



Universidad Nacional Autónoma de México.

Facultad de Filosofía y Letras.
Colegio de Filosofía.

**EL CONCEPTO DE IDEOLOGÍA EN LA TEORÍA DE KARL MARX: GÉNESIS DEL
FETICHISMO DE LA MERCANCÍA.**

TESIS
QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE
LICENCIADO EN FILOSOFÍA
PRESENTA:
HUGO CÉSAR MÉNDEZ CATALÁN

Director de tesis: Dr. Stefan Josef Gandler.

México, D.F., marzo de 2011.



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

AGRADECIMIENTOS.

Agradezco a la Universidad Nacional Autónoma de México por permitir que sigan existiendo espacios abiertos para la reflexión, cosa inadecuada y disfuncional para el capital.

Agradezco al Dr. Stefan Josef Gandler por su respaldo y apoyo para que este proyecto se realizara. Gracias por continuar la labor a contracorriente de la teoría crítica.

Agradezco también a la Dra. Elisabetta Di Castro, al Dr. Carlos Oliva, a la Lic. Diana Fuentes y al Lic. Sergio Lomelí Gamboa por su disposición para la revisión del trabajo y sus aportaciones al mismo.

En especial quiero agradecer a mi compañera Paola por ser mi principal interlocutora. Sus observaciones y correcciones fueron indispensables para que este trabajo fuera posible.

ÍNDICE.

Introducción.....6

Capítulo 1. Los textos del joven Marx. Pormenores de una futura problemática teórica.

El joven Marx: contexto de los escritos de juventud.....17

El joven Marx, incursión en el terreno teórico político.....22

Los *Cuadernos de Paris*.....35

Los *Manuscritos de economía y filosofía*.....46

Capítulo 2. El paso a la nueva concepción materialista.

Contexto de los textos *La sagrada familia*, *La ideología alemana* y *Miseria de la filosofía* (1845-1850).....87

La Sagrada familia. Polémica contra los hermanos Bauer.....103

La ideología alemana. El ajuste de cuentas con la conciencia filosófica de Marx y Engels.....117

El rompimiento definitivo con Proudhon. *Miseria de la filosofía. Respuesta a la filosofía de la miseria de Proudhon*.....160

Capítulo 3. La teoría del valor desarrollada. La mercancía como fetiche.

Algunos aspectos biográficos.....177

El capital: la teoría de la mercancía.....185

El fetichismo de la mercancía y su secreto.....209

Epílogo.....221

Bibliografía.....238

Introducción.

El estudio de la ideología es, entre otras cosas, una investigación de la forma en que la gente puede llegar a invertir en su propia infelicidad.

Terry Eagleton.

Se trata, sobre todo, de no dejar de tener los pies sobre la tierra. Se trata de observar y entender nuestro entorno para transformarlo con las herramientas que nos brinda el pensamiento crítico. El entorno de la presente investigación está atravesado por tres circunstancias que, en modo alguno, se podían obviar. El momento que vive la modernidad capitalista actualmente nos coloca en una situación en que la bestialidad, como predilección civilizatoria, apunta a la radicalidad de un fin catastrófico de la humanidad: la autodestrucción. La crisis de civilización es la primera circunstancia¹.

Nuestra condición de colonia del capital central, del capital financiero, es la segunda circunstancia. Somos un continente dependiente, superexplotado, despojado, reprimido y discriminado. Nuestra historia como latinoamericanos es la historia de la resistencia, por un lado, y de la intervención extranjera permanente por otro. Desde el inicio de la Conquista, nuestro país fue implantado en un sistema capitalista que tenía ya

¹ Bolívar Echeverría ha sostenido, por lo menos durante una década, que la situación de la humanidad es la de una crisis que atraviesa todos los ámbitos de la vida humana: “La crisis que afecta al mundo occidental y, por extensión necesaria, al conjunto del planeta, es una crisis radical; no se trata únicamente de una crisis económica, de una crisis social, política o cultural. Se trata de una *crisis de civilización* que combina y trasciende a todas ellas, de un momento en que lo que se tambalea es el esquema profundo de un comportamiento social que pretende mantener la misma armonía técnica arcaica entre el sistema de capacidades de trabajo y producción y el sistema de las necesidades de disfrute y consumo, y que intenta hacerlo sobre un escenario que no es ya, como en la historia premoderna, el de la prepotencia de lo Otro sobre lo humano, sino un escenario en el que prevalece todo lo contrario: la prepotencia del Hombre sobre la Naturaleza”. Echeverría, Bolívar, *Valor de uso y utopía*, México, siglo XXI editores, 1998, p. 46. Véase también *La modernidad de lo barroco*, México, Era, 2005, p.p. 34-35

pretensiones universalistas. El papel de nuestro continente, dentro del capitalismo mundial, es el de proveedor, es decir, es la fuente más rica para la explotación en todos los sentidos. Por esta razón es difícil, a lo largo de la historia de los últimos 500 años, que se pueda hablar de un mercado nacional que permita tener acceso a los trabajadores latinoamericanos a “beneficios” que trabajadores del primer mundo sí tienen.

La tercera circunstancia tiene que ver con el contexto teórico del presente. El pasado reciente habla de un “fin de la historia”, del vencedor de la lucha entre dos tendencias u opciones para la civilización: el capitalismo. No hay alternativa, dice él. El presente se reduce a la lucha del capitalismo consigo mismo. Las opciones anticapitalistas teóricas y prácticas recibieron el impacto del “fin de la historia” y hubo propensión a sepultar los restos del sapo que terminó por reventar: el marxismo. El cadáver dentro de la caja tenía de marxismo crítico lo que Kant de sensualista. La circunstancia teórica se encuentra en una enconada lucha entre la resignación cínica y el resurgimiento del discurso crítico. Esta tercera circunstancia da la llave para entrar al asunto que incumbe a la presente investigación.

La presente reflexión es distinta a una realizada desde el centro del poder del *lógos*. Tratar de pensar desde la condición histórica de colonia y de dependencia económica implica ya una diferencia objetiva en el reflexionar. La directriz del estudio que realizamos está marcada por estos aspectos.

La inclinación teórica, producto, en parte, de la caída del “socialismo real”, es suprimir nociones como “clases sociales”, “praxis”, “cosificación”, “lucha de clases”,

“ideología”. En lugar de condición de explotación se dice “débiles”, “víctimas”, “desamparados”, etc. La tendencia de la reflexión filosófica se ve, en muchos sentidos, en su corriente crítica y radical, caduca, pasada de moda, superada, estigmatizada e, incluso, ridiculizada a partir de la peor forma de crítica que puede haber: la ironía más arrogante, la burla que pretende no obedecer a ninguna posición política pero que, a fin de cuentas, declina a favor de la modernidad reinante.

La “ideología” como problema teórico, ha corrido con la misma suerte que el discurso crítico marxista gracias a su versión oficial, célebre por dogmática, en la URSS. El “fin de la historia”, encabezado por sesudos como Francis Fukuyama, era consecuencia del escandalizado “fin de las ideologías”. El único valor de la “ideología”, como aquí se plantea, refiere meramente a la relación que tiene ésta con la instancia política, con una suerte de intencionalidad que a veces es sobrevalorada y, otras tantas, despreciada. El “fin de las ideologías” habla del triunfo de una sola ideología y de un desarrollo de la humanidad en el marco del capitalismo, exclusivamente. El problema de la ideología dentro de la obra de Marx, como consecuencia, se vio arrumbado en el museo de la nostalgia revolucionaria. En este sentido comparto con Stefan Gandler que

Lamentablemente, la actual crítica a las ingenuidades de la teoría y la realidad moderna se subordinó de tal manera al actual dogma antimarxista –salvo algunas contadas excepciones–, que la nueva teoría crítica tímidamente se formula en el incipiente siglo XXI en relación a la existente irracionalidad *dentro* de la sociedad altamente racionalizada, cortando una de sus raíces más fuertes y más nutridas, ya no se atreven a releer con la debida calma y libertad los escritos de Karl Marx.²

² Gandler, Stefan, “Releer a Marx en el siglo XXI. Fetichismo, cosificación y apariencia objetiva”, en revista *Dialéctica*, año 30, número 38, invierno 2006, Universidad Benemérita de Puebla, 2006, pp. 119-134.

Pese a lo desolador del panorama, parece que hay un resurgimiento del discurso crítico en el sentido que Marx proponía. Se comienzan a retomar discusiones que en tiempos recientes se consideraban viejas. Una de esas discusiones versa sobre la ideología. El presente trabajo es, entonces, una aproximación al problema de la ideología desde la consulta de varias obras de Marx. La parte final del trabajo y de mayor relevancia, cuando no de extensión, recae en “una de las primeras obras que critican esta modernidad (aunque encabece el *Index librorum prohibitorum* neoliberal y posmoderno): *El capital*, de Marx”³ como segmento de la reconstitución del discurso crítico a partir de una discusión en particular. Es una reflexión que parte desde el marxismo como marco teórico. La crítica, como elemento necesario del marco teórico, acompaña al análisis de los textos.

Comúnmente la ideología se entiende, en el peor de los casos, como toma de posición política del lado de la izquierda, es decir, como perteneciente a trasnochados que planteaban una opción anticapitalista y que no aceptan el triunfo de la democracia liberal y neoliberal. En otra acepción se ha entendido como “falsa conciencia”⁴.

Muchos estudiosos se han esforzado en aclarar a qué se refiere la ideología. Existen aspectos que se acercan a instancias religiosas, políticas, morales, sociológicas, del lenguaje, históricas, etc. Lo cierto es que a la “ideología” le corresponde algo en el mundo y, no sólo eso, sino que este “algo” domina muchas esferas de la vida social. La

³ Echeverría, Bolívar, *op. Cit.* p. 37.

⁴ Esta caracterización de la ideología tuvo un impacto fuerte a partir de su relación contraria a la ciencia. Véase por ejemplo, Althusser Louis, *La filosofía como arma de la revolución*, trad., Oscar del Barco, México, Cuadernos de Pasado y Presente, 1986.

realidad “realmente existente” se mueve en el imperio de la ideología. Podemos decir que la ideología se encuentra en la cotidianidad de los seres humanos. Aunque esto no explique qué es la ideología, demarca la importancia de su estudio. A pesar de este semblante tan primario de la ideología, como elemento de determinación de nuestra relación con la cotidianidad (familia, escuela, etc.), sucede que, dentro de estas imbricaciones empíricas diarias, existe una forma de pensar, de reflexionar. ¿Es esta forma de pensar ajena a lo ideológico o una consecuencia de la ideología y, por tanto, ella también es ideología?

La validez o invalidez de este precario modo de pensar para, en parte, solucionar problemas diarios, desde problemas de comunicación hasta de inserción en un estrato social, no importa mucho, funciona y es *socialmente válida*. Si la ideología se manifiesta en la práctica cotidiana, un cierto tipo de conocimiento surge de la ideología, o sea, de la práctica. La ideología no es, entonces, exactamente irracional (ni inversión del mundo) ni ateórica. Hay una racionalidad inherente en la ideología. La ideología es una forma de conciencia. No es una “falsa conciencia” sino una conciencia acorde a una forma de sociedad.

¿Qué es entonces la ideología? Aparentemente no hemos hecho más que dar vueltas sobre una dificultad sin ánimo de superarla. Las discusiones sobre la ideología dentro de la tradición marxista me llevaron a observar tres ejes continuos al respecto. En párrafos arriba decíamos que, dentro de un acercamiento *a priori* al problema, se podían ubicar los aspectos que presentan a la ideología desde la política y la ciencia o epistemología (“falsa conciencia”). Después de la investigación observamos que, pese a las variaciones

de contenido y de forma, los ejes permanentes son los aspectos sociológicos, políticos, en una forma particular, y epistemológicos. El problema real radica, sin embargo, en cuáles son las condiciones de posibilidad de un fenómeno como la ideología.

¿Dónde se pueden encontrar elementos teóricos que permitan entender el fenómeno de la ideología? Pienso que muchos elementos teóricos se encuentran al delimitar la investigación a la obra de Karl Marx. El objetivo era tratar de ubicar la noción de “ideología” más sólida dentro ésta. Con este objetivo en ciernes, exploramos tres momentos de la obra de Marx en donde nos encontramos con la recurrencia del problema abordado de diferentes formas. En los escritos de juventud, el primer capítulo, el problema se encuentra esbozado desde un punto de vista estrictamente filosófico. En algunas de estos mismas escritos se hace énfasis en el aspecto político o el aspecto del Estado. En obras como los *Cuadernos de Paris* o los *Manuscritos económico-filosóficos*, el problema reviste aspectos económicos también.

En *La sagrada familia*, *La ideología alemana* y *Miseria de la filosofía*, el segundo capítulo, encontramos dibujados los primeros aspectos de la nueva concepción materialista del mundo. La primera y la segunda son un ajuste de cuentas, como dice Marx, con la polémica establecida con los jóvenes hegelianos. En *La ideología*, sin embargo, se oponen férreamente nociones materialistas pero que tienen como trasfondo la polémica con los hegelianos. En *Miseria de la filosofía* Marx nos presenta el esbozo de su teoría del valor, avance definitivo que coloca las bases para una concepción del problema completamente distinto e innovador.

Es cierto que la noción de ideología no se expresa tal cual dentro de estas obras, sin embargo, la problemática implícita a esta noción más común a nuestro tiempo, tiene referencias afines al problema de la enajenación (falsa conciencia), de la inversión (conciencia invertida) y de la sustantivación.

La parte fuerte, pues, de la investigación sobre la ideología se encuentra en la teoría de la mercancía. El sentido que tiene seguir la línea de investigación sobre Marx, en sus obras anteriores a la crítica de la economía política, es relacionar, deslindar y acentuar la síntesis de ideología en el Marx de *El capital*.

Finalmente, esperamos haber demostrado, en el tercer capítulo y el epílogo, que en *El capital* se encuentra formulada la noción más indefectible de “ideología” a partir de la teoría de la mercancía.

En términos generales, la teoría de la mercancía explica que la mercancía es el núcleo del capital, es el elemento que sostiene, en sus relaciones generales, al modo de producción capitalista. De la mercancía surge una poderosa abstracción que sustituye abstracciones de religiosidades antiguas, pero que es tan fuerte como éstas: el valor valorizándose.

En la mercancía se encuentra algo que bien se puede llamar la ontología del capital: el valor (principio rector del capital). Marx explica que la mercancía escapa de las manos del productor tan pronto como termina el proceso de producción. La mercancía, entonces, se independiza y no sólo eso, sino que adquiere rango de divinidad, a la

manera de los fetiches arcaicos. El movimiento de las mercancías independizadas del proceso concreto de producción, es ajeno a los hombres o, más adecuadamente: los hombres se distancian, se cosifican frente a los objetos que ellos mismos han producido. El movimiento del ser del capitalismo, del valor, se presenta ante los hombres cual leyes naturales que se imponen y determinan de hecho la vida de las sociedades.

En *El capital*, Marx plantea que hay una confrontación entre la forma natural de la mercancía, donde se encuentra el valor de uso, y la forma de valor. Sucede que la lógica de la forma natural, es de tipo cualitativa, se realiza ahí el ciclo del trabajo del ser humano, al estar dirigida al consumo concreto. En esta forma la sociedad plasma sus necesidades y capacidades en un objeto, la mercancía. El valor de esta forma natural obedece a una lógica concreta, en tanto la sociedad misma decide la manera del gasto de energía y de cómo la recibe ya cristalizada.

Por otra parte, en la forma de valor la lógica se halla en un nivel abstracto. Lo que predomina aquí es la realización del valor. Podría decir que lo prioritario aquí es lo cuantitativo. La “mano invisible del mercado” facilita el movimiento autónomo de la forma de valor. En el intercambio se realiza y se actualiza permanentemente la subsunción de la forma natural por la forma de valor.

Las dos formas se encuentran presentes en el objeto mercancía, en el valor de la mercancía. Marx explica que mediante un proceso “supranatural” la forma natural queda subsumida a la forma de valor. Esto es, la forma de valor se impone, por decirlo de alguna manera, a la forma natural y se establece como lógica principal del proceso en el

que se realiza cualquier trabajo. Es decir, lo que interesa, en el momento del proceso de trabajo, no es ya la realización o cristalización de la energía en un objeto diferenciado cualitativamente, sino la realización del valor, por eso éste es, en el capitalismo o en la economía clásica, la “cantidad de tiempo socialmente necesario” para la producción. La unidad de medida del valor es esta “gelatina de trabajo indiferenciado”, este trabajo abstracto.

En la lógica de este proceso encontramos la expresión “valorización del valor” o “acumulación del capital”. En otras palabras, el ser o la sustancia del capitalismo es el “valor valorizándose”. El rasgo expuesto rápidamente, de la subsunción de la forma natural en la de valor, es el rasgo principal de lo que brinda a las mercancías el carácter de fetiche.

El valor se presenta, en el mecanismo de relojería del mercantilismo capitalista, como la entidad abstracta que determina todo. Hay un gran campo de indagación sobre la “ideología” a partir del planteamiento de la cosificación de las relaciones sociales y la socialización de los productos del trabajo convertidos en mercancía.

De la escisión de la mercancía en forma natural y forma de valor, y de la subsunción de la forma natural por la de valor, se desprende que la ideología tiene un principio no muy distinto al del funcionamiento de la sociedad capitalista. No es mi intención hacer una relación mecánica causal entre estructura y superestructura. Simplemente propongo que la ideología tiene características específicas que podemos encontrar en la expresión del valor en la mercancía, más específicamente, en el fetichismo de la mercancía.

En la estructura de la sociedad se encuentra la fuerte contradicción de la mercancía escindida en la forma natural y la de valor. La expresión de la contradicción bajo cuyo control están los hombres, se observa en la citada realidad realmente existente. La ideología existe como resultado del fetichismo de la mercancía. En otras palabras, el capitalismo produce ideología, formas de conciencia válidas para la sociedad que ha constituido.

Todos los textos que utilizamos son accesibles en versión castellana. Al final de la tesis se enumera la bibliografía completa y especificada. Tratamos de escoger los textos que se conocen en el dominio común como la mejor versión en español. A pesar de esto, no hay mucha información al respecto en particular cuando se trata de los escritos de juventud. En cambio, encontramos muchas versiones de *El capital* y discusiones en torno a la mejor traducción. De cualquier forma es una discusión de nunca acabar. Akal, por ejemplo, recién editó una nueva versión de este texto en donde se dice que la crítica que hace Pedro Scaron a la traducción de Wenceslao Roces, es exagerada. A fin de cuentas, lo único que podemos asegurar es que hay una deficiencia de nuestra parte al desconocer el idioma alemán y no poder consultar la fuente original.

Estoy consciente que no es un trabajo que aporte innovaciones importantes respecto al asunto de la ideología. En ese sentido, las pretensiones son muy limitadas: insistir en una discusión que comienza a retomarse y poner énfasis en dos puntos: 1. que el concepto de ideología puede llevarnos a la explicación de muchos aspectos de la sociedad moderna y,

2. que se pueden vislumbrar los lugares en donde la ideología, producto del fetichismo de la mercancía, fractura la lógica del capital.

1. Los textos del joven Marx. Pormenores de una futura problemática teórica.

1.1 El joven Marx: contexto de los escritos de juventud.

[...]Hoy en día la consciencia *general* es una abstracción de la vida real y como tal se le enfrenta.

Karl Marx, *Manuscritos económico-filosóficos*.

Hacia 1844 Marx contaba ya con una experiencia importante en el periodismo. Inmediatamente después de que terminó su disertación para recibir el grado de Doctor en Filosofía (1841), Marx comenzó a buscar una manera de ganarse la vida. Durante su estancia en la universidad de Berlín entabló relación con otros jóvenes. Discutían sobre temas en boga y planeaban proyectos que se generaban a partir de las discusiones. Los jóvenes con los que Marx se relacionó eran seguidores de la filosofía de Hegel y, de la mano de ésta, centraban sus discusiones y su crítica en la religión, por ejemplo.

Marx, sin embargo, venía de lecturas distintas y de una posición relativamente distanciada de Hegel. La influencia de quien sería en un futuro su suegro, Edgar Von Westphalen, lo había acercado a la Ilustración y al pensamiento moderno a partir de sus diversas expresiones teóricas y literarias. Por otra parte su mismo padre lo había iniciado en las lecturas ilustradas. Además, para este periodo Marx había leído ya a Heine, Goethe, Schiller, es decir, a los representantes del romanticismo alemán.

