir en qué medida las concepciones y valoraciones de Marx en torno de la política y el Estado resultan contrarias al liberalismo clásico y en qué medida también resultan parte de una continuidad que nos permite identificar un velado pero efectivo *liberalismo marxiano* de profundas implicancias para evaluar los alcances de la crítica del autor de *El Capital* (1867) a la sociedad capitalista, así como sus formulaciones en torno de lo que vendría a ser una sociedad post capitalista².

1. Marx contra las abstracciones homogeneizadoras de la ciudadanía moderna: libertad contra igualdad

En abierta contraposición con el liberalismo, la comprensión marxiana de lo político se dispone hacia un enjuiciamiento crítico de la naturaleza del Estado moderno, la ciudadanía y los derechos de quienes participan de la condición ciudadana. En efecto, en la línea de “La cuestión judía” (1843)³ y a contracorriente de lo habitualmente pretendido, para Marx no es la igualdad “real” entre los individuos lo que dichas instancias preservan, sino únicamente una igualdad de carácter “formal-negativo” en virtud de la cual, más allá de las diferencias privadas determinadas por las condiciones socio-económicas y culturales de existencia de dichos individuos, se conforma un plano público de convivencia en el cual cada agente privado, socio-económicamente y culturalmente diferenciado, encuentra el *medio* o el elemento para su recíproca interacción.

² La presencia de perspectivas liberales en las concepciones y valoraciones marxianas del poder político y el Estado lleva a una cuestión –que aquí no abordaremos– a propósito de la consistencia de la obra marxiana: ¿estas convergencias –habitualmente inadvertidas– entre Marx y la tradición liberal resultarían una necesidad inmanente al *corpus* teórico marxiano?, ¿cabrían posibilidades teóricas alternativas desde la propia obra de Marx?

³ Marx, Karl, “Sobre la Cuestión Judía”, en: Obras de Marx y Engels (OME), vol. 5, Barcelona, Crítica / Grijalbo, 1978, pp. 178-208.

En la civilización moderna, la diferenciación entre la esfera de lo privado y la esfera de lo público define una estructura de recíproca necesidad entre las disposiciones particulares de los individuos y grupos sociales, con diversos sentidos del bien, en el ámbito privado, y los horizontes y pautas comunes de convivencia, donde el conjunto de la sociedad participa de un determinado orden de justicia, en el ámbito público. Modernamente concebida, la libertad se vive bajo esta estructura de acuerdo con una dialéctica que hace posible que las disposiciones de los particulares se desplieguen positivamente en el marco de una regulación jurídico-política que debiera impedir cualquier intromisión exterior al propio designio de la voluntad privadamente formulada. A su turno, se requiere la contraparte de una dimensión soberana de justicia que se pueda ejercer positivamente gracias al control de cualquier incontinencia privada que pretenda regirla. Las dimensiones negativa y positiva de la libertad⁴, pues, operan tanto en lo privado como en lo público. Esto ocurre bajo una estructura cuyo componente público encuentra su designio en la finalidad que procede del interés privado, mas no en cuanto *este* interés determinado, sino como *interés privado general*, donde la salvaguarda y la promoción del individuo abstractamente estimado, esto es, valorado por fuera de sus determinaciones concretas, sea el interés esencial de la vida social y política en las comunidades modernas. Este proceder de la formalidad propia de lo público en la Modernidad funciona a la manera de un *telos* sin sustancia, donde la finalidad no responde o, al menos, no debiera responder a ningún interés positivo particular. La contraparte del modelo supone que mientras lo privado confiere a lo público su sentido, este habrá de proveer *seguridad* o condiciones de realización a las aspiraciones privadas. De este modo, la voluntad libre aparece como una condición personal que solo será realidad en la medida en que exista un ordenamiento jurídico-político del conjunto de voluntades que habitan una determinada socialidad; esto es, siempre y cuando la condición personal adquiera la forma de *condición ciudadana*.

Por condición ciudadana habremos de entender –según la usanza clásica del liberalismo– la circunstancia según la cual cada individuo puede realizar libremente y debidamente protegido sus fines particulares. Ello debe poder ser realizado para todos por igual, de modo tal que se define de suyo la impronta formal-negativa por la cual se entiende que el límite

⁴ Cf. Berlin, Isaiah, “Dos conceptos de libertad”, en: *Dos conceptos de libertad y otros escritos*, Madrid: Alianza Editorial, 2001, pp. 43-114.

para el despliegue de la propia libertad es *el otro*. Para que lo público cumpla con su rol de preservación, cuidado y promoción de los intereses particulares privadamente definidos, la igualdad formal de los ciudadanos debe pues quedar satisfecha.

Por su parte, Marx denuncia esta pretendida encarnación de la igualdad humana en el plano público de la vida social moderna. El desinterés de lo público por las reales condiciones de vida de los individuos define una consideración abstracta de los mismos que hace de la pretendida igualdad ciudadana una *ilusión* jurídico-política, un *plano celeste*⁵ desvinculado de la terrenalidad donde acontecen las desigualdades fácticas del plano privado. La igualdad de lo público convive pues con la desigualdad de lo privado, pero el desgarramiento que tal convivencia supone queda desatendido y trasmutado en alguna posibilidad formal; por ejemplo, en la variedad de la “igualdad de oportunidades”, allí donde lo público cumpliría su papel, el de garantizar que las potencias privadas no conozcan restricción para su despliegue, pues *a priori* todas tendrían el mismo valor y todas deberían disponer de las mismas opciones de realización. Ahora bien, la confrontación marxiana frente a la pretendida igualdad del ámbito público de la vida social no se limita a condenar una cierta retórica, sino que pretende denunciar la irrealidad de la igualdad misma así como las repercusiones ideológicas sobre las fuerzas sociales que se avengan a satisfacerse con dicho horizonte.

De ahí que la crítica de Proudhon a la propiedad privada como “expresión económica de la autoenajenación humana”⁶ sea, para Marx, una crítica insuficiente en tanto se desenvuelve en el horizonte de la enajenación económica desde la que se forja el desgarramiento de lo público; esto es, en tanto aún se expresa en el lenguaje de dicha enajenación y asume sus fundamentos: apropiación privada e igualdad universal: “...su crítica de la economía política no logra todavía desembarazarse de las premisas de la economía política, vemos que la reapropiación del mundo objetivo mismo se concibe aún bajo la forma de la misma *posesión*.”⁷ Proudhon trata de recuperar la función social de la apropiación en la forma de la *posesión igual*, resultando con ello incapaz de atender al desenvolvimiento humano real,

⁵ Marx, Karl, “Sobre la Cuestión Judía”, *op. cit.*, p. 186, *passim*.

⁶ Marx, Karl y Friedrich Engels, *La Sagrada Familia o Crítica de la Crítica Crítica. Contra Bruno Bauer y Consortes*, en: Marx, Karl y Friedrich Engels, *La Sagrada Familia y Otros Escritos Filosóficos de la Primera Época*, Grijalbo: México, 1967, p. 107

⁷ *Ibid.*

sus afecciones, potencias y necesidades reales, susceptibles de ser efectivamente reconocidas desde un horizonte distinto, propiamente social, de producción de sus vidas.

Marx crítica, pues, el encomio de la igualdad a cargo de interlocutores progresistas de su época, como era el caso de Proudhon. Denuncia la irrealidad de la formalidad igualitaria en el ámbito público y, más allá de ello, pone en evidencia su papel contrario a los intereses humanos, su carácter desrealizador en tanto determinación efectiva de las estructuraciones sociales propias de las sociedades capitalistas. Como se ha señalado, el papel de lo público en la estructura civilizatoria de la Modernidad no se define desde sí mismo, sino en relación con su fundamento y sentido: el interés privado. Ahora bien, ¿en qué consiste este interés? Temáticas contemporáneas como el género o la interculturalidad son, en general, ajenas a las formulaciones de Marx. Como es sabido, para nuestro autor tal interés encuentra sus determinaciones en las necesidades que se desprenden de la creciente valorización del capital y el desarrollo de la competencia mercantil, determinaciones que en sí mismas resultan generadoras de desigualdades a la vez que hacen efectivas pautas de igualdad contrarias a la libertad. De vuelta sobre la discusión con Proudhon, en su *Miseria de la Filosofía* (1847) y a lo largo de su discusión con el proudhoniano *Sistema de las Contradicciones Económicas* o *Filosofía de la Miseria*, Marx sostiene que su interlocutor francés se halla preso de la disposición a eternizar las relaciones existentes en la sociedad mercantil-capitalista. Eternizar tiene el efecto inmediato de *naturalizar*, esto es, hacer pasar como circunstancias espontáneas e inafectas al devenir lo que no puede sino ser el producto de determinada *praxis*. Con ello, ocurre algo más: se legitima, tanto moral como políticamente, la relación o institución social eternizada. Precisamente es esto lo que ocurre en el planteamiento de Proudhon a propósito del pilar de su *Sistema*, la igualdad⁸.

El igualitarismo proudhoniano se funda en la consideración según la cual a cada productor privado debiera corresponderle una proporción de la riqueza social acorde con su trabajo. A decir de Marx, para Proudhon la evolución del capitalismo habría significado que su “lado

⁸ “Ciertamente, la tendencia a la igualdad pertenece a nuestro siglo. Decir ahora que todos los siglos anteriores, con sus necesidades, sus medios de producción, etc., completamente diferentes, trabajaban providencialmente para la realización de la igualdad, es, en primer lugar, confundir a los medios y a los hombres de nuestro siglo con los medios y los hombres de siglos anteriores, e ignorar el movimiento histórico mediante el cual las generaciones sucesivas han transformado los resultados alcanzados por las generaciones que las han precedido.” (Marx, Karl, *Miseria de la Filosofía*, Madrid: Edaf, 2004, pp. 219-220).

malo”, la explotación y la privación de unos a manos de otros, se ha venido imponiendo a su “lado bueno”, la libertad para participar en el mercado e intercambiar bienes producto del trabajo aplicado a la propiedad independiente en términos igualitarios. Pero lejos de tratarse de un ideal por realizar, la igualdad es ya la experiencia de un modo de ser alienado producido por el mercado y la gran industria: el sometimiento de los trabajadores en función de la homogenización del tiempo de trabajo bajo el maquinismo industrial⁹.

A pesar de esta alienación, de esta miseria de la igualdad, según resulta de la industria moderna, “...el señor Proudhon, sobre esta igualdad ya existente del trabajo automatizado, quiere pasar su cepillo de ‘igualación’...”¹⁰. La igualdad es el *factum* del capital, y no solo en el ámbito de la producción. A la vez, su presencia muestra las unilateralidades y dualidades que caracterizan a la sociedad mercantil-capitalista y que constituyen severos límites de cara a los intereses de la libertad; así, se pone en evidencia en la contraposición entre valor de cambio y valor de uso –de la que se ocupara Marx desde el inicio de sus estudios económicos–, o entre el trabajo abstracto (el hombre-mercancía) y el trabajo concreto –que se irá formulando a lo largo de la obra económica de nuestro autor–. La igualdad es la realidad de la producción automatizada que asombra a Marx y la realidad de los intercambios mercantiles. Al mismo tiempo, es la *irrealidad* largamente denostada en *La Crítica de la Filosofía del Estado de Hegel* (1843) y en “La Cuestión Judía” a propósito de las homogenizaciones propias del ámbito público, cuya universalidad no constituiría sino el dominio de determinados intereses particulares, los que se hallan asociados al movimiento del capital y a las dinámicas del mercado. Pero, especialmente, la igualdad es *condición de irrealización* de los productores de la riqueza social. Por medio de su forma se viabiliza la alienación inherente al maquinismo industrial y se hace posible el

⁹ “E implica que los trabajos se han igualado por la subordinación del hombre a la máquina o por la división extrema del trabajo; que los hombres se difuminan ante el trabajo; que el péndulo del reloj se ha convertido en la medida exacta de la actividad relativa de dos obreros como lo es la velocidad de dos locomotoras. Por eso no hay que decir que una hora de un hombre equivale a una hora de otro hombre, sino más bien que un hombre de una hora equivale a otro hombre de una hora. El tiempo lo es todo, el hombre ya no es nada; es, como mucho, el esqueleto del tiempo... pero esta igualación del trabajo no es en absoluto obra de la justicia eterna del señor Proudhon; es, simplemente, una consecuencia de la industria moderna.” (*Ibid.*, p. 124). El concepto de *trabajo abstracto* expresará lo fundamental de esta circunstancia en *El capital* (Cf. Marx, Karl, *El Capital. Crítica de la Economía Política*, vol. I. El proceso de producción de capital, en: *Obras de Marx y Engels* (OME 40), 1976, pp. 49-54).

¹⁰ Marx, Karl, *Miseria de la Filosofía*, *op. cit.*, p. 125.

extrañamiento ante los propios productos entregados al mercado y a la lógica de la acumulación capitalista.

Proudhon, por su parte, supone que el intercambio igualitario de los trabajos garantizaría la retribución igualitaria, lo cual –para empezar– desconocería las condiciones de apropiación de los productos sociales que una vez culminados arriban al intercambio mercantil. En *Miseria de la Filosofía*, la argumentación marxiana está centrada en el intercambio¹¹. Se muestra así el estado de formación en el que se encuentra el vocabulario de la economía política marxiana, estado en virtud del cual no termina de ser precisado lo que quedará mucho mejor sostenido en los textos económicos posteriores: que la explotación capitalista acontece en términos *perfectamente justos*, *i.e.* igualitarios. En efecto, a decir de Marx, mientras las mercancías son vendidas a su valor según la cantidad de trabajo contenido en ellas, al trabajador se le paga por el valor de su *fuerza de trabajo* (no por el trabajo mismo, pues este no tiene valor sino solo en tanto contenido en las mercancías). En ambos casos, se trata de intercambios entre magnitudes iguales de valor. A partir de la diferencia entre el valor producido por la fuerza de trabajo (las mercancías producidas que salen al mercado) y el valor de esta misma fuerza de trabajo, se determina la plusvalía –clave de la dominación y alienación en las relaciones capitalistas de producción. En todo el proceso, distintos planos de igualación de los esfuerzos y recursos sociales son necesarios para su consumación. Por esto –a juicio de Marx– el anarquismo de Proudhon se hallaría sujeto a la lógica del mercado, cifrada en torno de la igualdad, y no se interesa por remontarla. De allí la clásica sentencia de Marx sobre su interlocutor: “Quiere sobrevolar, en plan hombre de ciencia, por encima de burgueses y de proletarios; no es más que un pequeño burgués que se debate constantemente entre el capital y el trabajo, entre la economía política y el comunismo.”¹²

El decurso de los sucesivos conflictos entre marxistas y anarquistas encuentra en estas líneas sus primeros episodios. Desde el planteamiento de Marx, el anarquismo idealiza una realidad que, en tanto que es efectiva, es de suyo miseria y alienación. La igualdad es esta realidad embellecida, la miseria de la gran industria, que rige ya buena parte de la vida alienada en las sociedades modernas. A propósito de la manera en que el economista y

¹¹ Cf. *ibid.*, el acápite 2. El valor constituido o valor sintético, pp. 122-123, 125-127, etc.

¹² *Ibid.*, p. 229.

reformador norteamericano John Francis Bray plantea esta cuestión antes que el propio Proudhon –cosa que Marx se encarga de relevar con saña–, nuestro autor sostiene que la causa de la igualdad y su embellecimiento correspondería a los ideales del mundo burgués: “El señor Bray convierte la *ilusión* del buen burgués en el *ideal* que le gustaría alcanzar. Al depurar el intercambio individual, al liberarlo de todo [sic] los elementos antagónicos, cree encontrar una ‘*relación igualitaria*’, relación que le gustaría trasladar a la sociedad. El señor Bray no comprende que esta relación igualitaria, que este *ideal correctivo* que quisiera aplicarle al mundo, no es más que el reflejo del mundo actual y que, por tanto, es completamente imposible reconstruir la sociedad sobre una base que solo es una sombra embellecida. A medida que la sombra se transforma en un cuerpo, nos damos cuenta de que ese cuerpo, lejos de ser la transfiguración soñada, es el cuerpo actual de la sociedad.”¹³

Con ello, el arribo a “una más plena” igualación ciudadana quedará descartado como un escenario propicio para la satisfacción de los intereses de la libertad individual. Si solo atendemos a la dimensión crítica del planteamiento marxiano frente al desgarramiento inherente a la ciudadanía moderna, nuestro autor podría aparecer como una suerte de “liberal de izquierda” comprometido con ciertas reformas que aspiren a que “se realice la igualdad”. Pero Marx no se contenta con señalar la manera en que la dimensión pretendidamente igualadora de la vida social “falla” en su cometido, pretendiendo a continuación alguna forma de “corregir el error”. Marx cuestiona la igualdad, no solo como un valor civilizatorio eventualmente cínico o decididamente ideológico; cuestiona que la igualdad misma sea un *desideratum* indisputable.