El grupo que formaban estos jóvenes universitarios fue bautizado como el Club de los Doctores de Berlín. Son identificados históricamente como los jóvenes hegelianos, aunque hay que señalar, no eran ellos los únicos que asumían la herencia de los discusiones de Hegel. El Club de los Doctores era el ala radical de los jóvenes y estaba encabezado por Köppen, Adolph Rutttemberg, Strauss, Bruno Bauer y Karl Marx.⁵

Cuando Marx se tituló como doctor, ya existían dos publicaciones que le permitieron vislumbrar su futuro dentro del periodismo: la revista *Anales Alemanes*, en la que participaba Bruno Bauer, y, en Colonia, la *Gaceta Renana*. La idea que Marx tenía, en un principio, era dar cátedra en una universidad, siguiendo los pasos y las sugerencias de su, hasta ese momento, amigo Bauer. Sin embargo, esto nunca se realizó, en parte porque al mismo Bauer lo destituyeron de su cátedra y, en tanto, porque Marx mismo fue estigmatizado por su actividad y sus escritos.

Marx colaboró con los *Anales Alemanes* y con la *Gaceta Renana*. En ésta última llegó a ser jefe redactor hasta la censura del periódico. Su participación más activa fue sin duda en la *Gaceta Renana*. Marx se estableció en Colonia durante el tiempo en que colaboró y ahí mismo se unió al símil del Club de los Doctores de Berlín: el Círculo de Colonia. Entabló amistad con Moses Hess, a quien se le considera como uno de los introductores de las ideas comunistas en Alemania, junto con Gans y Heine.

⁵ McLellan, David, *Karl Marx: su vida y sus ideas*, trad. José Luis García Molina, 2ª ed., Barcelona, Editorial Crítica. Grupo Editorial Grijalbo, 1983, p. 41

Decir que Marx se encontraba, en un principio, distanciado respecto de la filosofía de Hegel, no significa que no lo estudiara. La influencia de las discusiones con sus contemporáneos le obligaron poco a poco a enfrentarse minuciosamente con los textos de Hegel. Por otro lado, su colaboración en el periodismo, tanto en los *Anales Alemanes* como en la *Gaceta Renana*, lo enfrentaron a situaciones concretas en las que los llamados “intereses materiales” eran lo que debía prevalecer como prioridad, debido, en parte, al perfil de las publicaciones y a la posición adoptada por el propio Marx. Así pues, Marx mostró su capacidad argumentativa, su lucidez para abordar problemas concretos a partir de nociones teóricas y su posición radical al abordar temas como la libertad de prensa, el robo de madera, discusiones sobre las sesiones parlamentarias, la división de la tierra, etc.

Marx se distanció, en el periodo como director de la *Gaceta Renana*, de los libertarios de Berlín, de Bauer principalmente, y su etapa de romanticismo alemán estaba definitivamente superada, había sucumbido ante Hegel. Para 1843, tanto la *Gaceta Renana* como los *Anales Alemanes* habían sido suprimidos.

Ante la supresión de la *Gaceta Renana*, Marx participa con Arnold Ruge en la planeación de otra publicación: los *Anales Franco Alemanes*. Es 1843, Marx tiene un periodo importante de estudio, del que resultará la *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*. El estudio implica, entonces, la obra de Hegel, principalmente la filosofía del derecho y, por otro lado, la lectura del hegeliano más importante de la época: Ludwig Feuerbach, principalmente en sus *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía*, publicada en febrero de 1843 y cuyo impacto en Marx fue profundo.

La primera base teórica sobre la que discurre el joven Marx, es una base filosófico jurídica. Tiene que ver, por decirlo de algún modo, con una discusión de filosofía política enfocada a problemas políticos concretos, como los que ya se mencionaron. Marx ve, entonces, la necesidad de indagar sobre la base del Estado moderno. Se trata de una discusión que tiene su más amplio espectro en la *Crítica a Hegel*. Había ubicado una de las vertientes sobre las que descansa el Estado y las contradicciones concretas que se dan a partir de la formulación teórica de Hegel. Digamos que se trata de una primera crítica a la filosofía de Hegel.

Durante el verano de 1843 Marx lee también a Montesquieu, Maquiavelo, Rousseau, y la historia de la Revolución Francesa⁶. Para agosto del mismo año, los *Anales Franco Alemanes* cobran vida y se suman como colaboradores Engels, Bakunin, Herwegh, Ruge, Froebel, Heine y Ferdinand Bernays. En septiembre Marx llega a París y conoce de primera mano las expresiones políticas más radicales de alemanes exiliados, como la Liga de los Justos. De este periodo es su escrito “Sobre la cuestión judía”, una respuesta a otro texto de la misma temática de su ex compañero y amigo Bauer. Es evidente que todas estas experiencias van orillando a la definición de los objetos de estudio por caminos determinados y a la elaboración concepción teórica para abordar de manera distinta los problemas.

El contacto con todas estas expresiones teóricas y políticas en París, la penetración en las teorías de Hegel y Feuerbach, la discusión con los jóvenes hegelianos, el acercamiento a

⁶ *Ibid.*, p. 88

las expresiones comunistas y socialistas, le dan al joven Marx los elementos para el desarrollo incipiente de lo que después será la concepción materialista. Durante 1843 se hace evidente toda esta influencia y experiencia en el texto *Introducción a la Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*. En la *Crítica* Marx ya concibe aquí las clases sociales y la idea de una revolución proletaria en Alemania, entre otras cosas.

En el otro frente, el primer doble número de los *Anales Franco Alemanes* también fue el último. La razón fue la mala recepción de éstos en París y las órdenes de arresto en Prusia para Marx, Heine y Ruge. Marx fue expulsado de París en 1844. Había adoptado definitivamente el comunismo. Esto hizo que rompiera definitivamente con Ruge.

En mayo de 1844 Marx tomó voluminosas notas de la economía clásica, el comunismo y Hegel. A estas notas se les conoce ahora como los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844* o *Manuscritos de París*. Marx pretendía elaborar una crítica a la modernidad en diversas esferas: la economía, la política, la moral y el derecho. Profundizó su lectura de los clásicos de la economía: Boisguillibert, Quesnay, James Mill, Say, Smith y David Ricardo. En este periodo lo sorprendió favorablemente el “Esbozo para una crítica de la economía política” de Engels, publicado en los *Anales Franco Alemanes*.

En agosto de 1844 Marx entabla en París la que sería su más importante amistad: la de Friedrich Engels. Ambos coincidían, en general, en las concepciones más importantes y desde entonces se volvieron colaboradores.

Todos estos datos biográficos de Marx no tienen el interés de llenar cuartillas. Se trata de rasgos que definieron el rumbo de su teoría y que muestran el caldo de cultivo de los escritos del joven Marx. Esperamos que en este rápido recorrido por su vida se logre apreciar, a grandes rasgos, cómo fueron madurando las concepciones y cómo se fue elaborando de manera más rigurosa la teoría de Marx.

La problemática central de la presente investigación tiene sus primeras expresiones en este momento de la formación de Marx. Se trata, en particular, de la adopción del problema de la enajenación en Hegel, cómo lo trata Feuerbach y cómo Marx le da su rasgo distintivo, esto último se hace más evidente en los *Manuscritos*. No se trata de reducir la elaboración teórica de Marx al problema de la enajenación o a la teoría de la ideología. Se trata, más bien, de mostrar el carácter latente de una problemática y de la manera distinta de abordarlo conforme avanza en el estudio y en la penetración en los problemas de su tiempo.

1.2 El joven Marx, incursión en el terreno teórico político.

Como se trató de explicar al inicio de este capítulo, el joven Marx ya se había enfrentado directamente con problemas concretos. La censura de los periódicos y el hostigamiento a su actividad lo obligaron a apartarse de la vida pública para profundizar teóricamente en varios terrenos. Marx trató de encontrar respuestas en los escritos de filosofía del derecho de Hegel. Respuestas sobre las contradicciones de la sociedad y el Estado moderno, desde el contexto de retraso político de Alemania.

Hemos visto ya cómo el joven Marx sucumbe ante la filosofía de Hegel. Sus relaciones con los jóvenes hegelianos de Colonia y Berlín, la lectura de Feuerbach y, por último, los problemas a que se había enfrentado concretamente, permitieron que la perspectiva de Marx en su *Crítica del derecho del Estado de Hegel* fuera crítica, con un toque personal nada desdeñable aunque todavía ceñido a concepciones filosóficas. Es decir, sí hay mucha influencia del contexto pero por el contexto mismo se aboca a desarrollar los problema desde un punto de vista esencialmente distinto al de sus contemporáneos. No está por demás mencionar que esta búsqueda de la manera correcta de enfrentarse a los problemas y el punto de vista desde el que se buscan soluciones lo llevará, más tarde, a estudiar profundamente la Economía Política.

Antes de entrar en detalle, haremos un breve recorrido para observar rápidamente cómo, en textos anteriores, se puede constatar el desarrollo del pensamiento de Marx que desemboca en el escrito sobre la filosofía del derecho de Hegel.

En lo que atañe al tema de la presente investigación, (que por supuesto no está peleado con el examen del desarrollo del pensamiento en general de Marx) podemos observar la discusión de nociones que tienen que ver con un “profundo arraigo de ciertas problemáticas”⁷. Una de estas problemáticas es justamente la de la enajenación.

La tesis doctoral del joven Marx trata de la diferencia entre la filosofía de Epicuro y Demócrito. Marx, en su planteamiento final, se inclina por el primero. La discusión

⁷ Mészáros, Itsván, *La teoría de la enajenación en Marx*, trad. Ana María Palos, 1ª ed., México, ediciones Era, 1978, p. 27.

sobre la diferencia de los atributos de los átomos y las repercusiones que esta concepción tiene en el ámbito ético, conllevan a plantear aspectos contradictorios del movimiento esencial de la materia y sus peculiaridades aparentes.

Tenemos, entonces, una forma particular de abordar el problema, históricamente hablando, y la evidencia de que se trata de un problema de “profundo arraigo”. Dice Marx citando a Epicuro:

No se trata de una *manifestación objetiva*, sino de una *apariciencia subjetiva*. “Los verdaderos principios son los átomos y el vacío, *todo lo demás es opinión, apariciencia*.” “Lo frío y lo caliente sólo existen en la opinión, pero en la verdad no existen más que los átomos y el vacío.” Por tanto, lo *uno* no resulta en verdad de los muchos átomos sino que “mediante la combinación de los átomos *parece* todo ser uno” [...] el único objeto verdadero es el fenómeno sensible y la sensación [...] y este algo verdadero es cambiante, inestable, es fenómeno [...] mientras que Demócrito considera el *mundo sensible* como una *apariciencia subjetiva*, Epicuro lo considera como *fenómeno objetivo*.⁸

Es evidente el “profundo arraigo” del problema de la apariciencia frente a la realidad. El sentido de la filosofía clásica griega, al menos de una parte de ella, es tomar distancia irónica respecto de la opinión común, como dice Marx en otra parte de su tesis.⁹

En lo que respecta al problema de “profundo arraigo” podemos ser testigos de la preocupación por lo “aparente”, por la “esencialidad” del fenómeno que muestra sólo su aspecto superficial. Se puede observar una preocupación por discernir entre los elementos contradictorios. Lo mismo que sucedía con Hegel y con filósofos anteriores,

⁸ Marx, Carlos, *Diferencia entre la filosofía democriteana y epicurea de la naturaleza*, en Carlos Marx y Federico Engels, *Obras Fundamentales 1. Marx Escritos de juventud*, trad. Wenceslao Roces, 1ª ed., 1ª reimp., México, FCE, 1987, p.p. 24-25.

⁹ *Ibid.*, p. 133

distinguir la opinión común (lo aparente) de la verdad de las cosas es uno de esos problemas de profundo arraigo. Es justo en este momento donde se puede encontrar una justificación de la preocupación del joven Marx por un problema concreto, una tarea de la filosofía que tiene que ver con saber a qué pertenecen los fenómenos cuando al criticar lo evidente nos damos cuenta que no pertenecen a sí mismos sino que se encuentran fuera de sí, *enajenados*.

Mediante sus cualidades, el átomo adquiere una existencia que contradice su concepto, se le concibe como *existencia enajenada, diferente de su concepto* [...] tan pronto como (Epicuro) postula una cualidad, extrayendo así la naturaleza material del átomo, contrapone al mismo tiempo determinaciones que destruyen de nuevo esta cualidad en su propia esfera y hacen valer por el contrario el concepto del átomo. *De ahí que determine todas las cualidades de tal modo que se contradicen a sí mismas.*¹⁰

Mediante la cualidad, el átomo se enajena de su concepto, pero al mismo tiempo se perfecciona en su construcción. De la repulsión y de los conglomerados de los átomos cualificados coherente con ella, nace ahora el mundo fenoménico.¹¹

Tiempo después de terminada la tesis, Marx intentó desarrollarla más y publicarla para obtener un título como lector de filosofía y así seguir en la academia, como se lo había sugerido su entonces amigo Bruno Bauer. Las puertas de la universidad estarían cerradas para él durante toda su vida.

Marx se incorporo entonces al periodismo, en donde se enfrentó a situaciones que lo orillaron a una reflexión más seria sobre ciertos temas concretos. Tanto en la revista *Anales Alemanes* como en la *Gaceta Renana* se puede observar la continuidad del aspecto principal de la tesis doctoral: la preocupación por lo que la apariencia deja fuera

¹⁰ *Ibid.*, p. 37

¹¹ *Ibid.*, p. 43

de sí, es decir, su opuesto: la esencia (el problema de la enajenación). Esto implica la caracterización de nuevos aspectos del problema o su manifestación más concreta: la verdad como afirmación categórica *del* poder, no como resultado de un ejercicio analítico o reflexivo. Así, en su artículo “Observaciones sobre la reciente instrucción prusiana sobre la censura”, el joven Marx señala, sólo por dar un ejemplo: “¿Deberemos entender, sencillamente, que *la verdad es la que ordena el gobierno* y considerar la *investigación* como un advenedizo superfluo e impertinente, pero al que no podemos cerrar las puertas *por razones de etiqueta?*”.¹²

Obviamente el matiz político del problema de la verdad basada en la simple enunciación del gobierno, más que como producto del reconocimiento de ciertos aspectos a partir de la investigación, es lo que salta a la vista respecto del problema de la enajenación. El dominio de lo aparente, de lo que no es en sí tiene una existencia preponderante que es producto de relaciones de dominio más que de un ejercicio racional. La verdad es lo que dice el gobierno que es la verdad y nada más. En la esfera de lo político la apariencia, la conciencia enajenada, se presenta de manera más voluptuosa cuando es denunciada como lo hizo Marx en su tiempo. Hoy lo que dice el gobierno es más encubierto que sólo mediante un decreto discursivo, se trata de una esfera de lo aparente-enajenado que rebasa cualquier tipo de sutilezas antes ejercidas. De ahí que Marx diga que “es malo que la apariencia asuma existencia legal”¹³, desde el punto de vista tanto jurídico como epistemológico.

¹² Marx, Carlos, “Observaciones sobre la reciente instrucción prusiana sobre la censura”, en Carlos Marx y Federico Engels, *Obras Fundamentales I. Marx Escritos de juventud*, trad. Wenceslao Roces, 1ª ed., 1ª reimp., México, FCE, 1987, p. 153

¹³ *Ibid.*, p. 188

Todos estos artículos están llenos de crítica radical pero desde una perspectiva bastante limitada, si tenemos en cuenta el desarrollo posterior del pensamiento de Marx. En otra discusión Marx se refiere a objetos que poseen a los seres humanos. En la época de la conquista en América, refiere el pensador alemán, la reacción de los conquistadores al ver el oro hace pensar que en este metal tenían su fetiche. Mientras que, a propósito de la discusión sobre el robo de leña, señala que el fetiche (el ente divino que determina) bien se podría decir que es la madera.¹⁴

Cuando finalmente la censura termina con los dos periódicos y con el trabajo de Marx como redactor en jefe de la *Gaceta Renana*, y con lo descubierto por éste respecto a las condiciones de su país en particular y de Europa en general, se da la pauta para profundizar más en aspectos como la filosofía del derecho de Hegel, supuesto fundamento del Estado moderno, en particular en Alemania.

Marx se retira momentáneamente, es 1843. Se va a Kreuznach, se casa y ahí mismo comienza su estudio crítico de la filosofía del derecho de Hegel. Al mismo tiempo planea, junto con su amigo Arnold Ruge, la publicación de los *Anales Franco Alemanes*.

En febrero del mismo año, Feuerbach publica las *Tesis preeliminares para la reforma de la filosofía*, lo que tiene un gran impacto en el joven Marx. En esta obra, se habla ya de la famosa inversión del sujeto en predicado en Hegel. Este problema se expresa

¹⁴ Marx, Carlos, “Debates sobre la ley castigando los robos de leña”, en Carlos Marx y Federico Engels, *Obras Fundamentales I. Marx Escritos de juventud*, trad. Wenceslao Roces, 1ª ed., 1ª reimp., México, FCE, 1987, p. 283.

claramente en la *Crítica* de Marx a la filosofía del derecho de Hegel. Pero vayamos más despacio.

En la *Crítica a la filosofía del derecho de Hegel* vemos un movimiento “sustancial”. Se trata de una crítica pero aún desde el punto de vista del concepto puro. El movimiento de entidades esenciales es evidente. La crítica recae, entonces, en la “inversión” del sujeto en predicado, que fue una puntualización de Feuerbach. Este aspecto será de importancia en el seguimiento que estamos haciendo sobre el problema de la enajenación y el de la ideología. En lo que respecta a la enajenación, desde el comienzo del texto observamos referencias claras y una forma todavía bastante abstracta de abordar el problema:

„Supeditación’ y ‘dependencia’ son las expresiones que corresponden a una aparente identidad „externa’, impuesta, que es el sentido lógico en que Hegel habla exactamente de „necesidad externa’. En la „supeditación’ y la „dependencia’ desarrolla Hegel, consecuentemente, uno de los lados de la identidad dual, que es cabalmente el de la enajenación dentro de la unidad.¹⁵

Hay dos esferas (particular: el derecho privado, la familia, sociedad civil; general: el Estado) de conceptos que Hegel pone en relación para tratar de explicar la naturaleza del Estado y la correspondencia de los interés particulares con los de éste, que representan el interés general. La enajenación se encuentra, como lo señala la cita, en la supuesta identidad de la parte (familia, sociedad civil) con el todo (El Estado). El Estado es, pues, la potencia superior que determina las determinaciones esenciales de las esferas particulares. En otras palabras: la necesidad de las entidades o potencias particulares, la

¹⁵ Marx, Carlos, *Crítica del derecho del Estado de Hegel*, en Carlos Marx y Federico Engels, *Obras Fundamentales I. Marx Escritos de juventud*, trad. Wenceslao Roces, 1ª ed., 1ª reimp., México, FCE, 1987, p. 320

sociedad civil, etc., son idénticas al fin inmanente del Estado. Mientras la familia, la sociedad civil, necesitan al Estado como determinación de su esencialidad y realización de ésta; el Estado, como fin inmanente tiene la realización de la esencialidad de lo particular.

La abstracción se agudiza. Marx expone que la idea de Estado se escinde en sus particularidades para retrotraerse y ser “para sí”¹⁶. Es justo aquí donde Marx lanza el primer dardo crítico al plantear que este procedimiento de Hegel es muestra de su misticismo lógico panteísta. Se trata, en la explicación de la ‘necesidad’, la ‘determinación’, el ‘fin inmanente’, de una mediación de la idea consigo misma, nada de determinaciones concretas:

[...] no es el curso de la vida de la familia y la sociedad civil el que las une para formar el Estado, sino, por el contrario, el curso de la vida de la idea el que por si mismo conduce a este resultado; familia y sociedad civil son, además, la finitud de esta idea, deben su existencia a otro espíritu [...] se las determina también como *finitud* de la idea real.¹⁷

Entonces, no se trata de la demostración del fenómeno real del Estado en relación con la familia y la sociedad civil, sino de la realización de la idea de necesidad y libertad, esencia y concepto. El asunto es que existe una mediación real en la que se enajena la esencia de la idea. La mediación, dentro de la exposición de Hegel, implica la identidad entre la parte con el todo, entre el “fin inmanente” y la “necesidad externa”.¹⁸

Por una parte se encuentra la identidad en esta relación mediada, y, por otra, se encuentra la enajenación como expresión real de la mediación. Pero en el terreno de

¹⁶ *Ibid.*, p. 321

¹⁷ *Ibid.*, p.p. 322-323

¹⁸ *Ibid.*, p. 320

Hegel, se trata de encontrar las determinaciones abstractas que corresponden a las concretas,¹⁹ de tal suerte que el resultado concreto de las determinaciones abstractas sólo expresa el cómo se distribuye la idea. En los resultados concretos de la distribución de la idea es en donde Marx encuentra el misticismo. Así, tenemos que el desarrollo de la vida real (resultado de la vida de la idea) es sólo una apariencia²⁰, es sólo la parte superficial del verdadero movimiento de la idea. El Estado es la superficie, la apariencia y el resultado del desarrollo de la idea. Esto es lo que Marx critica y es, al mismo tiempo, a lo que llama la inversión del sujeto en predicado:

No se desarrolla su pensamiento (de Hegel) partiendo del objeto, sino que desarrolla el objeto partiendo de un pensamiento ya definido en sí dentro de la lógica. De lo que se trata no es de desarrollar la idea determinada de la constitución política, sino de asignar a la constitución política una relación con la idea abstracta, de clasificarla como eslabón en el proceso de vida de la idea, lo que es una patente mistificación.²¹

La exposición que hace Marx de Hegel, demuestra la aplicación de la lógica hegeliana para explicar a los sujetos concretos. Sin embargo, lo que sucede es que los sujetos concretos sirven para exponer y demostrar la lógica de Hegel. Así, Hegel paso a paso demuestra la función y el tipo de relación que hay entre quienes intervienen de alguna manera en la composición del Estado: la familia, la sociedad civil (*bella omnium contra omnes*), los estamentos como el poder legislativo, la burocracia, hasta llegar al Monarca como expresión cúspide del desarrollo de la idea Estado. El sujeto real, es, pues, un resultado místico del desenvolvimiento de la demostración de la lógica que usa como

¹⁹ *Ibid.*, p. 324

²⁰ *Ibid.*, p. 326

²¹ *Ibid.*, p. 328

materia prima de su exposición al Estado. O sea que lo que tendría que ser un sujeto real, concreto, se convierte en un sujeto místico, en el resultado de la sustancia mística.²²

Dentro de la misma crítica de Marx encontramos elementos de comparación histórica entre la Edad Media y la época moderna. Para no detenernos de más, sobra con mencionar la referencia que habla de la diferencia entre la vida política del medioevo y la modernidad: en la modernidad la contradicción, el dualismo, se “refleja abstractamente”,²³ mientras que en la Edad Media la contradicción, el dualismo, es real. Esto viene a colación por las mediaciones que mencionábamos antes y por el carácter que tiene en relación con el problema de la ideología. Como resultado de la determinación de este ser abstracto en desarrollo, se encuentra que lo real se vuelve imaginario, pero, a la vez, esto imaginario se vuelve la esencia.²⁴ Esto es, se podría decir, la suma de la exposición de Hegel con un resultado de la crítica marxista.

Casi al final del texto encontramos un atisbo de las consecuencias a que lleva la explicación del Estado en Hegel. Las consecuencias críticas extraídas por Marx se encuentran influidas, en parte, por Feuerbach, pero expresan, al mismo tiempo, un paso importante en el desarrollo de su pensamiento. Por ejemplo, si asumimos directamente los resultados de Hegel en contraposición con la crítica de Marx sobre la inversión, tenemos que la apariencia, es decir, la realidad determinada por el pensamiento, genera una contradicción respecto a la esencia real de las cosas. Por otro lado, y al mismo tiempo, el resultado práctico de la inversión, de la apariencia, es lo que Marx llama

²² *Ibid.*, p. 337

²³ *Ibid.*, p. 345

²⁴ *Ibid.*, p. 361

“ilusión práctica”²⁵ producto de la “abstracción fantástica” y la “abstracción mística”²⁶:
“ilusión eficiente”²⁷. Utilizando los conceptos de Hegel, dentro de la crítica de Marx
tenemos que:

Lo racional es real, pero esto se halla precisamente en contradicción con la
realidad irracional, que es siempre lo contrario de lo que expresa y expresa lo
contrario de lo que dice.²⁸

En resumen, esta es la crítica de Marx a la filosofía del derecho de Hegel. En lo que
respecta al tema de la ideología, podemos observar que en la realidad hay una mediación
que se vuelve apariencia y toma el lugar de lo esencial, de lo real. El resultado es la
enajenación de los sujetos dentro de una “ilusión práctica”, la “ilusión eficiente”.

Hasta aquí podemos ver la insatisfacción teórica de Marx al tratar de explicar aspectos
de su realidad concreta. Con ayuda de Feuerbach, es cierto, logra vislumbrar huecos e
incoherencias místicas en la lógica de Hegel. A pesar de esa influencia, podemos ver
también una inclinación del propio Marx hacia la focalización de la problemática teórica
a partir de otros fundamentos.

Habíamos mencionado ya que este texto es el primer intento de desmenuzar los
problemas de su tiempo. A la situación en Alemania, la salida de Marx de su país, la
censura, los temas tocados en sus artículos periodísticos, la influencia del idealismo de
Hegel y a la lectura Feuerbach, se suma su relación con la realidad de Francia, el
conocimiento del comunismo y nuevas lecturas.

²⁵ *Ibid.*, p. 369

²⁶ *Ibid.*, p. 373

²⁷ *Ibid.*, p. 403

²⁸ *Ibid.*, p.p. 375-376.

Tiempo después de la *Crítica del derecho del Estado de Hegel*, Marx se incorpora al trabajo de los *Anales Franco Alemanes*. A su llegada a Francia lleva consigo otro artículo, “Sobre la cuestión judía” y, del mismo tiempo, más o menos, es la introducción a la *Crítica* o “Acerca de la crítica de la filosofía del derecho de Hegel”.

En estos dos textos el avance teórico de Marx. En “Sobre la cuestión judía” aborda el tema del ser judío en un Estado moderno a propósito de un texto de Bruno Bauer sobre el mismo tema. Hay una nueva relación con temas como el dinero, la enajenación, la religión, la política del Estado, la propiedad privada. Sobre todo salta a la vista la relación de la propiedad privada con la enajenación y el dinero. El dinero como mediador que enajena y la propiedad como fundamento de las relaciones entre los hombres y, por tanto, como fundamento del Estado.

El texto “En torno a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel” es más significativo por los nuevos aportes. En éste observamos que se habla ya de una “base material” sobre la que debe crecer la religión²⁹, se habla de la religión como “consciencia del mundo invertida”,³⁰ de la historia y sus fases³¹, de la filosofía que debe estar “al servicio de la historia”³² versus la filosofía especulativa, de la distinción retrasada de Alemania en el ámbito político pero no en el teórico³³ y, finalmente, del proletariado como sujeto

²⁹ Marx, Carlos, “En torno a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel”, en Carlos Marx y Federico Engels, *La Sagrada Familia y otros escritos filosóficos de la primera época*, trad. Wenceslao Roces, 2ª edición, México, Editorial Grijalbo, 1967, p. 11

³⁰ *Ibid.*, p. 3.

³¹ *Ibid.*, p. 7.

³² *Ibid.*, p. 4.

³³ *Ibid.*, p. 10.

revolucionario³⁴. Es decir, las cartas están sobre la mesa. Un desarrollo más amplio da la imagen del estado en que se encuentran las investigaciones del joven Marx.

Los *Cuadernos de París* y los *Manuscritos económicos filosóficos de 1844* son los textos en los que se puede ver con mayor claridad el avance de la teoría de Marx. En ambos textos interviene ya el elemento de la Economía Política.

Recordemos la influencia que tuvo, en Marx, Feuerbach y Hegel en primer lugar, por lo menos cronológicamente. Esto significa asumir también una problemática completa, alguna herramienta, críticas, fallas. Lo que trae esto consigo es la superación de las influencias del joven Marx.

Era común en aquél entonces que los jóvenes hegelianos asumieran partes o la totalidad del pensamiento de Hegel. El más importante crítico de Hegel, a ojos de Marx, fue Feuerbach y hay testimonio de esto en una carta que le envía a éste para colaborar en los *Anales Franco Alemanes*³⁵. Marx cree que Feuerbach logra el primer avance crítico para la superación del maestro, mientras que los otros sólo disfrazan de crítica la apología o se mimetizan con los modos del viejo maestro. Esto se abordará más adelante, cuando nos ocupemos de *La Sagrada Familia* y de *La ideología Alemana*.

En resumen se trata de la asunción de Hegel primero, luego de Feuerbach y, finalmente, la entrada en el campo del desarrollo de la teoría del propio Marx. “La crítica de Marx a

³⁴ *Ibid.*, p. 15.

³⁵ Carta de Marx a Feuerbach en Carlos Marx y Federico Engels, *Obras Fundamentales I. Marx Escritos de juventud*, trad. Wenceslao Roces, 1ª ed., 1ª reimp., México, FCE, 1987, p. 679

la alienación hegeliana es, pues, también su asunción de la herencia de Feuerbach y al mismo tiempo, su superación, superación dialéctica del viejo materialismo de Feuerbach”, dice Lukács en uno de sus textos³⁶.

1.3 Los Cuadernos de Paris.

Los *Cuadernos de Paris* y los *Manuscritos de Economía y Filosofía* son de la misma época, 1844. Ambos son escritos en París, como su nombre lo indica, aunque no está claro cuál texto fue primero. Algunos piensan, como Sánchez Vázquez³⁷, que por el desarrollo teórico más avanzado, los *Manuscritos* son escritos después de los *Cuadernos*.

En ambos textos es evidente el trato, la profundización y la sistematización que hay con relación a la economía política. Se trata, también, de un comentario crítico a los clásicos, sobre todo Adam Smith, Jean-Baptiste Say y David Ricardo. Como antesala encontramos también la importancia de la lectura del “Esbozo” de Engels. Así tenemos una relación de las lecturas de Marx, de su formación primera y de el desarrollo de las peculiaridades de su teoría en estos textos. Está presente la problemática de la enajenación de Hegel y de Feuerbach, aunque no sólo. Se puede observar también la asunción del concepto de hombre como “ser genérico”, la problemática de la propiedad privada de los clásicos y la inserción del problema sobre el trabajo, aspecto creador de

³⁶ Lukács, Georg, *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*, trad. Manuel Sacristán, México, Grijalbo, 1954, , p. 526.

³⁷ Sánchez Vázquez, Adolfo, *El joven Marx: los Manuscritos de 1844*, 1ª ed., México, coedición Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, Ediciones La Jornada, Editorial Itaca, 2003, 349 p.

riqueza en la sociedad capitalista. Nos encontramos con la crítica de los socialistas utópicos, con el problema del proletariado como sujeto histórico y, finalmente, con una crítica al comunismo tosco frente a la propuesta del joven Marx.

Antes de entrar en detalle, tenemos que mencionar que no hemos pasado por alto la polémica y las controversias que se generaron con la publicación de estos escritos. En 1932 por primera vez se publican íntegramente los *Manuscritos* y los *Cuadernos de París* de la mano de David Riazánov y el Instituto Marx Engels de Moscú. La publicación revive la discusión sobre el contenido filosófico de Marx y a partir de diversas interpretaciones. Todos tenían una interpretación adecuada a sus intereses, desde los filósofos existencialistas, hasta los marxistas más ortodoxos que no hicieron sino desdeñar los *Manuscritos* por ser sólo un eslabón de paso a la “ciencia materialista”. En fin, no es aquí lugar para tomar posición ni exponer pormenorizadamente cada una de las interpretaciones, basta mencionar su importancia histórica.

Es difícil situarse en una posición que hable por sí sola, cuando de lo que se trata es de discutir sobre un tema que, en un tiempo, generó tanta polémica como los *Manuscritos*. Hoy, con la ventaja que nos da el tiempo y las circunstancias, abordamos el tema como punto de referencia hacia el concepto de ideología que desarrolla la teoría crítica de Marx en su obra fundamental: *El Capital*. La intención de abordar en particular el tema de la enajenación en los *Manuscritos* y los *Cuadernos*, no tiene que ver, en modo alguno, con posicionarse frente a las corrientes que discutieron en su momento sobre si la científicidad o no científicidad, si Marx auténtico o Marx pre marxista o pre científico,

etc. Tratamos, más bien, de ubicar el lugar de estos textos en el desarrollo de la teoría crítica de Marx. Estamos concientes, sin embargo, de que es difícil evitar todo tinte que, en su momento, tuvo que ver con discusiones pasadas y hacer como si partiéramos de una tabla rasa al respecto. Necesariamente se hallaran nociones, expresiones o conceptos que utilizó una u otra corriente. El énfasis de distinción que hay sobre los *Manuscritos* y *los Cuadernos* no está, entonces, en posicionarse con atribuciones nuevas en una vieja discusión, sino en que el eje fundamental de la investigación discurre sobre una problemática que no inicia con estos textos pero que expresa en ellos un nuevo planteamiento sobre el concepto de ideología a partir de la noción de enajenación o trabajo enajenado, y que en *El capital* encontrará su expresión más desarrollada.

Entremos en detalle. Los *Cuadernos de París* son un estudio sobre los economistas clásicos modernos entre los que encontramos a Adam Smith, David Ricardo, James Mill, Say, Skarbeck, McCulloch, Prevost y Buret. Debemos insistir en las otras influencias de Marx: Feuerbach, Hegel y los socialistas, por mencionar a los más importantes.

Observamos en Marx un trato directo con la economía moderna, un acercamiento bastante temerario al problema del valor, el intercambio, la propiedad privada, el dinero, el crédito y el trabajo. En todos estos aspectos se puede ver con claridad el trato dialéctico que se le da a los problemas, por llamarle de algún modo. Por llamarle de otro: un trato filosófico.

La economía política es la inversión hecha realidad, es la materialización de la inversión, lo que convierte a la teoría de los economistas clásicos en los teóricos del orden natural

de las cosas. Para decirlo en otros términos: en la base de la sociedad encontramos las cosas tal como las describen los economistas clásicos. Encontramos que el trabajo es el que genera el valor, encontramos el reino de la división del trabajo y encontramos a la propiedad privada como el principio de la vida social y de la vida en general. Parece que los economistas no hicieron sino arrancar a la naturaleza social sus leyes reguladoras.

Para Marx, el avance que hace la economía moderna es evidente al intentar explicar la base de la sociedad, en un primer acercamiento. Sin embargo, hay algo que no encaja y que Marx denomina como “inversión”. La exposición de los postulados teóricos de la economía política descansan sobre un supuesto no explicado: la propiedad privada.

En la discusión con David Ricardo, Marx habla de la relación que hay entre la “inversión” y lo que sucede en la base social a partir de la determinación del valor de un producto. En otros términos, se trata de una relación que pone de cabeza las cosas, justo como lo que criticaba a Hegel:

Ricardo dice que al hablar del ‘valor de cambio’ se refiere siempre al ‘precio natural’ y que piensa dejar de lado los accidentes de la competencia, a los que llama ‘cierta causa momentánea o accidental’. Para dar más coherencia y precisión a sus leyes, la economía política tiene que suponer la realidad como accidental y la abstracción como real.³⁸

Marx aborda de manera más explícita que en los *Manuscritos* la teoría del valor. Hace una descripción y una serie de notas en las que encontramos un desmarque sistemático de la economía clásica burguesa. El punto de vista y el punto de partida es otro. En este

³⁸ Marx, Carlos, *Cuadernos de París [Notas de lectura de 1844]*, trad., Bolívar Echeverría, 2ª ed., México, Ediciones Era, 1980, p. 112.

punto de partida se busca una causa científica de aquello que los economistas clásicos muestran como un elemento cuasi natural-absoluto del movimiento de la sociedad.

Los clásicos de la economía, dice Marx, hacen una descripción del movimiento superficial de la sociedad y lo presentan como un movimiento natural, es decir, que se justifica en sí mismo o que no necesita justificación. Su existencia es, independientemente de algún tipo de explicación. En términos filosóficos, para intentar otra clarificación, lo que Marx critica es la “inversión” que hacen los economistas del movimiento real de la sociedad, la “sustantivación” de las relaciones existentes.

No podemos sostener un argumento que pretenda demostrar que los economistas clásicos respaldan sus planteamientos en Hegel, o en Feuerbach. Sin embargo, Marx habla aquí de una “inversión”, de una presentación de las causas como si fueran principios y de éstos como si fueran autorreferenciales. ¿Qué tipo de “inversión” es esta de los economistas, ya que no podemos sostener que se trata una del tipo de la de Hegel (del sujeto por el predicado) o la de Feuerbach en las atribuciones abstractas del hombre?

Este tipo extraño de inversión que Marx critica de los clásicos (“presentar la realidad como accidental y la abstracción como real”) se parece mucho, sin embargo, a la crítica de la inversión en Hegel y Feuerbach: la determinación de una abstracción sobre lo real. Pero, como ya dijimos antes, no se les puede endilgar a los clásicos ni una ni otra teoría filosófica. Cuando mucho podríamos endosarles cierto empirismo o cierto liberalismo pero ¿dialéctica?, ¿materialismo?

Tratemos de entender a lo que se refiere la crítica de Marx a la exposición, en este caso, de Ricardo. Éste presenta al movimiento del valor, es decir, el precio natural de las mercancías, como un movimiento que es estable en relación a las fluctuaciones de la competencia. En otras palabras, presenta una característica de las mercancías como algo casi inmutable, como una causa justificada en sí misma. A esto es a lo que Marx llama “presentar lo real como accidente y la abstracción como real”. Lo real, en este caso es la competencia, la propiedad privada, etc., a eso concretamente se refiere Marx, mientras que la abstracción del valor, del precio “natural”, es la abstracción de las mercancías.

Se trata de una suposición de los clásicos a partir de una descripción con pretensiones científicas. La descripción es sobre un movimiento real, en el mercado, en la base económica de la sociedad. Este último matiz marca una evidente diferencia respecto a la inversión de Hegel y al mecanicismo de Feuerbach, pero se trata, al fin y al cabo, también de una inversión.

Tenemos entonces dos tipos de inversiones. La primera englobada en la crítica filosófica de Marx a Hegel y, en estos textos no muy desarrollada, a Feuerbach: inversión del sujeto en predicado, ya sea un predicado absoluto o uno antropológico. La segunda es una que tiene que ver más con un movimiento real de la sociedad. Es otro terreno y, sin lugar a dudas, se trata de un punto de partida distinto en los economistas clásicos. Arriesguémonos a decir que hay una especie de líneas convergentes en las que la inversión se presenta como resultado en una teoría de la sociedad, por un lado, y en una teoría filosófica por otro.

El punto de partida de la lectura de Marx es uno propio. Si bien es cierto que la influencia de todas las teorías que ya señalamos es evidente, es también claro que el planteamiento, al poner todos estos elementos en relación, adquiere un carácter cualitativamente distinto.

El problema de la enajenación, al referirse a los clásicos, es también ligeramente distinto. No se trata de una pérdida de sí mismo o de la idea, ni tampoco de la abstracción y la subsunción de las cualidades del hombre en una entidad divina. Se trata del resultado de un movimiento real de la sociedad y de la manera en que la economía clásica lo presenta como una expresión fiel de la realidad: “[...] la economía política *fija* la forma enajenada del intercambio social como forma *esencial y original*, adecuada a la determinación humana”.³⁹

La “fijación” que hace la economía política de las relaciones de la sociedad capitalista, tiene que ver con el principio que no explican los clásicos y el que Marx aborda más detalladamente en los *Manuscritos*: el trabajo enajenado y la propiedad privada.

Hay en los *Cuadernos* un trato explícito sobre la enajenación, entendida como la “inversión” dentro de la economía política. Esto quiere decir que el énfasis de la crítica recae en el postulado de las relaciones económicas como entidades naturales. Marx dice, ante esto, que aquéllas no tienen si no un carácter histórico.

³⁹ *Ibid.*, p. 138.

Tratemos de dar un ejemplo para exponer cómo entendemos la crítica de Marx a los clásicos. Es cierto que éstos describen lo que sucede en la realidad, es una descripción de un movimiento real *pero superficial*, algo que, con el paso del tiempo y el desarrollo de la teoría de Marx, se llamará “objetividad aparente”. Se trata, si, de un movimiento real pero que sólo se muestra en la superficie. Esto es, los clásicos no van más allá de las relaciones inmediatas ni tratan de buscar las disquisiciones que componen y sostienen ese movimiento real como tal. Es decir, no exploran las causas de ese movimiento y se plantea que éste es la causa de lo demás. Tengo en la mente una imagen que quizá pueda ayudar a comprender esto último. Imaginemos una máquina de impresión, en ella hay una palanca que permite que las hojas salgan impresas, se mueve cada que las hojas pasan por los rodillos. Los clásicos, supondrían que este movimiento de la palanca es lo que determina la impresión de las hojas, no ven, ésta sería la crítica de Marx, que, si quitamos el armazón metálico de la máquina, lo que realmente mueve a la palanca no es ella misma sino una serie de engranes, tornillos y resortes. Las inconsistencias de la teoría de los clásicos se hacen más evidentes por el hecho de que, siguiendo con la metáfora, si la palanca deja de funcionar (y por tanto no hay impresión de hojas) por que un pequeño resorte se rompa, entonces la explicación que trate de partir de lo más evidente como causa, es decir de la palanca, no alcanzará respuesta ni solución eficiente para el problema. Así, lo que Marx trata de mostrar es que estos elementos que la economía política enajena y presenta como esenciales, no son más que la superficie de unos engranes y resortes que no están presentes en los datos sensibles evidentes.