2. Emancipación política y alienación política

Las mediaciones jurídico-políticas que hacen posible el arribo a la condición ciudadana no resultan para Marx logros civilizatorios que debieran ser inmediatamente identificados con la realización de la libertad en términos del reconocimiento político de la personalidad. Más bien, el alcance del reconocimiento vía las mediaciones políticas y jurídicas correspondientes no sería sino: “...el reconocimiento del *individuo egoísta, burgués y del desenfrenado* movimiento de los elementos espirituales y materiales que forman el

¹³ *Ibid.*, pp. 159-160.

contenido de su situación de vida, el contenido de la vida burguesa *actual...*¹⁴; de donde el hombre no encuentra liberación en el reconocimiento de derechos generales que "...no le liberan de la propiedad, sino que le confieren la *libertad de propiedad*, no le liberan de la basura del lucro, sino que le otorgan más bien la *libertad industrial*."¹⁵ La vida de los seres humanos, pues, se reproduce bajo el horizonte de los derechos generales en el modo del interés privado egoísta que encuentra en el otro ser humano a su negación y en el modo del inconsciente sometimiento al trabajo lucrativo cuyo resultado es el extrañamiento humano y la falta de libertad. "El Estado moderno reconoce esta su base natural, en cuanto tal, en los *derechos generales del hombre*."¹⁶ La ley que "vale para todos", precisamente en tanto vale para todos, es la condición esencial de reproducción del recíproco extrañamiento humano sometido a la representación política de "lo general".

La universalidad propia de una vida política emancipada de determinaciones sustanciales de carácter pre moderno cifradas en torno del interés de *esta* particularidad se da, pues, la mano con la enajenación de las relaciones sociales entre los seres humanos. En términos jurídicos, sobreviene la abolición de los privilegios pre-modernos y sus respectivas cerrazones. Aparece, más bien, "...el hombre exento de privilegios... no vinculado a los otros hombres ni siquiera por la *apariencia* de un nexo general y creando la lucha general del hombre contra el hombre... ya sólo delimitados entre sí por su *individualidad*, y el movimiento general y desenfrenado de las potencias elementales de la vida, libres de las trabas de los privilegios."¹⁷ Así, la libertad jurídico-política que resulta es el sometimiento a un modo de vida que reproduce la recíproca negación de la humanidad de cada individuo ("el movimiento desenfrenado de los elementos enajenados de su vida"¹⁸). No es, por tanto, libertad; se haría pasar por tal, "...cuando es más bien su servidumbre y su falta de humanidad acabadas."¹⁹ La libertad es ahora la negatividad formal del derecho que deja tras de sí la presencia positiva de los privilegios pre modernos que establecían que la libertad solo podría ser propia de *algunos*. Ahora ella es accesible a todos, pero comporta la

¹⁴ Marx, Karl y Friedrich Engels, *La Sagrada Familia o Crítica de la Crítica Crítica. Contra Bruno Bauer y Consortes*, op. cit., p. 179.

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ *Ibid.*, pp. 179-180.

¹⁷ *Ibid.*, p. 183.

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ *Ibid.*

sujeción al ordenamiento vital del mercado, la industria capitalista y su enajenación. En tono de sentencia sostiene Marx: “El *privilegio* es sustituido [sic], aquí, por el *derecho*.”²⁰ La igualación de los seres humanos ante la ley, su emancipación política, es precisamente la negación de su libertad como tales seres humanos sometidos a poderes ajenos, los de la vida mercantil y el egoísmo, que afirman su sujeción en nombre de la libertad.

Por ello, Marx no solo establece –como habitualmente se le reseña– que la ciudadanía falsifica la realidad de lo humano, pues los individuos son particularidades concretas y no meras fantasmagorías genéricas, sino argumenta que la homogenización ciudadana es *condición activa* en el decurso de la enajenación de los esfuerzos individuales y sociales en las comunidades políticas modernas. Su contribución a los *Anuarios Francoalemanes*, “La Cuestión Judía”, es el escenario clásico de referencia para dar cuenta de este asunto: la distinción entre emancipación política y emancipación humana: “No bastaba, ni mucho menos, con preguntar quién tiene que emancipar o quién tiene que ser emancipado. La crítica tenía además una tercera tarea, una tercera pregunta: *de qué clase de emancipación* se trata y qué condiciones le son inmanentes. Solo una crítica de la misma *emancipación política* puede ser la crítica final de la cuestión judía y su verdadera solución es la ‘*cuestión general de nuestro tiempo*’.”²¹

En esta temprana formulación, la crítica marxiana del poder político toma la forma de una variedad de la crítica feuerbachiana de la religión –referencia general de la crítica neohegeliana más radical–; es decir, plantea el problema político como la reproducción de una carencia en una variedad que la mera alienación religiosa no terminaba de producir por ella misma, pero que resulta su continuidad. El Estado vendría a ser, para Marx, otra mediación entre la carencia humana y su realización; una mediación ya no religiosa, sino política²². Nuestro autor reconoce el valor de la emancipación política²³, mas viene

²⁰ *Ibid.*

²¹ Marx, Karl, “Sobre la Cuestión Judía”, *op. cit.*, p. 182.

²² “...cuando el hombre se libera *políticamente*, lo hace dando un *rodeo*, en un *medio*, aunque en un *medio necesario*. Y por último, incluso cuando el hombre se proclama ateo por mediación del Estado –es decir, cuando proclama el ateísmo del Estado–, sigue sujeto a la religión precisamente por el hecho de reconocerse a sí mismo sólo dando un rodeo, a través de un medio. La religión es precisamente el reconocimiento del hombre dando un rodeo, a través de un *mediador*... el Estado es el mediador entre el hombre y la libertad del hombre... al que transfiere [el hombre] toda su terrenalidad, toda su *espontaneidad humana*.” (*ibid.*, p. 185).

²³ “Ciertamente la emancipación política es un gran progreso; aunque no sea la última forma de la emancipación humana, lo es en el actual orden del mundo.” (*ibid.*, pp. 187-188).

decidido a mostrar la inadecuación del Estado para responder a la exigencia de una emancipación decididamente humana²⁴. El marco conceptual feuerbachiano del juicio marxiano en este punto entiende que la mera existencia de la religión es ya la presencia de una carencia irresuelta que debe resolverse de alguna forma. La emancipación política, pues, resulta insuficiente y requiere de otro paso más.

Encuentra Marx que el Estado político viene a representar una variedad de la escisión entre una dimensión terrenal y otra celeste propia de la religión, lo cual quedaría representado en la escisión entre el hombre real y sus derechos humanos inalienables y naturales, por un lado, frente al ciudadano y sus derechos políticos que vendrían a ser la representación abstracta de la condición genérica de la vida humana, por el otro. La contraposición entre el interés privado de los individuos egoístas, modo bajo el cual se entiende en la sociedad burguesa al ser humano, y el interés común idealizado en la figura del Estado y los derechos ciudadanos viene a ser la expresión desgarrada de la continuidad de la deficiencia humana para hacerse cargo de sus propias condiciones de vida; la incapacidad de los hombres para evitar el extravío ante sus propias creaciones frente a las cuales parecieran haber perdido la conciencia de su creación y la posibilidad de su control. Así, pues, la emancipación política insta una doble vida para la existencia humana: “El Estado político perfecto es por esencia la *vida* del hombre *a nivel de especie* en *oposición* a su vida material. Todos los presupuestos de esta vida egoísta siguen existiendo *fuera* del ámbito del Estado, en la *sociedad burguesa*, pero como propiedades de ésta. Allí donde el Estado político ha alcanzado su verdadera madurez, el hombre lleva una doble vida no sólo en sus pensamientos, en la conciencia, sino en la *realidad*, en la *vida*: una vida celeste y una vida terrena, la vida en la *comunidad política*, en la que vale como *ser comunitario*, y la vida en la *sociedad burguesa*, en la que actúa como *hombre privado*, considera a los otros hombres