Toda la teoría de los clásicos descansa sobre algo que no explica. La enajenación de los elementos que componen el movimiento de la sociedad van desde el trabajo, hasta el sistema crediticio, el dinero, etc.:

En el *sistema crediticio*, cuya expresión acabada es el *sistema bancario*, se da la apariencia de una neutralización del poder de esa entidad ajena, material, la apariencia de una abolición del estado de enajenación y de un retorno a las relaciones humanas entre los hombres [...] Así pues, es cierto que el *médium* del intercambio ha retornado de su figura material y se ha reincorporado en el hombre, pero esto ha sucedido porque el propio hombre se ha desalojado de sí y se ha vuelto para sí mismo una figura material (en el sistema crediticio). Lo que acontece en el sistema crediticio no es una abolición del dinero y su superación en el hombre, sino la transformación del hombre *en dinero*, la *encarnación* del dinero en el hombre. La *individualidad humana*, la *moral* humana se ha vuelto, por un lado, un artículo de comercio y, por otro, el *material* en el que existe dinero. La materia, el cuerpo del *espíritu del dinero* no es ya el dinero, o sus representantes en papel, sino mi propia existencia personal, mi carne y mi sangre, mi virtud y mi valía sociales. Carne y corazón humanos son la moneda en la que el crédito calcula sus valores. A tal punto toda inconsecuencia y todo progreso que tienen lugar dentro de un sistema falso son la máxima consecuencia de la abyección y el máximo retroceso.⁴⁰

El movimiento enajenado, artífice, en parte, de la teoría de los clásicos, alcanza uno de sus niveles más refinados en el sistema crediticio. En éste, las apariencias que se construyen, las realidades a que da pie, son las de una especie de “armonía preestablecida”, de igualdad entre los seres humanos, de supresión de todo rasgo de discriminación. En el fondo se trata de un sistema que descansa también en arenas movedizas, en postulados inexplicados pero sustantivados dentro de una dinámica social, y esto es el embrollo de la enajenación, que permite la distinción en clases, el dominio de unos sobre otros, la deshumanización del hombre, la inanición, la podredumbre, el enriquecimiento de unos cuantos, etc. Esto es lo que oculta la enajenación. Se trata no sólo de un movimiento enajenado que invierte valores o sustituye conceptos, sino

⁴⁰ *Ibid.*, p.p. 131, 134.

también de un movimiento real que trata de ocultar las bases en las que descansa la desigualdad y la supresión de todo rasgo humano, para expresarnos como Marx, más allá de la necesidad y presentando como real, absoluto y necesario el que la sociedad funcione así.

La enajenación, entendida desde la explicación de la economía política, tiene otro rasgo que a nuestro juicio es importante: la mediación. En sus diferentes elementos, como el dinero, es una especie de neutralización y de ligazón entre la base material y el resultado empírico. No toda mediación tiene carga negativa, por decirlo de algún modo, pero en este caso particular la mediación tiene un papel preponderantemente regulador y reproductor del capital:

Lo esencial del dinero no consiste ante todo en ser la enajenación de la propiedad, sino en el hecho de que la *actividad mediadora* –el movimiento o acto humano, social, mediante el cual los productos del hombre se complementan unos a otros– se encuentra *enajenada* en él y convertida en atributo suyo, como atributo de una *cosa material*, exterior al hombre. Por cuanto el hombre renuncia aquí a toda esta *actividad mediadora esencial*, los actos que realizan son los de un hombre que se ha perdido a sí mismo, de un hombre deshumanizado. Incluso la relación con las cosas, la operación humana con ellas, se vuelve la operación de una entidad exterior al hombre y que está sobre él. El hombre mismo debería ser el mediador para los hombres, pero, en lugar de ello, a causa de este *mediador ajeno*, el hombre contempla su voluntad, su actividad, su actividad con los otros como un poder independiente de él y de los otros. Su esclavitud llega así al colmo. Puesto que el mediador es el *poder real* sobre aquello con lo que se pone en relación, es claro que se convierte en el *Dios efectivo*. Su culto se vuelve fin en sí. Los objetos pierden su valor si son separados de este mediador. Si en un principio parecía que era el mediador el que tendría valor en la medida en que representase *a los objetos*, son éstos ahora los que sólo tienen valor en la medida en que lo representan. Esta inversión de la relación universal es necesaria. Por lo tanto, así como la propiedad privada es la *actividad genérica enajenada* del hombre –la mediación enajenada entre la producción humana y la producción humana –, así, a su vez, este mediador es la esencia enajenada, que se ha vuelto exterior y se ha perdido a sí misma, de la propiedad privada. Todos los atributos que en la producción corresponden a la actividad genérica del hombre pasan a ser atributos de este mediador. Así, pues, en la medida en que este mediador se

enriquece, el hombre se empobrece como hombre (es decir, como hombre separado de este mediador).⁴¹

Sirva esta extensa cita para unificar lo que veníamos exponiendo y para tratar de explicar otros aspectos. Tenemos que la actividad económica y la teoría sobre ésta, en los economistas clásicos contiene inversiones y presenta a éstas como naturales, universales y eternas. La base de estas inversiones es un núcleo que no explica la teoría clásica de los economistas pero que, sin embargo, funda todo el edificio conceptual y de la realidad. En la realidad lo que sucede es que las relaciones superficiales, *enajenadas*, ocultan las relaciones reales y la pérdida de esto que Marx llama aquí el “ser genérico del hombre”. El movimiento enajenado real, así como la base invertida y no explicada que ocultan las relaciones verdaderas, permiten que los atributos de los hombres se independicen y pasen a las entidades que éstos construyen. Lo que trae como consecuencia una precarización de lo esencial en el hombre, una reducción de lo humano a lo animal y una elevación a lo humano de los atributos de las cosas creadas por el hombre.

A partir de la inversión real, de la pérdida de atributos humanos o su traslado al campo de las cosas, el hombre contrae nuevas relaciones, por decirlo de algún modo, que son hijas de la enajenación. Una de las más evidentes es la relación entre los hombres. Ésta ya no se determina por el hombre sino que requiere una intervención de las cosas para poder llevarse a cabo. La cosa que interviene es el dinero, éste permite que el hombre se relacione con el hombre pero con la preponderancia siempre del mundo de las cosas. Las concepciones del hombre, todas las que pueda tener, parten de las cosas. La mediación dentro de la inversión en la base misma de la sociedad, va afianzando a este

⁴¹ *Ibid.*, p.p. 127-128.

sistema de cosas en su quehacer y creando maneras más sofisticadas de mediar entre los hombres y de atribuir a las cosas lo que debiera ser de los hombres. La sofisticación sería, entonces, un atributo humano y no de una relación o de una cosa. Esto es lo que sucede también con el sistema crediticio, que es de lo que hablábamos antes.

[...] nuestro reconocimiento recíproco, referido como está al poder recíproco de nuestros objetos, es una lucha; y en toda lucha vence el que posee mayor energía, fuerza, sagacidad o destreza. Cuando basta con la fuerza física, lo que hago es despojarte directamente. Cuando el imperio de la fuerza física ha perdido su vigencia, lo que hacemos es ofrecernos mutuamente una apariencia mientras el más hábil explota al otro. Cuál de los dos lo hace es algo que resulta casual con respecto a esta relación como un *todo*. La explotación *ideal, intencional*, tiene lugar por ambas partes; es decir, cada uno de los dos, según su propio juicio, ha explotado al otro.⁴²

1.4 Los *Manuscritos de economía y filosofía*

En la Economía Política constantemente nos encontramos como fundamento de la organización social la hostil oposición de intereses, la lucha, la guerra.

Karl Marx, *Manuscritos de economía y filosofía*.⁴³

Todas las relaciones humanas de cierta intimidad son iluminadas por una penetrante y casi intolerable evidencia, ante la cual apenas logran mantenerse firmes. Pues al ocupar el *dinero* de forma devastadora el centro de todos los intereses vitales, por un lado, y constituir justamente, por el otro, la barrera ante la que fracasan casi todas las relaciones humanas, van desapareciendo más y más, tanto en el ámbito de la naturaleza como en el de las costumbres, la confianza espontánea, la calma y la salud.

Walter Benjamin, *Dirección única*.

Sin duda alguna los *Manuscritos* merecen un trato particular. La riqueza temática y la profundización en problemas de otros textos, hasta ahora sólo esbozados, (sin dejar

⁴² *Ibid.*, p. 152.

⁴³ Marx, Karl, *Manuscritos de economía y de filosofía*, trad. Francisco Rubio Llorente, 1ª ed. en “Área de conocimiento: Humanidades”, 4ª reimp., Madrid, Alianza Editorial, 2009, 254 p.

de tomar en cuenta la dificultad y la situación en que dejó Marx sus textos sin publicar), obligan a tener un criterio más cuidadoso al abordar los *Manuscritos*.

En cualquier introducción de este texto encontraremos una explicación sobre el estado en que fueron encontrados con puño y letra del autor. Se trata de unos pliegos trazados con dos líneas verticales, es decir, una división en tres columnas. En cada columna se aborda un tema en particular: el salario, el beneficio del capital y la renta de la tierra. La división en columnas deja de ser respetada por Marx cuando, al abordar el tema de la enajenación, ocupa el pliego completo y escribe sobre las tres columnas. Después tenemos una exposición sobre el comunismo, el dinero y sobre la dialéctica hegeliana.

Influenciado por sus recientes experiencias, Marx planeaba profundizar en los problemas de la filosofía idealista aunque reconocía la dificultad de dedicarle una obra completa. Trató de abordar, pues, de manera a veces interconectada, el Estado, el derecho, la moral y la vida civil, atravesado todo por la economía política.⁴⁴

Como ya habíamos mencionado, las lecturas de Marx iban desde los socialistas franceses, ingleses y alemanes hasta la obras de Feuerbach, a quien le da un particular reconocimiento por ser representante de una verdadera crítica “positiva, humanista y naturalista”.⁴⁵

⁴⁴ *Ibid.*, p.p. 47-48

⁴⁵ *Ibid.*, P. 43

Comencemos pues, igual que Marx, con la exposición de lo que para éste es el salario de frente a los clásicos de la economía política. El salario dentro de una sociedad determinada, dice Marx siguiendo a Adam Smith, representa el mínimo indispensable para la existencia, para la reproducción de nuestra existencia en cuanto animales. Además, el salario está determinado por la lucha entre el obrero y el capitalista en una situación histórica en la que ambos elementos aparecen como determinantes.

En el obrero observamos la particularidad de encontrarse separado del capital y de la renta de la tierra, en suma, de todas las formas que representan la acumulación de riqueza. La vida del obrero transcurre a partir de un distanciamiento, una separación de las condiciones reales que generan riqueza. Por este motivo, Marx plantea que la existencia del obrero transcurre y se sostiene, en parte, por una abstracción.

Por el contrario, con el capitalista tenemos que las condiciones que generan riqueza le pertenecen, lo que restringe la abstracción. Es decir, hay una relación más concreta con todos los elementos que generan riqueza: la renta de la tierra y el capital. Aunque, por otro lado, la abstracción se hace evidente al existir un distanciamiento respecto del trabajo del obrero.

La determinación del salario se da en primer lugar por la competencia, por la lucha entre el capitalista y el obrero. Como segundo elemento tenemos la competencia expresada en la oferta y la demanda en la que la situación del obrero, debido a su desventaja, se reduce a la de una más de todas las cosas que flotan en la atmósfera del mercado y las

mercancías. Así, la producción del obrero está determinada igual que la producción de otra mercancía:

*La demanda de hombres regula necesariamente la producción de hombres, como ocurre con cualquier otra mercancía. Si la oferta es mucho mayor que la demanda, una parte de los obreros se hunde en la mendicidad o muere por inanición. La existencia del obrero está reducida, pues, a la condición de cualquier otra mercancía. El obrero se ha convertido en una mercancía y para él es una suerte poder llegar hasta el comprador.*⁴⁶

Aparece, como parte de la demostración de la situación precaria del obrero, la división del trabajo, aspecto que agudiza la desventaja en que se encuentra éste respecto del capitalista. La actividad del obrero se encuentra determinada por la división del trabajo. En cambio, el capitalista puede dirigir su capital en la dirección que quiera.

Tenemos una larga lista que demuestra que, efectivamente, el obrero se encuentra en una desventaja insalvable en la sociedad capitalista: las fluctuaciones del mercado no afectan tanto a la renta de la tierra (es decir al terrateniente), afectan poco al beneficio del capital, pero mucho al salario, es decir al obrero⁴⁷; el obrero no gana cuando el capitalista sí pero pierde cuando éste pierde, el precio del trabajo difiere según la rama de producción pero los beneficios del capital se mantienen relativamente estables; el obrero sufre en su existencia, el capitalista no. En lo abstracto hay una igualación del trabajo, pero en la práctica es distinto:

En el trabajo toda la diversidad natural, espiritual y social de la actividad individual se manifiesta y es inversamente retribuida, en tanto que el capital muerto va siempre al mismo paso y es indiferente a la real actividad individual.⁴⁸

⁴⁶ *Ibid.*, p. 52

⁴⁷ *Ibid.*, p. 53

⁴⁸ *Idem.*

Marx expone tres situaciones de la sociedad en las que es evidente la desventaja real del obrero, su situación insalvable dentro del capitalismo. En una situación de descenso de la riqueza, la pobreza del obrero va en aumento, es “progresiva”. En una situación de ascenso de la riqueza la competencia aumenta, en particular la de los obreros pero no sólo. Debido al aumento de la competencia entre obreros, gran parte de ellos caen en la inanición y muchos pequeños propietarios se proletarizan al perder frente a sus competidores, los grandes capitales, esta es una “miseria complicada”. En este momento, la actividad del obrero indiferenciada, elevada a una abstracción sin contenido, evidencia la reducción de la humanidad del obrero. La competencia y la división casi al máximo del trabajo, imprimen una peculiaridad en la que después Marx profundiza⁴⁹. A mayor división del trabajo, mayor extrañamiento del producto-productor.⁵⁰ En términos descriptivos: a mayor dimensión del trabajo acumulado, mayor división del trabajo, mayor unilateralidad y maquinización de éste:

[...]la acumulación del capital aumenta la división del trabajo y la división del trabajo el número de obreros; y viceversa, el número de obreros aumenta la división del trabajo, así como la división del trabajo aumenta la acumulación de capitales. Con esta división del trabajo aumenta la acumulación de capitales. Con esta división del trabajo, de una parte, y con la acumulación de capitales de la otra, el obrero se hace cada vez más dependiente exclusivamente del trabajo, y de un trabajo muy determinado, unilateral y maquinal. Y así, del mismo modo que se ve rebajado en lo espiritual y en lo corporal a la condición de máquina, y de hombre queda reducido a una actividad abstracta y a un vientre. Se va haciendo cada vez más dependiente de todas las fluctuaciones del precio del mercado, del empleo de los capitales y del humor de los ricos.⁵¹

⁴⁹ *Ibid.*, pp. 54-55

⁵⁰ *Ibid.*, p. 56

⁵¹ *Ibid.*, p.p. 54-55

Sumémosle a todo esto el hecho de que el obrero también entra en una competencia desventajosa para él con las máquinas, con su desarrollo tecnológico y su eficiencia a prueba de todo.

Finalmente, en que la riqueza se encuentra en su punto culminante, el obrero vive una reducción del salario a lo necesario, vive en una “misericordia estacionaria”. Por tanto, concluye Marx, la finalidad de la economía política es la “infelicidad de la sociedad”. Por donde se le busque no hay salida positiva dentro de los límites de la “sociedad del interés privado”. Y esto es peor todavía para el obrero, obviamente: “el obrero, muy lejos de poder comprarlo todo, tiene que venderse a sí mismo y a su humanidad”.⁵²

Marx señala el papel del trabajo del obrero en la parte final de este apartado. El precio del trabajo, dice parafraseando a Smith, es el más azaroso, “La miseria brota, de la esencia del trabajo actual”⁵³, de la actividad con la que se puede lucrar de manera infalible. El tratamiento que hace la economía del trabajo es un insulto para los hombres reales. El manejo de las cifras promedio es una fría muestra de la gran importancia que tiene el trabajo abstracto y la poca que tiene el trabajo concreto. El obrero llega al mundo civilizado únicamente con su *Arbeitskraft* (fuerza de trabajo) y se disputa con los otros obreros “el derecho a sufrir”⁵⁴.

Hagamos un recuento. El salario se determina por la lucha entre el obrero y el capitalista, en otros términos diríamos, entre el trabajo y el capital. La situación de uno y

⁵² *Ibid.*, p.p. 57

⁵³ *Ibid.*, p. 59

⁵⁴ *Ibid.*, p. 65

del otro en las condiciones existentes señalan quién ha sido el ganador de esta guerra prolongada. Los presupuestos de esta lucha es la competencia, la división del trabajo y el desarrollo tecnológico en el mejoramiento de la maquinaria para la producción. Todos estos elementos orillan al obrero a una situación de desesperación en la que la competencia con otros obreros lo abstrae cada vez más de su existencia como hombre. En las tres situaciones en las que la sociedad se puede encontrar respecto a la generación y acumulación de riquezas, el obrero tiene las de perder necesariamente. En una situación de riqueza en descenso, “pobreza progresiva”; en una situación de riqueza en aumento, “miseria complicada”; finalmente, en una situación de riqueza culminante, “pobreza estacionaria”.

La triada obrero-trabajo-salario, son una mercancía con peculiaridad humana pero que siempre, por esto mismo, llevan la peor parte en la sociedad capitalista, en el reino de la propiedad privada.

Es esta la primera forma de riqueza en la exposición de Marx. Evidentemente la riqueza refiere indefectiblemente al capitalista. El salario es sólo riqueza para éste, al representar la fuente principal de acumulación de capital. Como segunda fuente de riqueza, Marx expone el beneficio del capital.

Una aproximación al problema del capital es partir de las definiciones que se dan de éste en la economía política y de las relaciones que la definición conlleva. Jean-Baptiste Say, a través de Marx, relaciona al capital con el poder. Así, en este binomio poder-capital, tenemos que el poder es el “poder de compra”, el “poder de gobierno” sobre el trabajo y

sus productos.⁵⁵ Acompañada a esta definición tenemos la primera propuesta de Marx: el capital como “propiedad privada sobre los productos del trabajo ajeno”⁵⁶. Resulta coherente plantear, entonces, que el capital es un poder, el verdadero poder. El poder adquisitivo, es decir, la capacidad para agenciarse “productos de trabajo ajeno” como poder real en la sociedad.

En otra definición, siguiendo a Adam Smith, Marx define al capital como cierta cantidad de trabajo acumulado puesto en reserva⁵⁷. El capital implica al salario, pero no al revés, como ya hemos visto. Las particularidades del capital radican en una ramificación mucho más amplia que en las otras formas de riqueza. En el capital hay movimientos complejos que incrementan o hacen decrecer tanto al valor acumulado como el valor del capital empleado, la reposición de fondos adelantados como salarios y el capital extraído de los salarios y de las materias primas adelantadas.⁵⁸

Un nuevo elemento trae consigo la explicación de cómo funciona el capital. Se trata del *interés*, que ya viene implícito en el capital adelantado en materias primas y en lo que se obtiene de los salarios. El interés es lo que genera la ganancia a través del dinero, que, dicho sea de paso, es lo doble lo que se considera lo razonable con respecto a lo invertido, algo más de lo necesario para compensar las pérdidas. En su opuesto tenemos una tasa de intereses elevada que “*absorbe la totalidad de las rentas de la tierra y*

⁵⁵ *Ibid.*, p. 69

⁵⁶ *Idem.*

⁵⁷ *Ibid.*, p. 70

⁵⁸ *Idem.*

reduce el salario de las mercancías suministradas al *precio mínimo*, a la simple subsistencia del obrero mientras dura el trabajo”.⁵⁹

Marx enumera algunas de las causas que elevan la ganancia del capital: el secreto comercial, el secreto de fábrica, el monopolio de individuos y compañías, nuevos territorios o ramas comerciales, la división del trabajo y la circulación. Sin duda alguna, el elemento más activo e indispensable para el aumento de la ganancia del capital es la participación humana, “Cuanto mayor es la participación humana en una mercancía, tanto mayor la ganancia del capital muerto”.⁶⁰

En ningún momento se debe dejar de tomar en cuenta que Marx se refiere a una forma particular de organización de la sociedad. Es decir, a una forma particular de participación de los individuos en la reproducción de la vida de la sociedad. Esto quiere decir que dentro de este movimiento de producción y reproducción de la sociedad, intervienen aspectos humanos tan “simples” y tan concretos como la motivación personal para hacer algo.

Marx se pregunta, entonces, qué tipo de motivación tienen los capitalistas para desarrollar una actividad como la que desarrollan. Como consecuencia aparente nos encontramos con la supremacía del capital sobre el trabajo, una de las contradicciones que más ha sido motivo de discusión entre los marxistas porque algunos consideran que es la contradicción principal en la teoría de Marx.

⁵⁹ *Ibid.*, p.p. 71-72

⁶⁰ *Ibid.*, p.p. 72-73

El único interés de los capitalistas en la reproducción de las condiciones de existencia es el beneficio, en el sentido económico del término, y la ganancia. Los intereses de los capitalistas nunca coinciden con un interés social. Incluso tampoco coinciden con el interés entre los mismos capitalistas.

El fin del capital, como hemos visto, es la acumulación de valor. En la lucha por amasar la mayor cantidad de valor, los capitalistas pasan por encima de la mayoría de la sociedad, los trabajadores, y entran en una competencia feroz con otros capitalistas, a los que tratan de arruinar por todos los medios posibles. En esta auténtica guerra, el valor oscila entre la ganancia de uno y la pérdida para otro. La competencia entre capitalistas, entonces, disminuye la ganancia, por una parte, pero, en algunos casos, eleva los salarios.⁶¹

¿Quién, dentro de la clase de los capitalistas, gana y quién pierde en esta competencia? Tampoco (no resulta del todo evidente) existe una igualdad de condiciones entre capitalistas dentro de la guerra que emprenden. Existen capitales de mayor magnitud que otros. Esto permite que los capitalistas pequeños queden arruinados al ver reducido su espacio de maniobras y de opciones para enfrentar al gran capital. La ganancia del gran capital se da en relación a la magnitud de capital acumulado. Si hay demasiado capital acumulado, la ganancia no puede sino ser mucho mayor que la del pequeño capital, si se considera que se genera, por lo menos, lo doble del capital acumulado que compite. Al ser menor la magnitud del capital pequeño su ganancia no puede elevarse más allá de la

⁶¹ *Ibid.*, p. 75

cantidad que tienen para entrar en la competencia. No puede superar la magnitud de capital de que es capaz con su capital inicial.⁶² Es bien sabido que entre más unidades de la misma mercancía se compran, sale más barato, o se da mejor precio si compramos muchas mercancías al mismo proveedor. Esta ventaja la tiene el gran capital, compra más mercancías a mejor precio, entonces vende mucho más barato que el pequeño capital.

Incluso si el gran capital tiene menos ganancias en relación a las ganancias que tiene el pequeño capital, es más grande su ganancia en comparación con las que tuvo el pequeño, debido a la magnitud de capital que entró en competencia. El capital pequeño pudo haber tenido una ganancia de, supongamos, 80% en relación a lo que invirtió, pero ese 80% representa apenas un, digamos, 45 % del capital inicial del gran capitalista. Al compararse las ganancias, incluso si el gran capital sólo ganó un 30%, es obvio que rebasó por mucho al pequeño capital.⁶³

Todo esto se explica más claramente al tomar en cuenta una de las circunstancias más importantes en la competencia entre grandes y pequeños capitales. Es lo que Marx llama el capital *fixe* (fijo) y el capital *circulant* (circulante).

El capital *fixe* se refiere a la infraestructura del capital, a todo lo que va dirigido a mejorarla y desarrollarla: mejora de la tierra, adquisición de máquinas, instrumentos de trabajo, etc. Smith, citado por Marx, dice que “todo ahorro en el mantenimiento del

⁶² *Ibid.*, p. 76

⁶³ *Ibid.*, p. 78

capital fijo es un incremento de la ganancia neta [...] toda economía en el capital fijo que no disminuya la fuerza productiva del trabajo aumenta el fondo”.⁶⁴

En cuanto al capital *circulant*, se trata de aquéllos elementos que pueden ser más variables en el proceso de producción: víveres, manufactura, comercio, materia prima, salarios. Este capital no rinde beneficios mientras se encuentre en la misma forma, pero si se encuentra en un continuo cambio y circulación, si que lo hace.⁶⁵

Vemos con mayor claridad por qué en la competencia el gran capital acaba con todo lo que se encuentra a su alrededor, desde los trabajadores hasta los pequeños capitales. Es claro al pensar que el gran capital cuenta con una mayor magnitud de capital *fixe* y de capital *circulant*. En esta otra cara de la competencia podría ésta cambiar su nombre por “vida y desarrollo del monopolio”. En lugar, pues, de explicar las cosas a partir de la competencia, podríamos decir que se explicará el devenir del monopolio.

Marx dice que el verdadero poder es el poder de comprar. Después de esta demostración, no tenemos más que admitir que el poder de comprar es quien está representado en el poder político. Lo único que está representado en los poderes legislativos, por ejemplo, son magnitudes de capital. Es por esta razón que Marx hace una relación directa de la explicación de la competencia y la reproducción del capital con la idea de nación:

Ricardo en su libro (*Renta de la tierra*): Las naciones son sólo talleres de producción, el hombre es una máquina de producir y consumir; la vida humana

⁶⁴ *Ibid.*, p. 79

⁶⁵ *Idem.*

un capital, las leyes económicas rigen ciegamente el mundo. Para Ricardo los hombres no son nada, el producto todo.⁶⁶

El verdadero interés de una nación, dice Marx citando a Ricardo, es el interés frío del capital, indiferente a una idea de humanidad. Para la acumulación de riqueza, no importa que se emplee a cien hombre o mil y las condiciones en las que vivan, lo que interesa es el beneficio del capital.

Cuando la competencia del capital con el capital más pequeño se va disminuyendo, significa que el monopolio ha ganado terreno y que es necesario, entonces, una división del trabajo mayor para, así, facilitar el incremento y hacer más flexible el movimiento de la ganancia. El gran capital arrasa también con las tierras, con las viejas formas de beneficio y lo adhiere todo a su objetivo:

La acumulación de capitales crece y la competencia entre ellos disminuye al reunirse en una sola mano el capital y la tierra, igualmente al hacerse el capital, por su magnitud, capaz de combinar distintas ramas de la producción.⁶⁷

Pasemos al beneficio por la tenencia de la tierra. “El derecho del terrateniente tiene su origen en el robo”, dice Marx, citando a Say.⁶⁸ La clase de los terratenientes tiene una forma peculiar de obtener beneficio, esta peculiaridad radica en el robo, a partir de éste se obtiene una riqueza en la que no es necesario invertir mucho. El terrateniente pide renta por el producto de la tierra y cosecha lo que no siembra. Además, plantea Marx siguiendo a Smith, la renta se cobra también por tierras que no se han mejorado, por mejoras a la tierra que no hizo el terrateniente y por terrenos que no son susceptibles de mejoras. La renta de la tierra, así, no cuesta trabajo ni desvelos. La ganancia

⁶⁶ *Ibid.*, p. 83

⁶⁷ *Ibid.*, p. 87

⁶⁸ *Idem.*

simplemente depende de las condiciones naturales como la fertilidad y la situación en la que se encuentre. En la renta de la tierra y los fenómenos particulares que le rodean, sucede al revés de lo que sucede en la producción industrial: mientras en ésta los hombres pierden sus atributos y éstos pasan a las mercancías que producen, en la renta de la tierra, los atributos de ésta, como la fertilidad, dice Marx, pasan al terrateniente.⁶⁹

Encontramos en la renta de la tierra elementos semejantes a los del beneficio del capital. Existe también una competencia entre terratenientes, existe un desinterés por lo social y una preeminencia del interés particular, distinto incluso al de otro terrateniente. Existe también, por otro lado, dentro de la competencia entre terratenientes, una tendencia al monopolio que aquí es llamado latifundio. El que produce más dentro de sus tierras, determina el precio de las mercancías de la competencia, así, puede bajar él su precio hasta llevar a la banca rota a sus competidores, tal como sucede con el monopolio de quien posee magnitud mayor de capital.

El paso del feudalismo al capitalismo supone, obviamente, una relación entre la renta de la tierra y el beneficio del capital. El tipo de relación que llevan tiene una inclinación natural a la supremacía del beneficio del capital. Esto significa que el terrateniente puede pasar (y en algunos casos tiene que) a ser capitalista, mientras que el capitalista con frecuencia y facilidad puede ser terrateniente latifundista. Hay, de hecho, una disolución de la diferencia entre el capitalista y el terrateniente⁷⁰:

⁶⁹ *Ibid.*, p. 89

⁷⁰ *Ibid.*, p. 98

Esta comercialización de la propiedad territorial, la transformación de la propiedad de la tierra en una mercancía es el derrocamiento definitivo de la vieja aristocracia y la definitiva instauración de la aristocracia del dinero.⁷¹

A pesar del cambio de tipo de dominio en el paso del feudalismo al capitalismo, los principios son los mismos en gran medida. La propiedad privada sobre la tierra y sobre los beneficios mayores que ésta trae consigo, es una expresión antecesora del dominio irracional de la propiedad privada en el capitalismo. Las variaciones de la propiedad privada en cuanto a la renta de la tierra y al capital, se hacen indudables en aspectos como el señalado anteriormente de dominación de las cosas sobre los hombres. Aquí, la dominación de la tierra y de su señor era expresión del dominio de una forma preeminente de enriquecimiento. Valga una extensa cita para esto:

Ya en la propiedad territorial feudal está implícita la dominación de la tierra como un poder extraño sobre los hombres. El siervo de la gleba es un accidente de la tierra. Igualmente, a la tierra pertenece el mayorazgo, el hijo primogénito. La tierra lo hereda. En general, la dominación de la propiedad privada comienza con la propiedad territorial, ésta es su base. Pero en la propiedad territorial del feudalismo el señor *aparece*, al menos, como rey del dominio territorial. Igualmente existe aún la apariencia de una relación entre el poseedor y la tierra más íntima que la de la pura riqueza *material*. La finca se individualiza con su señor, tiene su rango, es, con él, baronía o condado, tiene sus privilegios, su jurisdicción, sus relaciones políticas, etc. Aparece como cuerpo inorgánico de su señor. De aquí el aforismo: *Nulle terre sans maitre* (no hay tierra sin señor) en el que se expresa la conexión del señorío y la propiedad territorial. Del mismo modo, la dominación de la propiedad territorial no aparece inmediatamente como dominación del capital puro. La relación en que sus súbditos están con ella es más la relación con la propia patria. Es un estrecho modo de nacionalidad.⁷²

Nos encontramos con los elementos de los que parte Marx, después de sus investigaciones sobre la economía política clásica: el salario, el beneficio del capital y la renta de la tierra.

⁷¹ *Idem.*

⁷² *Ibid.*, p.p. 98-99

En busca de otro fundamento no explicado aún, Marx trata de encontrar una conexión entre la propiedad privada, la codicia, la separación del trabajo, capital y tierra, así como entre el intercambio y la competencia. Busca la explicación del principio del que parte la economía política pero que no explica. El “hecho actual” del que Marx parte es cualitativamente distinto al de la economía política y, al mismo tiempo, radicalmente distinto al punto de partida de la filosofía clásica:

El obrero es más pobre, cuanto más riqueza produce, cuanto más crece su producción en potencia y en volumen. El trabajador se convierte en una mercancía tanto más barata cuantas más mercancías produce. La desvalorización del mundo humano crece en razón directa de la valorización del mundo de las cosas. El trabajo no sólo produce mercancías; se produce también a sí mismo y al obrero como *mercancía*, y justamente en la proporción en que produce mercancías en general.⁷³

Este es el hecho histórico del que parte Marx. Nada de principios especulativos o de premisas que se explican por sí mismas. A partir de aquí tenemos como apoyo de la crítica de Marx tanto a la economía política clásica como a la filosofía clásica alemana.

Marx se centra en el concepto que surge de esta relación de extrañamiento de los trabajadores con el producto de su trabajo y con su trabajo mismo: la enajenación. El preámbulo para explicar la imbricación de lo que implica esta relación de “enajenación”, es el presupuesto de las condiciones del capitalismo, de la base sobre la que descansa la sociedad moderna.

Podemos tomar como punto de partida el trabajo. El trabajo es la actividad de la que parte el extrañamiento. Esta actividad, bajo las condiciones ya explicadas, da a luz productos. El trabajo se objetiva en estos objetos surgidos de él. Bajo estas mismas

⁷³ *Ibid.*, p. 105

circunstancias, los productos del trabajo son capital, es decir, valor. Entonces: trabajo-productos del trabajo-valor de los productos del trabajo.

El trabajo es la actividad del obrero. El resultado del trabajo del obrero, el capital o valor, regresa a éste pero ya no es reconocible. Es decir, el trabajador se enfrenta al producto de su trabajo como si se enfrentara a un extraño: en la apropiación (o reapropiación) del producto del trabajo hay un extrañamiento.⁷⁴ Por tanto, entre más produce el trabajador más poderoso es el mundo extraño que se le enfrenta. Entonces: objetivación de la actividad-extrañamiento en su producto-apropiación es igual al extrañamiento del producto de la actividad del trabajador.

Pero sigamos el camino de Marx. En primer lugar plantea la relación del hombre con la naturaleza. Por naturaleza vamos a entender, en esta relación con el hombre, el mundo exterior sensible, los medios de vida (en los que se ejerce un trabajo) y los medios para la subsistencia del trabajador. Ahora, dentro del estado de cosas descrito por Marx, tenemos que mientras más se apropia el trabajador de la naturaleza más deja de tener “medios de subsistencia” de forma inmediata: “cuanto más *se apropia* el trabajador al mundo exterior [...] más se priva de víveres”.⁷⁵ Comienza la adquisición artificial de éstos, aquí tenemos una forma de extrañamiento producto del mismo desarrollo de la civilización.⁷⁶

⁷⁴ *Ibid.*, p. 107

⁷⁵ *Ibid.*, p. 108

⁷⁶ *Idem.*

En la relación del hombre con la naturaleza encontramos la primera forma de enajenación: del hombre con su exterioridad, primer presupuesto de la enajenación exacerbada en el capitalismo. Ya no hay una relación inmediata del hombre con su exterioridad, en este caso la naturaleza, en la que se pueda ejercer un trabajo y adquirir un medio de subsistencia. La mediación, a partir de ahora, es una especie de exterioridad que suplanta la inmediatez del mundo natural. En otras palabras, podríamos decir que se le coloca un disfraz a la naturaleza para que la relación con ella sea indirecta e impersonal.

Podríamos tratar de entender este razonamiento de la siguiente manera: el sujeto que se conforma históricamente entre la naturaleza y el hombre queda anulado al ser suplantada la naturaleza por las mediaciones del capital. Como consecuencia encontramos la reducción de humanidad del hombre (veremos más adelante la importancia que para Marx tiene la coherencia hombre-naturaleza) a una existencia física restringida a la capacidad de éste de crear valor, a su capacidad para ejercer un trabajo. Dice Marx: “El colmo de esta servidumbre es que ya sólo en cuanto trabajador puede mantenerse como sujeto físico y que sólo como sujeto físico es ya trabajador”.⁷⁷

En este cambio cualitativo de las relaciones sociales, encontramos unas relaciones enajenadas, que aparentan ser la verdadera esencia de la conformación social de lo humano. El trabajador reduce sus relaciones exteriores a los fines inmediatos de la producción y nada más. El resultado de su actividad le está vedado, no lo puede ver, tocar, oler. Sin embargo, esta particular forma de ser de su actividad, determina el

⁷⁷ *Idem.*

carácter que tiene su existencia misma, reducida a la animalidad más primaria, indistinguible de cualquier otra especie animal. Se trata, pues, de un ocultamiento de las relaciones verdaderamente inmediatas del trabajador con su producción.

Como resultado del estado de cosas descrito tenemos que entre más produce el hombre, menos consume; entre más valor crea, menos vale él (indignidad); entre más elaboración de los productos, más deforme lo hace el trabajo; entre más civilizado el producto, más bárbaro él; entre más espiritual el producto, más desespiritualizado y ligado a su naturaleza inmediata.⁷⁸

La Economía Política oculta la enajenación esencial del trabajo porque no considera la relación inmediata entre el trabajador (el trabajo) y la producción.

La relación inmediata del trabajo y su producto es la relación del trabajador y el objeto de su producción.⁷⁹

Si esta relación esencial del trabajo se encuentra enajenada, los resultados traen la enumeración que se hizo párrafo arriba. El estado de esta relación en la sociedad capitalista, es el estado en que se encontrará la mayoría de la humanidad, es decir, la clase trabajadora.

En este primer momento de la exposición de Marx, se hace indiscutible la relación “enajenación de la actividad”-“actividad de la enajenación”, así como “extrañamiento en el acto de la producción”-“extrañamiento en la actividad productiva”. Sin duda alguna se trata de dos momentos importantes de la enajenación. Tratemos de entender a qué refiere cada uno de ellos.

⁷⁸ *Idem.*

⁷⁹ *Ibid.*, p.p. 108-109.

Hablar de un extrañamiento en el acto de la producción, implica un distanciamiento del producto del trabajo. Es un extrañamiento debido a la distancia que hay de por sí, entre lo que resulta del trabajo y la existencia del trabajador. Son dos desconocidos indiferentes. Al trabajador no le es permitido tener otro tipo de relación con su producto, más que una relación distanciada, ajena, incluso, en algunos casos, hostil.

Por otro lado encontramos la razón de este distanciamiento, cuando menos de una de las razones más importantes: el “extrañamiento en la actividad productiva”, es decir, de la “actividad de la enajenación”. No sólo se trata del extrañamiento de los productos que resultan de la actividad de los trabajadores, sino de la actividad misma de éstos, es extraña a ellos mismos. En el acto mismo de la producción existe un distanciamiento del trabajador respecto a lo que él mismo es, a la actividad que desarrolla, pues se enfrenta a ella a pesar de él y lo hace para subsistir. Si realiza la actividad no es porque así lo quiera si no a pesar de él. El salario como forma desventajosa de adquirir medios de subsistencia, obliga a los trabajadores a realizar una actividad que les es indiferente y hostil porque no les pertenece, no forma parte de una decisión de su voluntad y no pueden tener un resultado inmediato de los alcances de ésta: “En el extrañamiento del producto del trabajo no hace más que resumirse el extrañamiento, la enajenación en la actividad del trabajo mismo”⁸⁰.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 109

La actividad no pertenece al trabajador. Incluso el trabajador se niega a ésta, no representa la satisfacción de sus necesidades sino un medio para satisfacerlas⁸¹. La actividad exige autosacrificio y ascetismo:

De esto resulta que el hombre (el trabajador) sólo se siente libre en sus funciones animales, en el comer, beber, engendrar, y todo lo demás que toca a la habitación y al atavío, y en cambio en sus funciones humanas se siente como animal [...]

Comer, beber y engendrar, etc., son realmente también funciones humanas. Pero en la abstracción que las separa del ámbito restante de la actividad humana y las convierte en fin único y último son animales.⁸²

La enajenación de la actividad productiva del hombre implica una enajenación, no sólo de ésta y del resultado de ésta, sino de algo más esencial para el joven Marx influenciado por Feuerbach: la enajenación de sí mismo, del hombre trabajador, es decir, de su ser genérico “un ser que se relaciona con el género como con su propia esencia o que se relaciona consigo mismo como ser genérico... como un ser universal y por eso libre”⁸³.

Esta cita explica la esencia de lo que entiende el joven Marx por “ser genérico”. Habría que agregar la relación del hombre con la naturaleza. El hombre vive de la naturaleza inorgánica e incluye la universalidad de la naturaleza de la que vive a su ser genérico. Por otro lado, incluye su conciencia a lo inorgánico por la relación y la dependencia que tiene de ésta para subsistir y por brindar la materia para su actividad⁸⁴. La relación del hombre con la naturaleza representa el sujeto verdadero en el que “la naturaleza es el cuerpo inorgánico del hombre”⁸⁵.