²⁴ “Por consiguiente no decimos a los judíos como Bauer: hasta que os emancipéis radicalmente del judaísmo no podéis ser emancipados políticamente. Al contrario, lo que les decimos es: el hecho de que podáis ser emancipados políticamente, sin que abandonéis total y coherentemente el judaísmo, muestra que la *emancipación política* no es por sí misma la emancipación *humana*. Si los judíos queréis ser emancipados políticamente sin emanciparos humanamente, la inconsecuencia y la contradicción no es vuestra sino de la *realidad* y *categoría* de la emancipación política. Si estáis presos en esta categoría, lo estáis con todos. Lo mismo que el Estado *evangeliza*, cuando, a pesar de ser Estado, se comporta cristianamente con los judíos, el judío *politiza*, cuando, a pesar de ser judío, reclama derechos políticos.” (*ibid.*, pp. 192-193).

como medios, él mismo se degrada como medio y se convierte en juguete de poderes ajenos.”²⁵

Y en el mismo sentido: “...en el Estado, donde el hombre pasa por un ser a nivel de especie, es el miembro imaginario de una soberanía imaginaria, su real vida individual le ha sido arrebatada, sustituida por una generalidad irreal.”²⁶ El Estado sanciona políticamente la disociación real entre los hombres, a la vez que este solo puede representarse su vida en tanto miembro de su propia especie de una manera abstracta e imaginaria; esto es, como ciudadano: “Constatemos ante todo el hecho de que, a diferencia de los *droits du citoyen*, los llamados *derechos humanos*, los *droits de l’homme*, no son otra cosa que los derechos del *miembro de la sociedad burguesa*, es decir, del hombre egoísta, separado del hombre y de la comunidad.”²⁷ La voz de Marx es particularmente crítica respecto de los derechos humanos, en tanto suponen una naturalidad, la del hombre egoísta, a partir de la cual reina la disociación que hace que la libertad²⁸, la propiedad²⁹, la igualdad³⁰ y la seguridad³¹ no sean sino variedades de legitimación para la lógica de la apetencia mercantil y la competencia que le es inherente, y que hace de los seres humanos algo muy próximo a las formulaciones atomistas e incontinentes de Thomas Hobbes acerca del estado de naturaleza: “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 sobre sí mismo, su interés privado y su arbitrio privado, y disociado de la comunidad. Lejos de concebir al hombre como ser a nivel de especie, los derechos humanos presentan la misma vida de la especie, la sociedad como un marco externo a los

²⁵ *Ibid.*, p. 186.

²⁶ *Ibid.*, p. 187.

²⁷ *Ibid.*, p. 195.

²⁸ “...el derecho de hacer y deshacer lo que no perjudique a otro. Los límites en los que cada uno puede moverse *sin perjudicar a otro*, lo mismo que la linde entre dos campos de la cerca. Se trata de la libertad del hombre como mónada aislada y replegada en sí misma.” (*ibid.*)

²⁹ “...el derecho a disfrutar y disponer de los propios bienes a su propio arbitrio («à son gré»), prescindiendo de todos los demás hombres, con independencia de la sociedad; es el derecho del propio interés. Aquella libertad individual y esta aplicación suya son el fundamento de la sociedad burguesa. Lo que dentro de ésta puede encontrar un hombre en otro hombre no es la *realización* sino al contrario la *limitación de su libertad*.” (*ibid.*, p. 196)

³⁰ “...en su significado apolítico, se reduce a la igualdad de la *liberté* que acabamos de describir, a saber: todos los hombres en cuanto tales son vistos por igual como mónadas independientes.” (*ibid.*)

³¹ “...es el supremo concepto social de la sociedad burguesa, el concepto de *orden público*: la razón de existir de toda la sociedad es garantizar a cada uno de sus miembros la conservación de su persona, de sus derechos y de su propiedad.” (*ibid.*)

individuos, como una restricción de su independencia originaria. El único vínculo que les mantiene unidos es la necesidad natural, apetencias e intereses privados, la conservación de su propiedad y de su persona egoísta.”³² De acuerdo con esto: “El hombre real no es reconocido más que en la figura del individuo *egoísta*; el hombre *verdadero* en la del *ciudadano abstracto*.”³³ Con lo cual, la ciudadanía aparece como condición de viabilización de la lógica del extrañamiento inherente a la competencia universal y el *bellum omnium contra omnes*.

Da ahí que para una conciencia comprometida con la necesidad de que la propia *praxis* asuma la finitud histórica de las relaciones y estructuras que hacen posible y enmarcan su actividad, y que desde esta condición definen el marco de posibilidades de la libertad personal, someterse a las homogenizaciones ciudadanas descritas significaría un empobrecimiento incapaz de distinguir entre un modo *históricamente* necesario de ser y las formulaciones ideológicas y esencialistas acerca de un modo *eternamente* necesario de ser. Si en la línea de la sexta de las “Tesis sobre Feuerbach” (“...la esencia humana no es algo abstracto e inmanente a cada individuo. Es, en su realidad, el conjunto de las relaciones sociales”³⁴) el hombre no es otra cosa que socialidad, la perspectiva marxiana de lo humano se sitúa en la constante redefinición de lo que el hombre es desde la auto producción de sí mismo por medio de su *praxis*; una definición radicalmente antiesencialista que –siguiendo nuestro interés– rompe la asociación liberal entre libertad e igualdad humanas.

3. El horizonte comunista: una comunidad de individuos libres y diferentes

Desde su “Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel. Introducción” (1843)³⁵, el planteamiento marxiano en torno de la superación del orden de extrañamiento propio de la ciudadanía política moderna supone la emergencia de una fuerza social que asuma el rol protagónico en la realización del postulado histórico-filosófico de la “emancipación total”; a saber, el surgimiento de una clase social, el proletariado, que sea de suyo la expresión

³² *Ibid.*, pp. 196-197.

³³ *Ibid.*, p. 200.

³⁴ Marx, Karl, “Tesis sobre Feuerbach”, en: Marx, Karl y Friedrich Engels, *La ideología alemana*, Montevideo / Barcelona, Pueblos Unidos / Grijalbo, 1970, p. 667.

³⁵ Marx, Karl, “Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel. Introducción”, en: *Obras de Marx y Engels* (OME), vol. 5, Barcelona, Crítica / Grijalbo, 1978.

práctica de la más resuelta *negación de lo humano*³⁶ y que, en tanto tal, ya no pueda interesarse por una restauración parcial de su libertad. El proletariado vendría a ser esta fuerza social inscrita en una condición que le convoca hacia una universalidad que deje de tergiversar la relación entre los intereses humanos al proveerles de formas supeditadas a intereses particulares capaces de encubrir su determinación efectiva³⁷.

Así, desde sus textos más tempranos, Marx delinea una suerte de trama de la injusticia que encontraría en sus variedades modernas –emancipación política incluida– el arribo a formas extremas de pérdida de lo humano que ya no podrían ser resueltas mediante una nueva unilateralización de los términos de la justicia que termine significando otro giro de tuerca sobre el extrañamiento de los seres humanos ante su propia actividad y su conciencia: “...no puede emanciparse sin emanciparse de todos los otros ámbitos de la sociedad, emancipando así a todos ellos. En una palabra, es la *pérdida total* del hombre y por tanto sólo *recuperándolo* totalmente puede ganarse a sí misma. Esta disolución de la sociedad, en la forma de un estamento especial, es el *proletariado*.”³⁸ Sus miembros estarían absolutamente excluidos del mundo de la libertad y la justicia, la sociedad misma se habría disuelto en su existencia y, a partir de ello, la recuperación de sí mismos y del mundo que les ha excluido del bienestar no puede sino significar la negación de todos los productos humanos por medio de los cuales se produjo tal exclusión, incluidos el derecho y la ciudadanía. Estamos en la línea argumentativa marxiana favorable a la “abolición del Estado”. La “emancipación total” sobrevendría, de este modo, por medio de una ruptura que resueltamente habría de abandonar los productos sociales de la enajenación en sus variedades jurídico-políticas. Significaría un retorno sobre “el hombre mismo” y con ello la

³⁶ “Cuando el proletariado proclama la *disolución del orden actual del mundo* no hace más que pronunciar el *secreto de su propia existencia*, ya que él es la disolución de hecho de este orden del mundo. Cuando el proletariado exige la *negación* de la propiedad privada, no hace más que elevar a *principio de la sociedad* lo que la sociedad ha elevado ya a principio del *proletariado* y se halla realizado en él sin intervención propia como resultado negativo de la sociedad.” (*Ibid.*, p. 223).