⁸¹ *Ibid.*, p. 110

⁸² *Idem.*

⁸³ *Ibid.*, p.p. 111, 113

⁸⁴ *Ibid.*, p. 112

⁸⁵ *Idem.*

Lo que hace que el hombre sea un ser genérico, para mencionar matices que señala Marx, es su diferencia cualitativa respecto de otros seres vivos. En lo que toca a la producción, tenemos que el hombre crea universalmente y de acuerdo a leyes estéticas, mientras que los animales lo hacen unilateralmente.⁸⁶

Decíamos anteriormente que la relación con la naturaleza se encuentra mediada por el trabajo enajenado y que esto ceñía al hombre en los estrechos límites de sus necesidades más elementales. Como consecuencia de la separación o la amputación del “cuerpo inorgánico del hombre”, Marx plantea que la enajenación no sólo tiene que ver con la actividad productiva, el producto del acto, el ser genérico del hombre, sino también con una enajenación del hombre respecto a la naturaleza. El trabajo enajenado convierte a la naturaleza en algo ajeno al hombre.

Otra consecuencia de esto es que el hombre se encuentra enajenado también respecto a otros hombres, ¿cómo podría no estarlo si lo está de sí mismo? No sólo del otro hombre sino del trabajo de ese otro hombre y de los productos del trabajo de por sí ajeno.

Si el hombre se enfrenta consigo mismo, se enfrenta también al *otro*. Lo que es válido respecto de la relación del hombre con su trabajo, con el producto de su trabajo y consigo mismo, vale también para la relación del hombre con el otro y con el trabajo y el producto del trabajo del otro.⁸⁷

Cada hombre es un hombre abyecto por las circunstancias en las que tiene que vivir, porque la vida es un medio para la vida y por el dominio de las cosas sobre las personas. La esencia humana se encuentra enajenada, pero ¿a quién beneficia entonces la

⁸⁶ *Ibid.*, p 113

⁸⁷ *Ibid.*, p. 114

enajenación de los productos de un trabajo enajenado? Se pregunta Marx. Respuesta: al no trabajador, al capitalista.

Cuando comienza la reflexión de Marx en los *Manuscritos*, plantea que la economía política descansa sobre un hecho que no explica y eso la hace tambalearse y finalmente caer estrepitosamente. Se trata del oráculo “propiedad privada”. A estas alturas del razonamiento, Marx ya ha encontrado una explicación provisional al respecto:

La propiedad privada es, pues, el producto, el resultado, la consecuencia necesaria del *trabajo* enajenado, de la relación externa del trabajador con la naturaleza y consigo mismo.⁸⁸

Marx plantea también la enajenación del no capitalista pero no desarrolla el contenido de la reflexión lo suficiente. Baste hasta ahora con resumir en algunos puntos el proceso de enajenación para el joven Marx, un resumen de este tipo se encuentra en la obra de Sánchez Vázquez⁸⁹ y en parte, está presente en esta enumeración aunque no sea de forma textual.

La enajenación se encuentra en:

1. La actividad productiva del hombre, el hombre respecto a sí mismo.
2. El producto de la actividad del hombre.
3. El hombre respecto a su ser genérico.
4. El hombre respecto a la naturaleza.
5. El hombre respecto a los otros hombres.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 117

⁸⁹ Sánchez Vázquez, Adolfo, *El joven Marx: los Manuscritos de 1844*, 1ª ed., México, coedición Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, Ediciones La Jornada, Editorial Itaca, 2003, p.p. 73-103

Con la explicación de la característica del trabajo en la sociedad capitalista, Marx encuentra un aspecto que, como ya mencionamos, se encuentra en la base de la sociedad y que no se había explicado. El trabajo enajenado como fundamento de la propiedad privada y la propiedad privada como acompañante fundador de la sociedad moderna. Tenemos entonces la conjunción trabajo enajenado-propiedad privada como elemento principal del capitalismo:

Partiendo de la Economía Política hemos llegado, ciertamente, al concepto del *trabajo enajenado (de la vida enajenada)* como resultado del *movimiento de la propiedad privada*. Pero el análisis de este concepto muestra que aunque la propiedad privada aparece como fundamento, como causa del trabajo enajenado, es más bien una consecuencia del mismo, del mismo modo que los dioses no son *originalmente* la causa, sino el efecto de la confusión del entendimiento humano. Esta relación se transforma después en una interacción recíproca.⁹⁰

En el segundo manuscrito tenemos una reflexión nueva sobre el trabajo enajenado, un repaso crítico sobre los fisiócratas y una exposición sobre el tipo de relación que existe entre el trabajo y el capital.

Hay en la enajenación un proceso doble: una enajenación subjetiva y una enajenación objetiva, esto en relación a los momentos de la enajenación que enumeramos anteriormente: “En el trabajador se da el hecho de que el capital es el hombre que se ha perdido totalmente a sí mismo, de la misma forma que en el capital se da, objetivamente, el hecho de que el trabajador es el hombre que se ha perdido totalmente a sí mismo”.⁹¹

En estos pasajes encontramos elementos de lo que después formará la composición más consistente de la ideología: apariencia, realidad, determinación de uno sobre otro, etc.

⁹⁰ *Op. cit.*, p. 117

⁹¹ *Ibid.*, p. 121

En la sociedad capitalista la prioridad la creación de valor. Bajo esa circunstancia dicha de forma tan simple ¿cómo es la experiencia del hombre?, ¿qué tipo de relación real hay entre los hombres y cuál es el resultado de la subjetividad del hombre en relación a la determinación del capital como principio y fin de la sociedad?

Hay una indiferencia entre los factores de que se sirve el capital y el hombre. Así como el hombre es un factor para el capital, el capital lo es para el hombre. Pero no el hombre, digámoslo en términos del Marx de esta época, en cuanto ser genérico, sino el hombre en cuanto trabajador, en cuanto mercancía. Así, dado que lo fundamental es la creación de capital en nuestra sociedad, resulta que el ser del hombre, lo es en cuanto trabajador, en cuanto generador de capital. De esta manera, fuera de la esfera principal del capital en la vida social, el hombre no es más que una herramienta en reposo, con energía potencial. Si el hombre no fuera sino lo que define de éste la economía política, entonces, la definición dada sería suficiente, pero no es así. La repulsión y la indiferencia, la división en clases y la evidencia de explotación hacen que el obrero, el hombre trabajador, se aleje del trabajo “como de la peste”.

El trabajador produce el capital, el capital lo produce a él, se produce, pues, a sí mismo, y el hombre, en cuanto *trabajador*, en cuanto mercancía, es el resultado de todo el movimiento. Para el hombre que es más que *trabajador*, y en cuanto trabajador, sus propiedades humanas sólo existen en la medida en que existen para el capital que le es *extraño*. Pero como ambos son extraños el uno para el otro y se encuentran en una relación indiferente, exterior y casual, esta situación de extrañamiento recíproco ha de aparecer también como *real*.⁹²

Observamos un movimiento dialéctico. El obrero es indiferente a su situación de ser trabajador, mercancía para la producción de capital, pero, al mismo tiempo, esa

⁹² *Ibid.*, p.p. 121-122

indiferencia es resultado de un movimiento real. Lo que sucede, como consecuencia lógica, es que el obrero es indiferente a su situación real, objetiva. Por otra parte, objetivamente, al capital le da igual si el obrero es indiferente o no, pero el capital mismo necesita del obrero, por lo que la indiferencia es indiferencia hasta cierto punto. Lo mismo pasa con el obrero. Objetivamente ambos necesitan del otro para sobrevivir. Subjetivamente, son indiferentes el uno con el otro. Los rasgos de los cuales parte la indiferencia subjetiva pero la necesidad real, es lo que caracteriza la “esencia” de uno y del otro. La enajenación objetiva del obrero, ser un objeto de creación de capital, conlleva la enajenación subjetiva, ser indiferente al proceso en el que está atrapado. Por otro lado, el capital está objetivamente obligado a buscar a la mercancía-trabajadores pero subjetivamente no va más allá de una valoración inmediata del obrero como mercancía y nada más.

El trabajador sólo existe como trabajador en la medida en que existe *para sí* como capital, y sólo existe como capital en cuanto existe para él un capital. La existencia del capital es *su* existencia, su *vida*; el capital determina el contenido de su vida en forma para él indiferente.⁹³

Hay una relación entre dos elementos, el capital y el obrero. La existencia del capital determina la existencia del obrero, la forma de existencia del obrero determina la existencia del capital. En las condiciones reales la enajenación de la vida del obrero es una condición de la existencia del capital pero, al mismo tiempo, la existencia del capital es una condición para la existencia del obrero. La singularidad de la *indiferencia* muestra el *engaño* que permite que la segunda parte de la relación (la existencia del capital como condición para la existencia del obrero) sea posible y “objetivamente” enraizada como condición natural de existencia, como si se tratara del oxígeno o del agua.

⁹³ *Ibid.*, p. 122

Una vez que Marx arroja este razonamiento lapidario sobre la enajenación, desmonta los elementos “objetivos” que la componen. Parte de aquello que llama “hechos reales”. Tenemos que la producción es la forma de expresión real del capital, una actividad específica de la que parte y que le da origen. En la producción encontramos, además, la actividad que permite dar a la existencia los rasgos que hemos mencionado. En la producción se da la deshumanización física y espiritual del hombre, es una actividad enajenada (el trabajo), extraña a sí misma, y es una producción de objetos, por los humanos, que son capital: ésta es la “cúspide de la decadencia” de esta relación:

[...] ha perdido la propiedad humana su cualidad natural y social (es decir, ha perdido toda ilusión política y social, no se mezcla con ninguna relación *aparentemente* humana), que también permanece el *mismo* en los más diversos modos de existencia natural y social, y es perfectamente indiferente respecto de su contenido real.⁹⁴

En la segunda parte del manuscrito, Marx aborda el problema “histórico” de la producción. Se trata de la explicación sobre la diferencia entre capital y tierra: es una diferencia *histórica* que no se funda en la esencia de las cosas. En el estudio de la preeminencia de una forma de riqueza sobre otra podemos encontrar la diferencia entre ambas y aquello que permitió el paso de un modo de producción a otro.

Los “hechos reales” eran estudiados según el modo en que la producción se presentaba en la realidad. La fisiocracia, representada por franceses del siglo XVIII (Quesnay, Baudeau, Marcier de la Rivèrie, Deponto de Nemours, Letroine, Marqués de Mirabeau y Turgot), ponía el énfasis en la riqueza que provenía de la tierra, representa, pues, la

⁹⁴ *Ibid.*, p. 124

exposición del feudalismo y, en relación con el capitalismo, muestra la transformación del terrateniente en “capitalista ordinario” .⁹⁵

Después de la elucidación sobre el paso del feudalismo al capitalismo, entramos en la explicación sobre la relación que hay entre los elementos propiedad privada, trabajo y capital. Están claros, pues, los resultados del paso histórico de un modo de producción, (donde la riqueza provenía de la tierra y el señor feudal tenía, incluso, personalidad cuasi divina) al otro donde la aceleración del movimiento, para que todo sea propiedad privada, lleva a postular los rasgos “estructurales” que permiten la explicación de este principio de la economía política.

Marx dice que hay varios tipos de relación entre el capital y el trabajo: 1. Unidad inmediata y mediata entre ambos, 2. Una separación muy peculiar: sigue exigiendo y aumentando a cada uno, como un divorcio pues. 3. Oposición entre ambos, una relación de exclusividad. 4. Oposición de cada uno consigo mismo: capital=trabajo acumulado=trabajo. 5. Colisión de oposiciones recíprocas.⁹⁶

“La relación de la propiedad *privada* es trabajo, capital y la relación entre ambos”⁹⁷, dice Marx. Quizá aquí no quepa hablar todavía de “base”, “estructura”, “superestructura”, términos con los que sería más sencillo glosar lo que expone Marx. En la sociedad capitalista, encontramos como fundamento la propiedad privada. Hasta este momento los economistas se habían conformado con partir del supuesto de la propiedad privada sin

⁹⁵ *Ibid.*, pp. 122-128

⁹⁶ *Ibid.*, p. 129

⁹⁷ *Ibid.*, p. 128

explicarlo. Marx plantea que la enajenación de la actividad del hombre, del trabajo (trabajo enajenado), forma parte de la explicación del funcionamiento del capital. Ahora bien, esta forma característica del trabajo se encuentra en diferencia evidente con la forma en cómo se percibía la riqueza en el feudalismo. La peculiaridad de la relación entre capital y trabajo conlleva a la creación de la riqueza. En esta relación encontramos una unidad inmediata, que permite la creación del valor y la riqueza de la sociedad. Encontramos también una “separación” aparente, ya que aún separados se encuentran vinculados de manera necesaria. La separación, al ser resultado de una escisión entre lo que es el trabajo y el capital esencialmente, lleva a la exclusión de uno respecto al otro. Sin embargo, la oposición recíproca consciente, por llamarle de algún modo, es una real oposición de cada uno consigo mismo. Hay, pues, una unión que tiene como causa la colisión de oposiciones recíprocas.

Con el tercer manuscrito llegamos a la exposición de la otra teoría económica importante: el mercantilismo. Con el mercantilismo hay un saldo favorable para los metales preciosos, dice Marx. Tanto en la teoría de los fisiócratas como en la de los mercantilistas, la riqueza se presenta como algo exterior al hombre, como algo que está fuera de él, aunque se lo apropie. No sucede lo mismo en el capitalismo, en éste la riqueza es parte de la esencia del hombre, el hombre como tal es “esencia de la propiedad privada”.⁹⁸ Para explicación y ejemplos Marx utiliza a Lutero a manera de dejar claro que la riqueza, así como la fe en Lutero, no es algo exterior al hombre sino algo que forma parte de su esencia, que está dentro de él.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 131

La economía política es resultado y parte integrante del movimiento de Ilustración. Este movimiento viene acompañado de la transformación de un modo de producción al otro, del feudalismo al capitalismo. La economía política es producto, además, de la propiedad privada y de la industria moderna, de una industria que se muestra como poder de la conciencia⁹⁹. Entonces, la riqueza es algo generado a partir de lo que es el hombre esencialmente. En segundo lugar, la riqueza es producto del hombre, el hombre es, pues, la “esencia subjetiva de la propiedad privada” al ser el creador de riqueza y del que parte la forma de beneficio en el capitalismo.¹⁰⁰ La fórmula despersonalizada o desantropologizada sería: el trabajo es la esencia subjetiva de la propiedad privada.

La fisiocracia reconoce, según Marx, la esencia de la propiedad privada en la tenencia de la tierra, en ella se expresa la enajenación del hombre, objetivamente, en las cualidades de la tierra. En el mercantilismo, por su parte, existe una abstracción que permite el paso de la propiedad privada a un ámbito objetivo en lo que respecta a la naturaleza y la riqueza objetiva. La economía política reconoce, aparentemente, al hombre pero restituye la propiedad privada y da a ésta una preeminencia objetiva.

Hay un paso histórico de la forma de propiedad de la tierra en el que existe una abstracción que se explica por ese mismo paso histórico. El paso consiste en la abstracción de una actividad y en la objetivación de la riqueza exterior. En el caso de las explicaciones fisiócratas, se trata de la objetivación en la tierra, mientras que en el mercantilismo la objetivación se da a partir de los objetos mercantiles, es decir, a través

⁹⁹ *Idem.*

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 130

de mercancías que contienen la esencia del hombre, la transubstanciación de dicha esencia hacia objetos exteriores. La economía política viene a ser el momento cumbre de la enajenación, la objetivación de la abstracción del trabajo. Si antes se trataba de el trabajo agrícola en particular, ahora se trata del trabajo en general.

Del mismo modo que la propiedad territorial es la primera forma de la propiedad privada, del mismo modo que históricamente la industria se le impone sólo como una forma especial de propiedad (o, más bien, es el esclavo librado de la propiedad territorial), así también se repite este proceso en la comprensión científica de la esencia *subjetiva* de la propiedad privada, en la comprensión científica del *trabajo*; el trabajo aparece primero únicamente como trabajo agrícola, para hacerse valer después como trabajo en general.¹⁰¹

La revolución industrial trajo un cambio radical en la constitución de las sociedades modernas. Marx se refiere al cambio que se introdujo en el ámbito de la producción y que permitió el paso a la forma de trabajo abstracto como motor de la riqueza. Esta tesis estará presente a lo largo de toda la obra del autor alemán, hasta aquí está planteado el problema en términos de la “esencia subjetiva del trabajo” (el hombre) que fue posible por el paso “histórico” a la “desgarrada realidad de la industria” y el sistema fabril como su esencia perfeccionada. El elemento que sobrepasó el cambio histórico (Marx lo llama “el elemento histórico universal”¹⁰²), es la propiedad privada.

Pero resulta que aparece una contradicción entre la esencia subjetiva de la propiedad privada (el trabajo) y la presentación objetiva de ésta (trabajo objetivo) que obliga a tomar otro rumbo, a hacer saltar las tendencias dominantes de trabajo enajenado y la propiedad privada, y es justo en este momento en el que Marx expone y critica los tipos

¹⁰¹ *Ibid.*, p.p. 134-135

¹⁰² *Ibid.*, p. 135

de comunismo existente y hace su propuesta partiendo de los postulados expuestos hasta aquí.

Pero el trabajo, la esencia subjetiva de la propiedad privada como exclusión de la propiedad, y el capital, el trabajo objetivo como exclusión del trabajo, son la *propiedad privada* como relación desarrollada hasta la contradicción y por ella una relación enérgica que impulsa hacia su disolución.¹⁰³

Con esta proposición Marx comienza el apartado en el que trata las formas de comunismo que existían en su tiempo: 1. el comunismo grosero e irreflexivo, 2. el comunismo de naturaleza política democrática y 3. el comunismo “como superación positiva de la propiedad privada en cuanto autoextrañamiento del hombre y por ello como apropiación real de la esencia humana”.¹⁰⁴

La exposición comienza con una ácida crítica a Saint Simón, a Fourier y a Proudhon. A éste último le crítica el que plantee que el capital, esencia general de la riqueza, deba ser superado en cuanto capital, en cuanto forma general de la riqueza. Por su parte, a Fourier le critica el presentar el trabajo agrícola como forma de superación histórica y a Saint Simón el que de preeminencia a la forma individual del trabajo.

El comunismo grosero trata de generalizar la propiedad privada (es una expresión positiva de la propiedad privada) y llegar a la “*antinatural* simplicidad del hombre *pobre* y sin necesidades que no sólo no ha superado la propiedad privada, sino que ni siquiera ha llegado a ella”.¹⁰⁵ El ejemplo que deja claro la vulgaridad del planteamiento es el de la relación entre el hombre y la mujer. El comunismo grosero plantea que la propiedad

¹⁰³ *Idem.*

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 139

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 137

privada se expresa en esta relación y que para salir de ésta, hay que generalizar la forma de relacionarse, la mujer, pues, sale del matrimonio y entra en la prostitución general.¹⁰⁶ La comunidad es, a partir de lo retrograda y la extensión de la propiedad privada para cada individuo, el capitalista general.

El comunismo de naturaleza política sí representa una superación del Estado, sin embargo, aún la propiedad privada y la enajenación afectan directamente a la forma de organización de los hombres. El comunismo de naturaleza política no ataca la raíz del problema. Esta es la consecuencia lógica de la aplicación de un simple planteamiento en el ámbito de lo político y en términos de la democracia burguesa.

El comunismo que plantea el joven Marx toma en cuenta los principios desde los que se funda la sociedad capitalista: la propiedad privada y el trabajo enajenado. El cambio radical que representa la abolición de este principio es la verdadera superación de la sociedad burguesa, la conciencia general es la comunidad real, es decir, no hace de la comunidad una abstracción y el individuo es el ser social:

El comunismo como superación *positiva* de la *propiedad privada* en cuanto *autoextrañamiento del hombre* y por ello como apropiación real de la esencia humana por y para el hombre; por ello como retorno del hombre para sí en cuanto hombre *social*, es decir, humano; retorno pleno, consciente y efectuado dentro de toda la riqueza de la evolución humana hasta el presente. Este comunismo es, como completo naturalismo=humanismo, como completo humanismo=naturalismo; es la verdadera solución del conflicto entre el hombre y la naturaleza, entre el hombre y el hombre, la solución definitiva del litigio entre existencia y esencia, entre objetivación y autoafirmación, entre libertad y necesidad, entre individuo y género. Es el enigma resuelto de la historia y sabe que es la solución.¹⁰⁷

¹⁰⁶ *Idem.*

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 139

Marx critica la desesperación de la sociedad burguesa por el consumo inmediato de lo producido. La forma de sociedad capitalista, a partir del principio que hemos mencionado, ha distorsionado y retorcido la esencia del hombre y de todos sus sentidos. Marx avanza muy cerca todavía de Feuerbach y su planteamiento de la sensibilidad y la consciencia del hombre. Ver, oír, oler, gustar, observar, percibir, desear, actuar, amar, son atrofiados por el consumo y el incesante modelo de propiedad privada y enajenación. Los sentidos del hombre, dice Marx, quedan reducidos al sentido del tener, del poseer.¹⁰⁸

La relación que existe entre el hombre y la naturaleza se ve desfigurada también: es una forma enajenada que se expresa en la industria. Para Marx no existe, de por sí, una contradicción entre el hombre y la naturaleza. De hecho se pertenecen el uno al otro. No existe tal separación pero se hace evidente a partir de la relación enajenada que establecen y que lo quiere distanciar todo. Humanismo-naturalismo, naturalismo-humanismo es la expresión a partir de la cual Marx define la superación de la enajenación (trabajo enajenado-propiedad privada).

De esta tesis se desprende que es posible que en el futuro desaparezca la contradicción entre el hombre y la naturaleza. La expresión de la disolución de la contradicción se puede constatar en la formulación de una sola ciencia que abarque lo que en la sociedad de la propiedad privada esta separado: lo humano y lo natural.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 143

El problema central de la enajenación tiene constantes a lo largo de la exposición de toda la obra de Marx. En los *Manuscritos* tenemos planteado el problema de la “inversión” que genera el dominio del capital sobre los hombres. Encontramos que las cosas, producidas bajo las condiciones que impone la acumulación de valor, dominan el quehacer de los hombres y los determina:

Con la masa de objetos crece, pues, el reino de los seres ajenos a los que el hombre está sometido y cada nuevo producto es una nueva *potencia* del recíproco engaño y de la misma explotación. El hombre en cuanto hombre se hace más pobre, necesita más del *dinero* para adueñarse del ser enemigo, y el poder de su dinero disminuye en relación inversa a la masa de la producción, es decir, su menesterosidad crece cuando el *poder* del dinero aumenta... La necesidad del dinero es así la verdadera necesidad producida por la economía política y la única necesidad que ella produce.¹⁰⁹

El dinero como expresión cumbre del dominio de las cosas, simplifica al hombre y reduce tanto sus necesidades humanas como sus necesidades animales. La reducción del hombre por las cosas, el dinero y las máquinas, debilita al hombre y “convierte al hombre débil en máquina”.¹¹⁰ El ideal de la sociedad capitalista, de la sociedad de las cosas, es el del avaro ascético usurero y el del avaro ascético productivo.¹¹¹ La moral de la economía política está en la expresión material del dinero y la privación y entrega abnegada de los hombres para la realización de aquél.

La privación de todo y la supresión de lo humano y lo natural son consecuencia de la realización de la ganancia, del dinero. La contradicción que ejemplifica y es, también, consecuencia de la enajenación y la propiedad privada, es la contradicción entre el trabajo y el capital. El atributo de las contradicciones planteadas en estos términos es

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 153

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 155

¹¹¹ *Ibid.*, p. 156

que, pese a que se encuentran confrontadas, no por eso dejan de estar unidos. Así, la contradicción entre el trabajo y el capital tienen estas siete formas de presentación, según Marx:

1. El capital es el *trabajo acumulado*.
2. El capital es la materia de trabajo en la producción.
3. El obrero es capital.
4. El salario del obrero es parte de los costos del capital.
5. El obrero reproduce el capital que es vital para él.
6. El capitalista es el factor de la actividad de su capital.
7. Presuposición de la unidad originaria obrero-capitalista.¹¹²

La contradicción entre el capital y el trabajo es una expresión del principio trabajo enajenado-propiedad privada. Así también la oferta y la demanda, que a veces se toma como lo fundamental para la organización de la economía, es una expresión del mismo principio.

Hay una forma de enajenación en cada parte, “cada parte” (otra forma de decirlo es “todo el mundo”) es Alemania, Francia e Inglaterra. El hecho de que estos tres países sean siempre el ejemplo del que parte Marx, no tiene que ver con una predilección xenofóbica o etnocéntrica sino con que los tres países estaban a la cabeza de los cambios tan grandes que se habían realizado desde el Renacimiento. Así, la enajenación en Alemania recaía en la peculiaridad de la autoconciencia; en Francia, en el planteamiento de la igualdad política, y en Inglaterra, se trata de una enajenación práctica.

¹¹² *Ibid.*, p. 160

Pese a las diferencias históricas, la tendencia social refiere y señala al fenómeno del trabajo enajenado-propiedad privada por igual en cada parte. Incluso, se puede plantear que no se puede separar este fenómeno y no se puede reducir a una peculiaridad nacional sino a una forma de organización social en la que domina el poder de las cosas.

La enajenación aparece tanto en el hecho de que *mi* medio de vida pertenece a *otro*, como que *mi* deseo es la posesión inaccesible de *otro*, como en el hecho de que cada cosa es *otra* que ella misma, que mi actividad es *otra cosa*, que, por último, (y esto es válido también para el capitalista), domina en general el *poder inhumano*.¹¹³

La tendencia del dominio de las cosas, ha avasallado con las viejas formas de dominación y con los viejos dominadores. Todos, los viejos dominadores y los siempre dominados, se han tenido que ajustar a las nuevas formas, se han tenido que adaptar, teniendo como resultado, si no la muerte, la desaparición. Así sucede, por ejemplo, con el viejo señor feudal que, si se adapta, se industrializa y si no, se proletariza.¹¹⁴

La idea fundamental del Marx joven sobre el trabajo como esencia subjetiva de la propiedad privada (como exclusión de propiedad) y del capital (el trabajo objetivo como exclusión del trabajo) es un aporte innovador a la investigación sobre la sociedad moderna.

Otro resultado del principio ya tantas veces mencionado es la división del trabajo. Algunos de los pensadores anteriores a Marx, plantearon incluso que en ésta se debía conjeturar una cierta esencia del hombre como egoísta. La famosa “guerra de todos

¹¹³ *Ibid.*, p. 163

¹¹⁴ *Idem.*

contra todos” en la que cada cual busca su propio interés y beneficio. Así, con la sutileza que alcanza en el desarrollo de la sociedad, el principio de la guerra de todos contra todos, en lugar de aniquilar al otro se trata de persuadirlo de la necesidad de intercambio y del beneficio que esto trae (siempre habrá cabida a la coerción, de ser necesario). Marx cita a Smith para tratar de exponer sus propias ideas:

Cuando nos dirigimos a los demás no lo hacemos a su *humanidad*, sino a su *egoísmo*, nunca les hablamos de *nuestras necesidades*, sino de *su conveniencia*. Como quiera que es a través del cambio, el comercio, la *negociación*, la que ha dado origen a la *división del trabajo*.¹¹⁵

La división del trabajo es la expresión de la sociedad a partir del trabajo enajenado, es la “expresión económica del carácter social del trabajo dentro de la enajenación”¹¹⁶, es la “exteriorización vital como enajenación”¹¹⁷. No tiene que ver con un principio ontológico del hombre, con una esencia que determine el ser del hombre como “egoísta” que ve en sus necesidades la supresión de las necesidades del otro.

Todo va encaminado a incrementar la riqueza, a acumular más capital. Con la acumulación del capital, aumenta la división del trabajo, mientras que con la división del trabajo aumenta el capital. Hay una relación directa entre la lógica de la división del trabajo con la necesidad de acumular el capital. Ahora, si la división del trabajo es la expresión enajenada de la exteriorización vital del hombre, resulta que con el amasamiento de más capital y con la división a grandes escalas del trabajo, la enajenación se incrementa.

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 167

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 166

¹¹⁷ *Idem.*

Marx recorre las teorías económicas clásicas a partir de la idea de reciprocidad entre la división del trabajo y el intercambio. Así, Smith, Say y Mill plantean la relación directa que hay entre la división del trabajo y el intercambio, en la forma de producción actual no puede existir una sin la otra, son codependientes, una implica a la otra siempre que la lógica de la producción siga siendo la acumulación de capital.

Obviamente para Marx estas dos formas necesarias para la producción de capital siguen siendo la expresión de la forma enajenada del hombre en su exteriorización que no se adecuan al ser humano en cuanto ser genérico.¹¹⁸

Otro elemento fundamental que merece una exposición aparte de Marx, aunque ya lo había mencionado, es el dinero. El dinero representa la mediación de las mediaciones, es el objeto mediante el cual el hombre puede tener acceso a los otros objetos que necesita para sobrevivir y, en ese sentido, lo que predomina en la sociedad capitalista es la necesidad de satisfacer primero el hecho de tener dinero como remedio para cualquier otra carencia. Marx enumera las situaciones en las que el dinero forma mediación entre el hombre y sus objetos de goce más apremiantes de forma natural y, por si esto no fuera poco, mediador con los otros hombres:

1. Media el modo peculiar del goce de los otros objetos.
2. Media la afirmación sensible al suprimir los otros objetos en su presentación inmediata.
3. Hay una afirmación del objeto de goce sólo a través del dinero.

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 172

4. La constitución ontológica del hombre está mediada por la industria desarrollada y por el vínculo mágico del dinero.

A partir de dos de los autores más importantes para Marx (Goethe y Shakespeare), expone la magnitud que el dinero ha adquirido en la sociedad mercantil. A partir del dinero se consiguen atribuciones que sin el dinero no podría tener, el dinero representa las cualidades más sublimes y, por tanto, sus cualidades son omnipotentes. El talento lo da el dinero, es el dinero mismo, es el “vínculo de todos los vínculos”, la “divinidad visible”, la “esencia genérica extrañada”, el “poder enajenado de la humanidad”, la “transustanciación de mis deseos”, la verdadera fuerza creadora”.¹¹⁹ Hace de la representación realidad y de la realidad mera representación¹²⁰, transforma lo bueno en general, en lo malo en general; hace posible lo imposible, resuelve contradicciones antagónicas.¹²¹

En la parte final de los *Manuscritos* Marx continúa la crítica a Hegel. Ya había señalado aspectos principales en el texto *Crítica a la filosofía del derecho de Hegel* pero se extiende y señala dos de los errores principales de Hegel a sus ojos.

Antes de señalar los errores principales de Hegel, Marx señala los tres aspectos en los que Hegel irrumpe: la *Lógica*, la *Fenomenología* y el movimiento crítico moderno.

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 176

¹²⁰ *Ibid.*, p. 178

¹²¹ *Idem.*

En estos tres aspectos hay, por parte de los jóvenes hegelianos, (los Beuer, principalmente), una grosera repetición y una carencia absoluta de innovaciones al respecto. Es decir, los críticos modernos son totalmente acrílicos respecto a la dialéctica hegeliana. En ese sentido, Marx reconoce la importancia del esfuerzo y el avance que representa la filosofía de Feuerbach por recaer en la enajenación y en el hombre. En lugar de la negación de la negación como positivo absoluto, pone lo positivo y descansa sobre él mismo, y se fundamenta “positivamente a sí mismo”¹²²: lo sensiblemente cierto. Otro aspecto señalado por Feuerbach es la crítica al reestablecimiento de la Religión y la Teología.

Marx hace un índice de la *Fenomenología* y, finalmente, señala dos de los errores más importantes de Hegel: 1. Extrañamiento. Oposición en sí-para sí. 2. La esencia es esencia espiritual (lógico especulativo). A pesar del señalamiento Marx hace un reconocimiento a los avances y a los indudables aportes de Hegel, reconoce la autogeneración del hombre como proceso, la objetivación como desobjetivación (enajenación y superación de la enajenación). Hegel capta la esencia del trabajo y capta al hombre como resultado de su propio trabajo, capta la relación real del hombre consigo mismo como exteriorización de fuerzas genéricas.¹²³

¹²² *Ibid.*, p. 181

¹²³ *Ibid.*, p. 187

2. El paso a la nueva concepción materialista.

2.1 Contexto de los textos *La sagrada familia*, *La ideología alemana* y *Miseria de la filosofía* (1845-1850).

Al reunirnos de nuevo en Bruselas en la primavera de 1845, ya Marx había desarrollado en sus lineamientos fundamentales, partiendo de los fundamentos más arriba señalados, su concepción materialista de la historia, y nos pusimos a elaborar en detalle y en las más diversas direcciones la nueva concepción que acababa de ser descubierta.¹²⁴

El contexto teórico de Marx, inmediato a los *Manuscritos*, cambió sustancialmente. Por ejemplo, el centro de la argumentación sigue siendo, en gran medida, el hegelianismo pero comienzan a ser centrales otros argumentos y otros pensadores antes afrontados superficialmente. Uno de ellos es Proudhon, quien ocupará diferentes lugares de importancia en la argumentación del Marx de este periodo. El lugar central que ocupa Proudhon va desde la simpatía, como forma de distinguirse de los jóvenes hegelianos alemanas, hasta de apatía y franco distanciamiento teórico de éste debido al acercamiento del francés con los hegelianos. Es un distanciamiento teórico producto de un distanciamiento político, por llamarle de algún modo.

En los textos que siguieron a los *Manuscritos* se hace más evidente la insistencia en las categorías económicas, como nueva base de argumentación para entender el mundo, lejos de la abstracción que coloca a los entes abstractos como determinantes de la vida de las sociedades. La “inversión del mundo” es objeto de una permanente crítica, así como los corolarios a que lleva.

¹²⁴ Marx, Carlos, Federico Engels, *La ideología alemana*, trad. Wenceslao Roces, 2ª ed., México, Ediciones de Cultura Popular, 1974, p. 7.

Pero vayamos más despacio. Empecemos con una caracterización del contexto de la vida de Marx.

El joven Engels, a quien Marx conoció en aquella época, tiene influencia de Strauss (*La vida de Jesús*) y de Schleiermacher, ambos con influencia del hegelianismo. Hizo servicio militar en Berlín y después su padre lo mandó a trabajar a Manchester. De su trato con Moses Hess salió “convertido en un revolucionario”¹²⁵. La primera impresión que tuvo Marx de él fue la de un emisario de los *libres* de Berlín, con quienes acababa de romper relaciones. Sin embargo, las fuertes coincidencias en los planteamientos los acercaron de una manera definitiva.

Como parte de su historial precedente a su relación con Marx, señalaremos lo siguiente, que forma parte también de las coincidencias de que hablábamos. En Inglaterra Engels conoció a varios artistas importantes como Julian Harney. En la *Gaceta Renana* escribió su famoso *Esbozo de una crítica de la economía política*. Este escrito fue una especie de flechazo que permitió que Marx revisara la opinión que tenía acerca de él e iniciaran correspondencia. En ese mismo periodo Engels ya había empezado a escribir *La Situación de la clase obrera en Inglaterra*.¹²⁶ A fines de 1844, durante el paso de Engels por París de vuelta a Alemania, se dio el gran encuentro entre él y Marx en el Café de la Régence¹²⁷. En este encuentro, que alargaron durante diez días en la rue Veneau,

¹²⁵ McLellan, David, *Karl Marx: su vida y sus ideas*, trad. José Luis García Molina, 2ª ed., Barcelona, Editorial Crítica, Grupo editorial Grijalbo, 1983, p. 154

¹²⁶ *Idem.*

¹²⁷ *Idem.*

coincidieron en todos los campos teóricos¹²⁸. A partir de ahí comenzó una relación que duraría alrededor de cuarenta años, terminada sólo por la muerte de Marx.

Después del reconocimiento entre los dos camaradas, decidieron lanzarse a su primer proyecto juntos. En los tiempos de los *Manuscritos* Marx ya había anunciado que se ocuparía en detalle de la “crítica crítica” de los jóvenes hegelianos, en particular de Bruno Bauer, que por esos tiempos participaba en el periódico llamado *Allgemeine Literatur-Zeitung* (*Gaceta Literaria General*).

La expresión material de la primera empresa tuvo una participación de Engels de quince páginas, mientras que Marx se dio cuenta de que el panfleto ahora era un libro de alrededor de 300 páginas. Se publicó en 1845 bajo el título *La sagrada familia. Crítica de la crítica crítica*¹²⁹.

La sagrada familia fue poco leída. Quince años después, Marx, sin embargo, encontró en el texto que “no había nada porque avergonzarse de nuestro trabajo, si bien el culto a Feuerbach me sorprende como muy divertido”¹³⁰.

Marx tuvo que abandonar París por las presiones y la expulsión que impuso el gobierno prusiano, una vez que clausuraron el periódico *Adelante*. Junto con Marx fueron expulsados Ruge y Heine. Marx marchó hacia Lejja y Bruselas el 2 de febrero de 1845, donde permaneció tres años. Había más libertad de expresión y era un lugar adecuado

¹²⁸ *Ibid.*, p. 155

¹²⁹ *Ibid.*, p. 156

¹³⁰ *Ibid.*, p. 159

para los exiliados políticos y el desarrollo de sus actividades. Sin embargo le costó trabajo obtener la residencia, debido a su historial político. La residencia se la otorgaron sólo después de que se comprometió a no participar políticamente en nada y de mostrar el contrato que había firmado para la publicación de una obra sobre economía y política.

En ese mismo año, Marx pensó irse a los Estados Unidos, proyecto que nunca, como muchos otros, concretó. Por otra parte las exigencias de extradición del gobierno prusiano le obligaron a renunciar a esa nacionalidad¹³¹. Su estancia en Bruselas, pese a esto, representó buenos tiempos para la familia Marx. Pese a que Karl no tenía empleo todavía, recibió dinero de la venta de sus muebles en París y 1.500 francos como adelanto de su libro (en contrato firmado con Karl Leske, Marx se comprometió a escribir un libro con el título *Crítica de economía y la política* a ser terminado a finales de 1845) y, junto con el dinero que recibía su esposa Jenny, la cuestión financiera estuvo relativamente resuelta.¹³² Además, recibieron el apoyo de otros exiliados, entre ellos Hess y Engels. Éste último puso a disposición de Marx los derechos de su obra *La situación de la clase obrera en Inglaterra*. Algunos de los compañeros de Marx se mudaron cerca de él y, así, se desarrolló un ambiente en el que convivían los Marx, Engels, Hess, el poeta Ferdinand Freiligrath y el periodista Karl Heinzen.¹³³

Durante ese periodo Marx y Engels pensaron diversos proyectos pero nunca se consolidó uno que realmente permitiera una colaboración concreta. En cambio, Marx se encerró en la biblioteca municipal y estudió sobre problemas económicos y sociales “en un esfuerzo

¹³¹ *Ibid.*, p. 162

¹³² *Idem*

¹³³ *Ibid.*, p. 163

por comprender más plenamente los engranajes de la sociedad burguesa, los procesos que determinan el proceso histórico general y las posibilidades de la emancipación proletaria.»¹³⁴

De ese periodo son las *Tesis sobre Feuerbach*, texto en el que por primera vez Marx se deslinda de Feuerbach abiertamente y donde se presenta, en términos generales, el primer esbozo de la concepción materialista que sería desarrollada a partir de entonces. *La ideología alemana* data de esas mismas fechas. En ambas obras los dos (Marx y Engels) arremeten contra el más secular de los jóvenes hegelianos, Feuerbach, al imputarle el que conciba la realidad como un objeto de la contemplación, no como producto de la actividad de los hombres.¹³⁵

En julio de 1845 Marx y Engels emprendieron un viaje de tres meses a Inglaterra con el fin, eso dijeron al editor Leske, de investigar para la obra de Marx sobre economía y política. Ahí (Manchester) leyeron a economistas como Petty, Took, Cooper, Thompson y Cobbet. De regreso a Londres, Marx conoció al dirigente de los cartistas más importante de la época y editor del periódico *Northern Star* Julian Harney. También conoció a dirigentes de organizaciones obreras de Londres y asistió a mítines. Se discutió, entonces, la creación de una asociación internacional obrera que tomaría el nombre de Demócratas Fraternal. Era septiembre de 1845.¹³⁶

¹³⁴ *Ibid.*, p. 164

¹³⁵ *Ibid.*, p. 165

¹³⁶ *Ibid.*, p. 167

A su regreso de Inglaterra Marx escribió a su editor para informarle, a manera de excusa, que era necesario escribir una obra en la que se diera fin a la polémica contra los hegelianos en conjunto. *La sagrada familia* no lo había logrado y había generado una réplica de Bauer y Stirner en la que se señalaba a Marx y a Engels como dogmáticos al servicio de Feuerbach. Marx planteó que con esta obra se prepararía a los lectores para deglutir su nueva concepción del mundo, distinta a la que había planteado desde hace mucho la filosofía clásica alemana. Este trabajo, *La ideología alemana*, se ocupaba, entonces, de desmarcarse de Feuerbach y de hacer una descripción crítica de la “putrefacción del Espíritu Absoluto”. Comenzaron el trabajo a finales de 1845 y fue abandonado en agosto de 1846.¹³⁷

Desde principios de 1846 Marx, Engels, Weydemeyer y Hess buscaron a un editor para el texto en diferentes lugares de Europa (Colonia, Westfalia) pero sólo lograron publicar la parte concerniente a Grün. La otra parte del manuscrito estuvo inédita hasta alrededor de cien años después. Los esfuerzos por la publicación íntegra del texto llegaron hasta fines de 1847.¹³⁸ La razón de las dificultades de la publicación era la censura y los “riesgos financieros en que se incurría al publicar trabajos radicales.”¹³⁹

Finalmente abandonaron el manuscrito a la crítica roedora de las ratas¹⁴⁰ y Marx decidió terminar su crítica de la economía y la política ya que su editor, Leske, amenazaba con cancelar el contrato. Otro trabajo sobre Proudhon le interrumpió su labor y el contrato

¹³⁷ *Ibid.*, p.p. 168-169

¹³⁸ *Ibid.*, p. 177

¹³⁹ *Idem*

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 178

fue cancelado definitivamente en febrero de 1847. Todavía en 1871 Leske trataba de recobrar el adelanto que le había dado a Marx por la obra.¹⁴¹

En Bruselas Marx y Engels dieron por finiquitada su polémica con los jóvenes hegelianos (en *La ideología alemana*) y decidieron trabajar en su nueva concepción con miras a agrupar a los grupos de izquierda de Europa. Bruselas, entonces, representaba una buena oportunidad, por su ubicación geográfica y por la situación política, en la que la libertad de expresión y la presencia de exiliados políticos de otros países, daban pie a la actividad de Marx y Engels.