³⁷ “...un estamento que es la disolución de todos los estamentos... un sector al que su sufrimiento universal le confiere carácter universal; que no reclama un *derecho especial*, ya que no es una *injusticia especial* la que padece sino la *injusticia a secas*; que ya no puede invocar ningún título histórico sino su título *humano*; que, en vez de oponerse parcialmente a las consecuencias, se halla en completa oposición a los presupuestos del Estado alemán.” (*ibid.*, p. 222).

³⁸ *Ibid.*, pp. 222-223.

negación de los desdoblamientos prácticos que hicieron de su mundo algo extraño para sí mismo³⁹.

En *La Ideología Alemana* (1845), la cuestión se plantea en términos de la *indiferencia* de los poderes establecidos ante cualquier consideración integral de los individuos proletarizados. Estos individuos solo son objeto de interés en la medida en que entregan y pierden sus esfuerzos en el mercado mundial, y su personalidad termina siendo reducida a la abstracción de “lo que queda de ella” luego de haberle entregado a aquel sus potencias vitales (“la contradicción entre la personalidad del proletario individual y su condición de vida, tal como le viene impuesta”⁴⁰); esto es, una vez reducidos a una existencia radicalmente vaciada de contenido, abstracta. De aquí que, según el razonamiento marxiano, por esta radical desconsideración de la personalidad, y a diferencia de lo que aconteciera con los sujetos revolucionarios del pasado, ahora no se trate de contraponerse a tal o cual condición de dominación específica, sino de hacerlo contra toda dominación, contra el hecho mismo de la división del trabajo –asumida como una condición *natural*– y la enajenación de las fuerzas productivas. Los individuos que producen bajo las relaciones capitalistas de producción devienen individuos radicalmente abstractos que pasan a estar en condiciones de apropiarse del producto de sus esfuerzos sociales por medio de la negación de esta resuelta negación (“insoportable”⁴¹) de sí mismos: la negación del carácter natural del intercambio mundial, el que –a decir de Marx– habría de tornarse en un intercambio dispuesto según las necesidades sociales; es decir, orientado por el ser real, concreto, de los individuos; por el relacionamiento de los *individuos en tanto individuos*⁴².

³⁹ Su temprano sustento antropológico puede hallarse en una de las sentencias clásicas de nuestro autor: “Ser radical es tomar la cosa de raíz. Y para el hombre la raíz es el hombre mismo... La crítica de la religión desemboca en la doctrina de que el hombre es el ser supremo para el hombre y por tanto en el imperativo categórico de acabar con todas las situaciones que hacen del hombre un ser envilecido, esclavizado, abandonado, despreciable.”(*ibid.*, p. 217).

⁴⁰ Marx, Karl y Friedrich Engels, *La ideología alemana*, Montevideo / Barcelona: Pueblos Unidos / Grijalbo, 1970, p. 90.

⁴¹ *Ibid.*, p. 36.

⁴² *Cf. ibid.* p. 78. La distinción entre “proletariado” y “clase obrera” resulta fundamental en este punto, y se ha recorrido ampliamente, en la teoría marxista de las clases, lo que significa esta identificación entre el conjunto de sujetos sociales “desposeídos” frente al capital y los obreros que se encontrarían en una relación inmediata y específica (capital-trabajo) de explotación capitalista. La evolución conocida por las clases sociales y su centralidad para la dinámica del capitalismo posterior a Marx ha traído consigo una pérdida

Los individuos “totalmente excluidos del ejercicio de su propia actividad” requieren ahora del paso al “despliegue total de su propia actividad”. El *comunismo* vendría a constituir el escenario propicio para tal despliegue, el acabamiento de la “historia natural” y el inicio de otra variedad de la historia social, el surgimiento de la “historia humana”, entendida como aquella en la que los productores pueden hacerse cargo de los resultados de su actividad y disponer de ella, de manera voluntaria y consciente. La historia dejaría de acontecer “de espaldas” a sus representaciones y decisiones conscientes, para pasar a responder al control de la comunidad. De este modo, la reificación que caracteriza a la “historia natural” cedería paso al dinamismo práctico-consciente que deja de relacionarse con los productos sociales bajo el horizonte de “lo dado”, es decir, *naturalizándolos*; más bien, los individuos productores de sus medios de vida se relacionarían con estos medios, las fuerzas productivas desarrolladas, como la prolongación de sus propias fuerzas vitales; por tanto, como condición del libre despliegue de su personalidad⁴³. Los productos sociales, pues, incluidos los medios de su elaboración, lo cual es decisivo, dejarían de constituirse en una creciente pérdida, para pasar a ser una determinación positiva de cara a las realizaciones humanas. Concluiría así este proceso por el cual el hombre fue desarrollando su existencia en el marco de una condicionalidad que, a la vez que lo alejaba de sus condiciones originarias de producción, hacía de él una realidad crecientemente abstracta en términos prácticos; esto es, una circunstancia que disociaba cada vez más su vida personal de su vida productiva y de su vida en comunidad, y que hacía de estas la omnímoda negación de aquella.

De acuerdo con la perspectiva marxiana, lo que haría posible la superación de la “historia natural” y, con ello, de la división del trabajo y las formas de comunidad que le corresponden es el despliegue práctico de la *libertad personal*: “Solamente dentro de la

del potencial explicativo de esta teoría, a la hora de pensar contemporáneamente quiénes son los “desposeídos” frente al capital y su poder naturalizado, quiénes se encuentran “...totalmente excluidos del ejercicio de su propia actividad, se hallan en condiciones de hacer valer su propia actividad, íntegra y no limitada, consistente en la apropiación de una totalidad de fuerzas productivas y en el consiguiente desarrollo de una totalidad de capacidades.” (*ibid.*, p. 79) Los retos que, en este sentido, enfrenta una renovación teórica de orientación marxiana sobre las clases sociales son, sin duda, enormes. Para los fines de este punto de mi exposición, me enfoco en la antropología que subyace a la concepción revolucionaria de la dinámica de las clases sociales sostenida por dicha teoría.

⁴³ Cf. *ibid.*

comunidad [con otros tiene todo] individuo los medios necesarios para desarrollar sus dotes en todos los sentidos; solamente dentro de la comunidad es posible, por tanto, la libertad personal.”⁴⁴ Anotemos como significativo que en la exposición marxiana “lo dado”, producto de una división del trabajo naturalizada, se ve permanentemente asociado con los “poderes materiales”, mientras que estos se truecan en “libertad personal” una vez tomado el control de los “poderes sociales”. Por lo demás, la libertad personal que tenemos entre manos está lejos de constituirse en alguna reivindicación abstracta de derechos individuales. Sea dicho esto, no solo en atención a la pretensión marxiana del comunismo como una sociedad sin Estado, sino porque estamos ante un horizonte de reflexión que nos viene situando en una concepción de la libertad que no se limita a representarla negativamente. Se trata de la libertad positivamente demandada desde las diferencias individuales (el despliegue de la personalidad), que, según leemos, solo puede afirmarse mediata e inmediatamente como comunidad o como la libertad que una comunidad de individuos asociados voluntariamente es capaz de darse a sí misma. “Esta comunidad no es otra cosa, precisamente, que la asociación de los individuos... que entrega a su control las condiciones del libre desarrollo y movimiento de los individuos...”⁴⁵, dejando de lado el imperio del azar y la ajenidad de lo común ante sí mismo.

En la medida en que los individuos pasan a estar en control de las condiciones de su propia actividad, no se entregan a la indeterminación que representa a la libertad personal en términos del “libre albedrío”, desde el que cada quien responde a una voluntad disociada de sus condiciones de posibilidad y, en particular de su condición fundamental de posibilidad, la comunidad; sino que la experiencia de la libertad se conformaría según esta no poco problemática conjunción del interés particular y el interés común, una vez asumida su mutua necesidad. Cada ser humano perseguiría sus propios fines (el primado de la individuación moderna no es abandonado) sin disociarlos del interés común, lo cual sería posible en la medida en que los términos de la cooperación universal revelarían esta integración como un hecho práctico y no como un mero ideal.

La negatividad inherente a la noción moderna de ciudadanía supone la oposición de lo individual y lo común o de los individuos entre sí, precisamente porque su cooperación

⁴⁴ *Ibid.*, pp. 86-87.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 87.

práctica responde a esta disociación; de ahí el tópico marxiano de las “comunidades ilusorias”: formas de institucionalidad que hacen factible la tergiversación según la cual lo particular escindido de lo común se presenta como universal⁴⁶. Mientras que, por el contrario, “Dentro de la comunidad real y verdadera, los individuos adquieren, al mismo tiempo, su libertad al asociarse y por medio de la asociación.”⁴⁷ No disociarían, en consecuencia, sus intereses particulares positivos de los que corresponderían a la comunidad, en cuanto Estado, o en cuanto cualquier otra variedad institucional. El interés individual se presentaría *prácticamente* como un interés de un contenido y una factibilidad inseparable de la asociación con otros individuos: la comunidad. Asimismo, junto a esta condicionalidad positiva en la que coinciden lo particular y lo común, la libertad personal aquí reivindicada se distingue de la libertad propia de la ciudadanía moderna en cuanto esta se hallaría situada en el marco de las contingencias que el carácter fortuito del intercambio concede a la suerte de cada destino individual⁴⁸. Por el contrario, la apropiación de las fuerzas sociales por parte de la comunidad supondría, según lo indicado, el protagonismo del designio humano consciente para viabilizar la satisfacción de las distintas necesidades personales.

4. Reabsorción y abandono de lo político

La *coincidencia de lo particular y lo común* en la forma de la libertad personal propia de *individuos iguales pero diferentes* en la socialidad comunista o bien la *recuperación total* del hombre –en términos de la “Crítica de la Filosofía del Derecho. Introducción”⁴⁹– se encuentra, para Marx, estrechamente asociada a una concepción del poder político y sus formas estatales que las asume como contingencias históricas, o como necesidades relativas, que llegado cierto punto de la evolución humana pueden por fin desaparecer. El extrañamiento humano que ellas representan, la alienación política, podría entonces ser

⁴⁶ “En los substitutivos de la comunidad que hasta ahora han existido, en el Estado, etc., la libertad personal solo existía para los individuos desarrollados dentro de las relaciones de la clase dominante y solo tratándose de individuos de esta clase. La aparente comunidad en que se han asociado hasta ahora los individuos ha cobrado siempre una existencia propia e independiente frente a ellos...” (*ibid.*)

⁴⁷ *Ibid.*

⁴⁸ “La anterior asociación era sencillamente una asociación... acerca de estas condiciones [la división natural del trabajo], dentro de las cuales lograbán luego los individuos el disfrute de lo contingente. A este derecho a disfrutar libremente, dentro de ciertas condiciones, de lo que ofreciera el azar se le llamaba, hasta ahora, libertad personal.” (*ibid.*, p. 88, corchetes míos)

⁴⁹ Marx, Karl, “Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel. Introducción”, *op. cit.*, p. 223.

dejado de lado a favor de una radical *reabsorción* de lo humano en términos humanos. Así, en “La Cuestión Judía”: “Toda emancipación consiste en *reabsorber* el mundo humano, las situaciones y relaciones, en el *hombre mismo*.”⁵⁰ Lo político debiera pues ser reabsorbido por la sociedad que lo ha producido, arribándose con ello a la reconciliación de los hombres y sus productos: “Sólo cuando el hombre real, individual reabsorba en sí mismo al abstracto ciudadano y, como hombre individual, *exista a nivel de especie* en su vida empírica, en su trabajo individual, en sus relaciones individuales; solo cuando, habiendo reconocido y organizado sus “fuerzas propias” como fuerzas *sociales*, ya no separe de sí la fuerza social en forma de fuerza *política*; solo entonces, se habrá cumplido la emancipación humana.”⁵¹ Desde su más temprana reflexión sobre la naturaleza de lo político, en su interlocución con Hegel, el neohegelianismo de Marx había sostenido esta postura: lo político resulta contingencia o una variedad de la *praxis* al fin y al cabo comprometida con la pérdida del hombre frente a sí mismo.

De allí que –para Marx– el Estado y la vida política en general aparezcan como una suerte de *artificio inesencial* de cara a la realidad de lo humano. Ya más allá de su polémica con Hegel, esta perspectiva se sostiene a lo largo de su obra. La concepción marxiana del Estado entiende que este es la *forma política de la dominación social*; es decir, la organización del poder que corresponde a una determinada formación socio-económica y gracias a la cual esta es capaz de reproducir sus estructuras. En este sentido, carece de autonomía y de sustancia propia. Su ser es dependiente y funcional al orden de dichas estructuras; en particular, a las estructuras clasistas por medio de las cuales se deciden los términos de la producción y la distribución de las riquezas socialmente producidas⁵². En efecto, en el planteamiento de nuestro autor, a la artificialidad funcional de la dominación capitalista propia del “Estado burgués” sucedería la artificialidad emancipada del diseño técnico comunista capaz de conservar la armonía de los dispares apetitos de individuos positivamente libres y cuyas necesidades y capacidades concretas habrían de ser tomadas en cuenta por dicha técnica. Lo político, pues, no sería un plano ineludible de la *praxis* social, sino una contingencia, no solo en cuanto a su forma (por ejemplo, estatal o no

⁵⁰ Marx, Karl, “Sobre la Cuestión Judía”, *op. cit.*, p. 200.

⁵¹ *Ibid.*, p. 201.

⁵² De ahí, por ejemplo, los decididos embates de Marx contra la perspectiva lasalleana a favor de un “Estado libre” en su “Crítica del Programa de Gotha”, Buenos Aires: Anteo, 1973, pp. 43, 49-50.

estatal), también en lo que toca a su contenido. Los seres humanos, articulados por la división del trabajo y las clases sociales, la produjeron en función de las exigencias de una *praxis* alienada. Pero una vez revelada y superada en la práctica la arbitrariedad y la contingencia histórica de este producto, cuando sea el caso que las voluntades de los particulares pueden armonizar entre sí sin requerir de la producción de un plano de acción común y sea suficiente que cierto diseño técnico resuelva los impases aún pendientes para tal armonía, se reconocerá a dicho producto como un artefacto listo para ser abandonado a la prehistoria de las relaciones humanas.

Así, mientras la política tiene un lugar ineludible en la *prehistoria* de las relaciones humanas (“...toda lucha de clases es una lucha política.”⁵³), luego, una vez que el conflicto económico que desencadenó la dominación social es superado, ella pierde cualquier sustantividad y sentido: “Una vez que en el curso del desarrollo hayan desaparecido las diferencias de clase y se haya concentrado toda la producción en manos de los individuos asociados, el poder público perderá su carácter político.”⁵⁴ En los términos agoniales del *Manifiesto Comunista*, el poder políticamente establecido no es sino “...la violencia organizada de una clase para la opresión de otra.”⁵⁵; es, pues, sinónimo de *dominación*. La esperanza marxiana consiste en que el proletariado, al suprimir las viejas relaciones de producción que le oprimían, liquide las clases en general y, con ello, su propia posición como clase dominante transitoria. Esta consumación significaría que: “En sustitución de la antigua sociedad burguesa, con sus clases y sus antagonismos de clases, surgirá una asociación en la que el libre desenvolvimiento de cada uno será la condición del libre desenvolvimiento de todos.”⁵⁶

A propósito del contrapunto que nos interesa con la tradición liberal, corresponde recordar la exigencia hobbesiana de que el positivo apetito originariamente irrestricto de los individuos se negativice por medio de la figura culminante del Estado Absoluto. Allí se sentaron las bases liberales de la escisión entre lo individual y lo común, del primado de lo

⁵³ Marx, Karl y Friedrich Engels, “Manifiesto del Partido Comunista”, en: Marx, Karl y Friedrich Engels, *El Manifiesto Comunista de Marx y Engels*, Introducción y notas de Gareth Stedman Jones, Madrid: Turner, 2005, p. 165.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 176.

⁵⁵ *Ibid.*

⁵⁶ *Ibid.*

individual que, auto comprendiéndose, tiene que asumir la radical negación de sí y dar paso a la emergencia de la vida política moderna. Aquella figura de hombres libres e iguales, provistos del *derecho natural* para hacer valer su libertad de modo irrestricto, el *estado de naturaleza*, no era sino una ficción para Hobbes; a no dudarlo, una muy útil para comprender la liquidación de toda sustancialidad política en la naciente modernidad. Como es sabido, la tradición liberal, inmediatamente a partir de Locke, dejó de lado la solución absolutista hobbesiana, procurando una politicidad cuya fuerza negativizadora pueda ser mejor regulada a favor de los intereses privados.

En relación con estos autores, el comunismo de Marx nos presenta un “estado natural” distinto. Se trata de un estado natural en el sentido fundamental de que no existe lugar para lo común entendido en términos políticos. Es distinto, porque lejos de ser punto de partida es *punto de llegada* del decurso de las voluntades individuales colectivamente articuladas e históricamente desarrolladas, a la vez que ancla su distinción en la cuestión decisiva de que no se trata de una sociedad de hombres libres e iguales, sino de *hombres libres y diferentes*. En ambos casos, sin embargo, lo político es artificio. Uno ineludible para Hobbes y Locke, dada la fuerza del egoísmo incontinente de las pasiones individuales, las cuales ellos conciben iguales en todos los seres humanos. En el planteamiento de Marx, en cambio, lo político sí resulta prescindible. El “mal necesario” que los padres del liberalismo se ocuparon de legitimar podría ahora ser abandonado. En Marx, lo político no es concebido desde consideraciones discretamente antropológicas, sino desde la investigación del curso de la historia social en la cual lo antropológico adquiere realidad y determinación. En su interpretación del lugar que lo político ocupa en el curso de la historia social ocurriría que, una vez que la historia “le da la espalda” a su necesidad, haciéndose patente y vana su artificialidad, el único curso que le quedará por delante será el camino de su desaparición.

Que lo político sea estimado como una dimensión artificial y, en tanto tal, prescindible de la *praxis*, al menos una vez establecidas las condiciones necesarias que revelen su contingencia, presupone una disposición habitualmente inadvertida, tanto en la concepción liberal del Estado moderno como en la concepción marxiana de una *sociedad no política* en el comunismo: la disposición a encubrir la *inevitabilidad del antagonismo social* y lo que ello implica respecto de la necesidad y la naturaleza del plano político de la *praxis*. Para el

caso de la sociedad comunista, la cuestión consistiría en determinar la plausibilidad de la propuesta marxiana en los siguientes términos: que en una sociedad de individuos *libres y diferentes* los inevitables conflictos derivados de esta peculiar circunstancia puedan desarrollarse, a la larga, sin involucrar a la sociedad en su conjunto, reunida, no en tanto tal o cual grupo o sector social, sino en cuanto totalidad social o en cuanto *lo común* a lo cual cada individuo pertenece y desde lo cual reproduce su existencia –de acuerdo con la máxima de la “Crítica del Programa de Gotha” (1875), aportando lo propio según su capacidad y recibiendo de la riqueza social según su necesidad⁵⁷.

Lo que resulta encubierto en ambas tradiciones, aunque de modo muy diferente en cada una de ellas, es que ejercer voluntad desde las diferencias individuales trae de suyo el antagonismo y que este ha de alcanzar el plano de lo común. Esta relación de necesidad entre la satisfacción de las diferencias individuales y la viabilidad del conjunto de la sociedad remite a la *finitud* de los poderes sociales globales que son, a fin de cuentas, la condición para que las voluntades de los individuos se realicen o satisfagan su querer. No parece, pues, posible la satisfacción de los particulares sin asumir la totalidad social con la que su *praxis* se halla comprometida y sin reconocer el carácter finito de los recursos disponibles para las diversas aspiraciones humanas. De este modo, el comunismo marxiano debe enfrentar la cuestión de si el antagonismo político podrá efectivamente desaparecer porque determinadas condiciones históricamente situadas, a saber, la lucha de clases, hayan caducado⁵⁸. El sentido de su permanencia vendría a ser la necesidad de hacer frente a la condición fáctica según la cual las voluntades humanas disponen solo de un conjunto finito de recursos para su realización⁵⁹. Por ello, se trataría de una necesidad que habría de sostenerse aunque pueda recorrer las más variadas formas históricas y responda a los más

⁵⁷ Cf. Marx, Karl, “Crítica del Programa de Gotha”, *op. cit.*, p. 33.

⁵⁸ En este sentido, incluso las sociedades más primitivas de cazadores recolectores (el llamado “comunismo primitivo” en la tradición marxista) disponían de una articulación política, aunque ésta fuera inmediata – desconocían al individuo– y obviamente no pudiera adquirir ni remotamente una forma estatal.

⁵⁹ Sobre esta cuestión será fundamental investigar el papel de la división del trabajo en relación con la producción (aportes de los individuos) y la distribución (retribución a los individuos), pues Marx pareciera haber priorizado la condicionalidad de las clases por sobre la de la organización de las funciones sociales establecidas por la división del trabajo. Una vez superadas las clases sociales, la propiedad privada, etc., no hay por qué suponer que dejen de seguir reproduciéndose las diferencias y obligaciones inherentes a toda división del trabajo, máxime en una sociedad compleja como la que tenemos entre manos. Esta división, pues, sería una condición de antagonismo a la vez que un punto de apoyo fundamental para la exigencia de pensar lo político en una sociedad de “hombres libres y diferentes”.

diversos impulsos, con toda la rica unión de determinación y contingencia que hace que la forma de lo político bajo las estructuraciones mercantil-capitalistas pueda ser tan disímil como las enormes diferencias que median entre el absolutismo francés del siglo XVIII, la democracia norteamericana del siglo XX y la China contemporánea de partido único. Puesta la vista en esta diversidad, lejos de ser un plano prescindible de la *praxis* o –en el curso de la división del trabajo hasta las sociedades capitalistas– un “mal necesario”, lo político constituiría a fin de cuentas –y los retos que aquí sugerimos serían ineludibles en una socialidad comunista lo harían patente– una necesidad antropológica análoga a la necesidad de la familia en todas las sociedades humanas conocidas y en toda la rica diversidad histórica bajo la que esta se ha venido desarrollando.

Las concepciones marxianas sobre el poder político, empero, no recorren estas consideraciones. Mientras el liberalismo político encubre los intereses positivos de la lógica del capital por medio del discurso y la práctica de la neutralidad y la universalidad de la ley como encarnación de lo común; a su turno, la desaparición del Estado en la sociedad comunista aparecería como la negativización por medio de la cual Marx –y aquí también hermanado con los anarquistas, y no solo con la tradición liberal– encubre la condición fundamental según la cual la libertad no puede ser solo un movimiento interior de la voluntad, a la manera en que es pensada por la filosofía del sujeto (“burguesa”): en tanto *praxis*, habría de ser un reordenamiento objetivo del mundo. Esto significa una apropiación social de la totalidad “dada” e históricamente heredada de riquezas sociales de acuerdo con el designio de sus productores asociados. Pues bien, corresponde preguntarse si esto podrá proceder en el comunismo marxiano tal cual viene formulado; sea sin mediaciones políticas para lidiar con los antagonismos sociales acerca de la suerte de lo común, sea en la figura directamente contradictoria de prescindir de los antagonismos cuya fuente serían precisamente las potencias de la personalidad humana que habrían de ser promovidas por esta nueva socialidad.

Una vez complacida en la artificialidad del poder político y asumida la armonía espontánea de los intereses interindividuales, dado el colapso de las estructuras sociales de dominación basadas en las clases sociales, la perspectiva marxiana de la vida en común pasa, en último término, a descansar en la técnica. Se trataría de un curioso inicio para la historia

auténticamente humana. Un inicio en el cual los hombres no asumen la realidad de sus diferencias en tanto individuos particulares ni asumen la realidad práctica de los conflictos que son resultado de su voluntad y su conciencia, sino donde se relacionan entre sí por medio de una mediación lógico-instrumental que dirimiría la suerte del devenir de su *praxis*. Por tratarse de un escenario meramente técnico, carecerá del dinamismo redefinidor propio de la *praxis* política; con ello, estaría dada la condición fundamental para que pase a ser *naturalizado* y se abra camino otra variedad de la enajenación ante los productos del quehacer humano. En virtud de dicha naturalización, determinadas voluntades humanas, dominantes en un momento dado y bajo cierto orden de consensos y disensos sociales, pasarían a ser cosificadas y eternizadas en su dominio por medio de la figura técnica del sistema experto. Confianza en la técnica (racionalidad instrumental) que se desprende del recto conocimiento científico; en este caso, aplicado a los asuntos humanos. Paradójicamente, es este uno de los pilares sobre los cuales se erige la conciencia que Marx denominara “burguesa” y que encuentra en el Renacimiento y en la Ilustración a episodios centrales de su historia. Esta confianza fetichista ampliamente criticada por nuestro autor, como una variedad de la alienación bajo el capital, volvería en la socialidad comunista sin que su retorno pareciera ser advertido.

Por supuesto, la cuestión se plantea no solo en términos propios de una ética de la emancipación, sino también en términos inmediatamente prácticos: ¿puede lidiar la instancia meramente técnica a la que quedaría reducido el Estado con la positividad de las voluntades en conflicto de los individuos libres y diferentes productores de una sociedad comunista? ¿Hasta dónde nos lleva esta figura de *conversión de lo político en técnica*? ¿No estamos ante algo más que una mera “coincidencia” con el fetichismo de la “mano invisible” del mercado propio de las doctrinas liberales, que se reproduce políticamente en la lógica de los sistemas expertos burocráticos del capitalismo avanzado –aunque en esta ocasión en la figura de un nuevo diseño maestro que habría de garantizar la armonía de las distintas voluntades libres bajo el comunismo y que en algún momento puede terminar siendo otro sistema alienado que “se escapa de las manos” de sus propios productores?

No desestimamos la diferencia entre la valoración marxiana de la técnica y la que procede del liberalismo. En aquella podrá no perderse de vista la conciencia del diseño técnico

comunista como un producto del trabajo social (condición ajena al fetichismo de la “mano invisible” y al “azar del mercado”), pero al fin y al cabo la técnica, aunque se trate de un producto humano que sea sabido como tal y sea diseñado bajo una racionalidad que intente responder a intereses igualmente humanos, “no razona”, no es capaz, por tanto, de responder por sí misma a las renovadas exigencias y desdoblamientos de la *praxis* social – máxime si contiene una determinación fundamental de la Modernidad: el individuo. Por esta condición, estaría incapacitada para proveer a la *praxis* de un escenario propicio para su despliegue y redefinición, a menos que cercene la dialéctica que es propia de dicha *praxis* y se inauguren con ello nuevas figuras de alienación.

Así, cancelado el plano político de la *praxis*, no habría lugar para debatir y consensuar las aspiraciones humanas; en buena cuenta, para hacerse cargo de los “auténticos problemas humanos” propios de una socialidad emancipada. Cada individuo podrá elegir su colina⁶⁰, subir a ella y confiar –además, no tendrá otra opción– en que los automatismos de la técnica establecida arreglen “por sí solos” cualquier diferencia poco armoniosa entre las distintas voluntades individuales; esto es, resuelva los pequeños *impasses* aún pendientes, que habrían de ser necesariamente “pequeños”, casi “operativos”, pues de lo contrario se podría abrir paso a contrariedades técnicamente irresolubles. Ocurrirá que eventuales nuevas necesidades requieran de nuevas respuestas y soluciones que la técnica comunista preestablecida simplemente no pueda resolver sin el concierto de los implicados, esto es, sin la mediación del poder político. En tal caso, el resultado social no podrá ser la “producción consciente de la forma misma de intercambio” –según el fraseo de *La Ideología Alemana*⁶¹–, sino una nueva variedad del abandono humano ante los productos de su *praxis* (las cosas) y otro traspie en la historia de los esfuerzos humanos por que los sujetos individuales y sociales se gobiernen a sí mismos y atiendan libremente sus propias necesidades.

5. Necesidad del poder político

⁶⁰ Tomo esta imagen de discusiones con mi colega Guillermo Rochabrún del Departamento de Ciencias Sociales de la Pontificia Universidad Católica del Perú. Cf. sus estudios de la obra de Marx en *Batallas por la Teoría*, Lima: IEP, 2007, especialmente la primera sección.

⁶¹ Marx, Karl y Friedrich Engels, *La Ideología Alemana*, op. cit., pp. 82-90.

Los puntos de continuidad entre Marx y la tradición liberal que se han señalado constituyen no solo una valoración negativa de lo mismo, la vida política y el Estado, sino una negación por razones semejantes: a) concepción de lo político como artificio, b) resistencia –explícita o velada, inmediata o mediata– a asumir la inevitabilidad del antagonismo social, y c) reducción de la política a técnica. Debe indicarse que todo ello pone de manifiesto una concepción convergente a propósito de la *libertad humana*, la cual vendría a ser el telón de fondo para estas cuestiones particulares: el horizonte de las libertades negativas, plenamente dominante en la tradición liberal, aunque ampliamente criticado, no termina de ser abandonado por Marx. La máxima “ser libre de” no va acompañada –en nuestro autor– de una exploración decidida sobre lo que significa “ser libre para”. Al menos no en una medida suficiente para poder formular la representación de una sociedad donde se viva, como primado civilizatorio, desde las concretas diferencias individuales, las cuales coexistirían bajo la constante mundana de tener que contar solo con recursos finitos en un horizonte compartido sobre el que habrían de tomarse decisiones que afectarían a la sociedad en su conjunto; es decir, decisiones políticas.

El planteamiento marxiano no se decide a asumir –esto es, enfrentar el reto de pensar– la *continuidad del antagonismo* humano en la socialidad comunista, una sociedad de individuos libres y diferentes, que si bien ya no estructurarían sus relaciones a partir de la dominación de clase, seguirían desarrollando sus vidas en el horizonte finito de los recursos sociales; esto es, en medio de limitaciones prácticas que condicionarían la realización de sus aspiraciones y de necesidades políticas para hacer frente a tales limitaciones⁶². Se trataría, pues, de voluntades que disputarían por el destino de los finitos recursos apropiados y transformados por la totalidad de los individuos, quienes disputarían

⁶² Queda pendiente de un más amplio esclarecimiento determinar de dónde procede, para Marx, la presunción de la inesencialidad de los antagonismos sociales en una socialidad comunista, inesencialidad que permitiría sostener el “abandono” de lo político. El punto en cuestión nos traslada a la pregunta sobre la medida en que el comunismo haría *aufhebung* de la civilización capitalista: ¿qué es lo que negaría de ella?, ¿qué es lo que recuperaría y sabría reproducir aun más ampliamente? A propósito de esta segunda cuestión, la presunción marxiana es que la superación del capitalismo traería de suyo que “...se desarrollen también las fuerzas productivas y fluyan con todo su caudal los manantiales de la riqueza colectiva...” (Marx, Karl, “Crítica del Programa de Gotha”, *loc. cit.*). De ahí que la mera *sobreabundancia* resolvería la cuestión, abriendo horizontes antes desconocidos para la satisfacción de las necesidades humanas. Corresponde aquí preguntarse al menos si tal sobreabundancia significa *infinitud* de recursos, máxime si atendemos a la redefinición y ampliación constante de las necesidades humanas, en la línea de las clásicas “premisas” de la historia social formuladas por Marx en *La Ideología Alemana*, *op.cit.*, pp. 28 ss.

entre sí por tratarse de individuos libres, pero diferentes, a la vez que por el hecho de no contar con recursos ilimitados. Desde esta condicionalidad, la política no perdería las condiciones objetivas de su reproducción, sino que estas serían distintas a las que procedían de las clases sociales; así, en la línea de una nueva dialéctica social –al menos sugerida por la intención marxiana– que habría de superar los estrechos horizontes de la alienación socio-económica y política conocida en la “historia natural”.

Ahora bien, ¿cuál habrá de ser el contenido de tales aspiraciones humanas? La definición, por supuesto, no puede establecerse *a priori*, aunque supone una apuesta antropológica decidida: “Ser radical es tomar la cosa de raíz. Y para el hombre la raíz es el hombre mismo...”⁶³ Empero, ¿en qué términos se asume esta radicalidad allí donde se renuncia a la necesidad política de gestionar lo común? En el marco del abandono que nos ocupa, tal “raíz” se presenta como trascendencia frente al curso de lo fáctico y, en ese sentido, no parece ser una raíz propia de *sujetos relacionales* cuya existencia se defina por medio de su actividad recíprocamente transformadora. Esta mirada a “lo propio” del hombre, originariamente inspirada en la línea feuerbachiana del “ser genérico”, pareciera desconocer que la “raíz” de un ser relacional –tal cual lo concibe la antropología marxiana– no podría estar distanciada de los desdoblamientos y conflictos interindividuales propios de su actividad. De donde, las consideraciones y prácticas en torno del poder y la justicia no debieran ser desatendidas, precisamente bajo el riesgo de perder radicalidad y hacer de la cuestión de la emancipación humana una utopía irrealizable en lo concreto y meramente pensada por el filósofo.

⁶³ Marx, Karl, “Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel. Introducción”, *op. cit.*, p. 217.