Algunos de sus primeros colaboradores en esta tarea política: Heinrich Bürgers, ex colaborador de la *Gaceta Renana*, el poeta Ferdinand Freiligrath, el abogado alemán Karl Maynz, Hermann Kriege, Wilhelm Wolf y George Weerth. Marx, además, se reunió con los dirigentes demócratas belgas: el abogado Lucien Jottrand, principalmente; el líder de los exiliados polacos Lewel, que llegó con Philippe Gigot, entre otros. Todos estos personajes desempeñarían un papel importante tanto en la vida de Marx como en los acontecimientos que se cernían sobre la realidad europea. En particular nos referimos a la revolución de 1848.¹⁴²

A fines de 1846 la familia Marx se trasladó al sur de Bruselas, en donde nació el primer hijo barón de Marx, Edgar. Junto a esto la situación económica se convertía cada vez más en una pobreza “estacionaria”, para usar el término de Marx. Karl comenzó a pedir

¹⁴¹ *Idem*

¹⁴² *Ibid.*, p.p. 178-179

préstamos a sus diversos conocidos, incluyendo a Annenkov y a Herwegh. Además, su madre le anticipó parte de su herencia.¹⁴³

Antes de terminar *La ideología alemana*, Marx inició los movimientos necesarios para fundar la Correspondencia Comunista. Engels y Gigot asumieron gran parte de este trabajo. Esta organización, podríamos decir literaria, sería la base de lo que más adelante fue la Internacional Comunista. Planteaban que tenía que ser una especie de enlace entre las diversas expresiones de izquierda revolucionaria a lo largo de Europa. Debía incluir a pensadores y revolucionarios socialistas, principalmente de Alemania, Inglaterra y Francia, que discutieran críticamente cuestiones científicas y, también, debía servir a la propaganda política que estaba en boga.¹⁴⁴

La expresión concreta de este planteamiento organizativo tomó el nombre de Comité de Correspondencia y de Liga de los Comunistas. En las primeras etapas la crítica se centró en las controversias del comunismo de ese tiempo, a partir de ideas formuladas en *La ideología alemana*. En este periodo se desató la polémica contra el socialismo de Proudhon. Esta controversia fue bastante relevante dentro del movimiento internacional y duró muchos años.¹⁴⁵

Son muchas los testimonios que hay sobre las circunstancias que envolvieron la organización de la Correspondencia. A las discusiones asistían personajes de todas nacionalidades y de las más diversas posiciones política de izquierda. Hubo choques, por

¹⁴³ *Ibid.*, p. 180

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 181

¹⁴⁵ *Idem*

ejemplo, entre personajes como Weitling, perseguido político y encarcelado varias veces, y Marx que veía en él a un pragmático-voluntarista.¹⁴⁶

Este tema de las discusiones y choques es importante porque representó el distanciamiento de Marx, tanto teórico como práctico, de colaboradores que habían sido relativamente cercanos durante su joven vida. Junto con la polémica que estableció en vivo y a todo color con Weitling, escribió una circular, a partir del trabajo de la Correspondencia, en el que criticó severamente las formas de expresarse “pomposas e infantiles” de personas como Kriege, contra quien iba la circular, y el mismo Weitling. Esto provocó un alejamiento de éste último y, para sorpresa, también de Moses Hess, quien dejó de participar en el partido de Marx, aunque todavía no rompía definitivamente con él.¹⁴⁷

Fue justo en este periodo en el que invitaron a Proudhon a participar en la Correspondencia. Le enviaron una carta firmada por Marx, Engels y Gigot. Le decían a Proudhon que era él quien mejor podía cubrir las expectativas de la Correspondencia. Se le prevenía contra Grün, severamente criticado en *La ideología alemana*, y se reiteraba la complacencia que representaba su participación en el proyecto.¹⁴⁸

Así comenzaba, pues, la polémica que llevó a Marx a escribir *Miseria de la filosofía*, texto que replicaba los planteamiento de Proudhon en su *Sistema de las contradicciones económicas. Filosofía de la miseria*. En una carta a Annenkov, Marx señalaba sus

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 182

¹⁴⁷ *Ibid.*, p. 185

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 187

principales planteamientos contra las doctrinas de Proudhon y se distanciaba definitivamente de él. Esta carta contiene los rasgos ya definitivamente trazados de la concepción materialista de Marx y Engels, contra la utilización de nociones todavía metafísicas de Proudhon, quien trataba de basar sus planteamientos en una dialéctica bastante mal aplicada a las categorías económicas.¹⁴⁹ Todo esto lo veremos más a detalle en el apartado que corresponde a *Miseria de la filosofía*.

Marx conoció el texto de Proudhon a fines de 1846. Reconoce en él los avances como representante de la pequeña burguesía científica.¹⁵⁰ La importancia de *Miseria de la filosofía* es que constituye una de las primeras formulaciones sistemáticas de la concepción fundada por Engels y Marx. El mismo Marx recomendaba este texto como introducción a *El capital*.¹⁵¹

Además de Proudhon, se trató de reclutar a otros franceses para el Comité de Correspondencia, entre ellos a Louis Blanc y al doctor Ewerbeck. En ese periodo Engels partió a París para realizar trabajo de reclutamiento que se centró en lo que quedaba de la Liga de los Justos (organización fundada por trabajadores alemanes en París en 1836) y en el trabajo abandonado de Weitling.¹⁵² Un grupo de ensambladores se puso al servicio de la propaganda de Engels pero no hubo un desarrollo notable.¹⁵³

¹⁴⁹ *Idem*

¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 188

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 193

¹⁵² *Ibid.*, p. 194

¹⁵³ *Idem*

En Alemania el Comité de Correspondencia tenía la participación de personalidades como Wilhem Wolf, Koettgen, Kiel y George Weber, entre otros. Fue poca la influencia que se tuvo en Alemania y las ideas de la nueva concepción materialista no fueron muy ampliamente difundidas, en parte también, gracias al fracaso de publicación de *La ideología alemana*. Moses Hess, todavía colaborador lejano de Marx, se fue distanciando poco a poco hasta la ruptura definitiva en 1848.¹⁵⁴

Las iniciativas políticas de la Correspondencia en Alemania no veían más que la perspectiva de participar “jesuíticamente”, es decir, sumarse sin el menor “estúpido escrúpulo moral” a todo lo que ayudara el movimiento a avanzar.¹⁵⁵

El trabajo más importante, políticamente hablando, se desarrolló en Inglaterra. La Correspondencia estableció vínculos más fuertes que en Francia, que hasta ese momento era considerado como el centro más importante para el desarrollo de las organizaciones políticas. Esta percepción era producto del conocimiento de toda la actividad política que se había desplegado en ese lugar.

La Liga de los Justos estaba compuesta, en su mayoría, por artesanos y profesionistas.¹⁵⁶ La mayoría participó en el levantamiento encabezado por Blanqui y Barbès en 1839. Frente al fracaso, muchos se fueron a Londres, donde fundaron otra

¹⁵⁴ *Ibid.*, p.195

¹⁵⁵ *Idem*

¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 196

instancia de la Liga.¹⁵⁷ Estos mismos crearon la Asociación Educativa de los Trabajadores Alemanes que sobrevivió hasta la Primera Guerra Mundial.¹⁵⁸

En Londres se desarrollaban las actividades más importantes. La que sería la raíz de la Liga de los Comunistas, estaba encabezada por tres personajes con una experiencia en la política de izquierda bastante respetable: Karl Schapper, Heinrich Beuer y Joseph Moll. Se reunían para discutir y platicar sobre diversos temas antes de que Marx estableciera un contacto frecuente con ellos.¹⁵⁹ La influencia de este grupo estaba atravesada tanto por Weitling como por Owen, el cartismo y el *trade union* británico. Desde las expresiones más arrojadas por el sentimentalismo, hasta el pacifismo socialista que trataba de prevenir todo esfuerzo que no rindiera frutos. Finalmente Shapper se impuso con su práctica de la no violencia ante las insistencias de Weitling y Kriege.¹⁶⁰ La opinión que tenía Shapper de Marx, y demás exiliados en Bruselas, no era favorable. Criticaban el que se le tachara a Weitling de la forma como lo hacía Marx y pensaban que la posición de los literatos de Bruselas estaba fuera de lugar y era arrogante.¹⁶¹

En enero de 1847 fue a Bruselas un enviado de la Liga de los Justos de Londres para hablar con Marx y plantearle su incorporación a la organización. Había una incipiente coincidencia con los planteamientos de éste. Fue tentadora para Marx la idea de un manifiesto que definiera los planteamientos de la Liga, así como la próxima realización de un congreso en Londres. Las puertas, pues, fueron abiertas y la tendencia a adoptar

¹⁵⁷ *Idem*

¹⁵⁸ *Idem*

¹⁵⁹ *Idem*

¹⁶⁰ *Ibid.*, p.p. 188-189

¹⁶¹ *Ibid.*, p. 199

nuevas ideas se vio fortalecida por los afanes ya nada aceptados, hasta ahora, de conspiración y de arrojo sentimentalista a la revolución.¹⁶²

El congreso se llevó a cabo en junio de 1847. Marx no asistió. En representación de los exiliados de Bruselas fue Wolff, y Engels representó a los de París. Una resolución del congreso fue nombrar a la organización Liga de los Comunistas y, otra, la publicación del periódico, (que sólo vio la luz en un número de septiembre del mismo año), que se llamó *Gaceta Comunista*, a cargo de Schapper.¹⁶³ Además, el lema de la liga era hasta entonces “todos los hombres son hermanos”. Después del congreso fue “proletarios de todos los países, uníos”.

Una estructura tripartita se propuso entonces para la Liga: la Comuna, el Comité del Círculo... y el comité central, junto con un congreso anual, en el que todos los miembros serían elegidos durante un año, elección sujeta a revocación instantánea.¹⁶⁴

Fue grande el impulso que dio este congreso y sus resoluciones a la actividad de los de Bruselas. Marx planteó que el Comité de Correspondencia se convirtiera en una rama de la Liga con él como presidente.¹⁶⁵ Formaron en Bruselas una Asociación de los Trabajadores no clandestina, “con Karl Wallau como presidente y Moses Hess como vicepresidente”.¹⁶⁶ Al principio las reuniones fueron de conferencias y de análisis político semanal.

¹⁶² *Ibid.*, p. 200

¹⁶³ *Ibid.*, p. 201

¹⁶⁴ *Idem*

¹⁶⁵ *Idem*

¹⁶⁶ *Idem*

Marx, por esas mismas fechas, comenzó a colaborar con el periódico *Gaceta Alemana* de Bruselas, como forma de difusión de sus planteamientos. Este periódico tenía corte radical y manifestaba una posición bastante apegada a los planteamientos de Marx. La colaboración de Marx en la *Gaceta*, se redujo a dos textos que trataban sobre algunas medidas del gobierno prusiano supuestamente de corte socialista o incluso comunista.¹⁶⁷

En septiembre de 1847 se fundó la Asociación Democrática Internacional. Marx no pudo asistir pero Engels obtuvo el puesto de vicepresidente y logró, así, influir en la organización que se plantaba en términos de anticomunismo al principio.¹⁶⁸ Engels volvió a París para retomar sus contactos y su actividad política. Con Marx como presidente, la organización tuvo un rostro totalmente afín a la nueva concepción materialista del mundo. Es evidente que los trabajos de Marx en ese periodo tienen un carácter estrictamente organizativo y de denuncia polémica contra lo que la coyuntura presentaba. Publicó varios boletines como vicepresidente, según el momento lo exigiera era el tema que trataba.¹⁶⁹

El segundo Congreso de la Liga de los Comunistas se llevó a cabo en noviembre de 1847. Se exigió la presencia de Marx. Partió entonces a Londres junto con Engels, Tudesco y Weerth. Marx participó como delegado de la Asociación Democrática en una reunión de los Demócratas Fraternalistas y ahí dio una charla bastante subida de tono que tenía como base la ya desarrollada concepción materialista del mundo.¹⁷⁰

¹⁶⁷ *Ibid.*, p. 203

¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 204

¹⁶⁹ *Ibid.*, p. 205

¹⁷⁰ *Idem*

Los debates del II Congreso de la Liga duraron diez días. Fue un momento clave para el desarrollo del planteamiento de Marx y Engels ya que todas las oposiciones fueron vencidas y lograron que sus ideas se aprobaran por unanimidad.¹⁷¹ Era uno de los primeros pasos para la transformación del mundo que anuncia la onceava tesis sobre Feuerbach.

Los estatutos de la Liga, subsumidos por la teoría de Marx y Engels, cambiaron las ideas utópicas y formularon: “la superación de la burguesía, la dominación del proletariado, la abolición de la vieja sociedad burguesa basada en el antagonismo de clases y la instauración de una nueva sociedad sin clases y sin propiedad privada”.¹⁷²

Este congreso fue de importancia trascendente para Karl Marx. Las actividades encargadas al fundador de la concepción materialista de la historia, se dirigían ahora a la fundamentación de la actividad política de la Liga de los Comunistas. Así, se le encargó redactar el manifiesto de la Liga. De vuelta a Bruselas el tiempo, como siempre, era de lo que menos disponía. Se dedicó a dar conferencias sobre economía política (“Trabajo asalariado y capital”) a la par de la redacción del que sería el *Manifiesto del Partido Comunista*.

En gran medida, tanto el *Manifiesto* como las conferencias, retomaban temas que llevaban un tiempo de gestación, por lo menos de 7 años. Desde los *Manuscritos*

¹⁷¹ *Ibid.*, p.p. 205-206

¹⁷² *Ibid.*, p. 206

podemos observar destellos que Marx no podía dejar pasar por alto y que fue necesario que maduraran.

Uno de estos problemas recurrentes es, precisamente el de la enajenación. Este concepto tomó una perspectiva totalmente nueva desde el estudio de la economía política. Podemos, pues, suponer que el problema de la ideología abarca la noción de enajenación y la contraparte, la superación de la enajenación como principio sin el cual la revolución no sería posible.

Por el momento, dejamos hasta aquí el contexto de los tres textos que analizaremos. El problema de la ideología encuentra, pues, nuevos raseros desde los que puede ser planteado. Tenemos en primer lugar, la reiteración de puntos de vista elaborados de manera más sistemática que en los *Manuscritos*, en *La sagrada familia*. Inmediatamente después, encontramos el “ajuste de cuentas” con la vieja “conciencia filosófica” de Marx y Engels en *La Ideología Alemana* y, finalmente, encontramos un nuevo terreno en el que se interviene con armas más depuradas y planteamientos que encontrarán su momento de apogeo en *El capital*.

Es un periodo de encuentros y desencuentros, de deslindes, de nuevas colaboraciones, de simpatías que después se transforman en antipatías y en polémicas inacabables. En fin, se trata del periodo en el que se sientan las bases sobre las que desde ese momento se desarrollará la teoría de Marx y Engels. Por una parte la actividad política revolucionaria adoptada como corolario del pensamiento crítico, y, por el otro extremo, el desarrollo del discurso crítico, de la filosofía luchando por transformar al mundo.

2. 2 *La Sagrada familia*. Polémica contra los hermanos Bauer.

[...] *todos los progresos del espíritu* han sido, hasta ahora, *progresos contra la masa de la humanidad*, que se ha visto empujada a una situación cada vez más *deshumanizada*.¹⁷³

[...] *La esclavitud de la sociedad burguesa* es, en *apariencia*, la más grande *libertad*, por ser la *independencia* aparentemente perfecta del individuo, que toma el movimiento desenfrenado de los elementos enajenados de su vida, no vinculados ya con los nexos generales ni por el hombre, por ejemplo, el movimiento de la propiedad, de la industria, de la religión, etc., por su *propia* libertad, cuando es más bien su *servidumbre* y su falta de *humanidad* acabada. El *privilegio* es sustituido, aquí, por el derecho.¹⁷⁴

Me sorprendió agradablemente encontrar en este texto las cualidades de crítico literario que Marx poseía. Se trata de una doble vertiente del pensamiento crítico que encontraremos también en *La ideología alemana* a propósito de la comparación de Stirner con el Sancho Panza de Cervantes. Por un lado la sátira literaria y, por el otro, una fuerte fundamentación de las réplicas contra los jóvenes hegelianos. Este modo de proceder es parte de las cualidades tan reconocidas en Marx. Su forma de escribir con sátira y, a la vez, con una sólida argumentación teórica. Recuerda lo que recomendaban los antiguos retóricos: que la retórica debe ir acompañada de *lexis* y de *logos*. El discurso de Marx se ajusta a esta exigencia. Encontramos, pues, al Marx crítico literario y al Marx dialéctico. Al Marx de la teoría crítica superando un discurso reiterativo y que ya era, desde un sector muy cómodo, moneda de cambio, lugar común.

¹⁷³ Marx, Carlos, Federico Engles, *La Sagrada Familia y otros escritos filosóficos de la primera época*, trad. Wenceslao Roces, 2ª ed., México, Editorial Grijalbo, 1967, p. 150

¹⁷⁴ *Ibid.* p. 183

Lo que Marx y Engels critican de la crítica *crítica*, para usar su término reiterativo, es, en una palabra: la inversión. La crítica crítica pretende remontarse a la historia pero invirtiendo, en primer lugar, las causas y las consecuencias. Es así como podemos observar constantes incoherencias y una “enajenación de la crítica”. La historia ha ocurrido contra las leyes de la crítica:

En la realidad, la invención de la máquina de vapor *precedió* a todos los demás inventos que quedan señalados, pero en la crítica vemos que aquella invención ocurre al *final*, como lo que viene a coronar el todo.

En la realidad de los hechos, el *entronque de negocios* entre Liverpool y Manchester, en su significación actual, fue el resultado de la exportación de mercancías inglesas, pero en la Crítica vemos que dicho entronque de negocios fue la *causa* de aquél fenómeno y uno y otro el resultado de la vecindad de ambas poblaciones [...]

[...]En la realidad de los hechos, la *máquina* viene a sustituir al *trabajo manual*, pero en la Crítica la *máquina* sustituye al *pensamiento*.¹⁷⁵

La crítica busca hacerse pasar por la realidad aunque aparenta buscarla. Se trata de un escamoteo de la realidad y de una subsunción de ésta por la crítica. La crítica se presenta como la realidad realmente existente. El hacer de la crítica está en el pensamiento. Resulta, entonces, que mientras el pensamiento es el verdadero rostro de la realidad, la actividad de los hombres es lo secundario, la resultante de la actividad especulativa del pensamiento. El todo son las creaciones del pensamiento.

Otra palabra para denominar la inversión, un sinónimo, es la de sustantivación: la transformación del sujeto en predicado y del predicado en sujeto. Lo concreto es lo abstracto y lo abstracto es lo concreto. Es prácticamente la misma crítica que le hace

¹⁷⁵ *Ibid.* p. 78

Marx a Hegel en su *Crítica de la filosofía del derecho*, pero aquí se trata de una aplicación enajenada del método de Hegel, la crítica enajenada.

Podríamos decir que en estos problemas de la sustantivación o de la inversión es donde se retoman los problemas planteados en los *Manuscritos* a propósito de la enajenación. Esta transformación que Marx llama “de lo concreto en abstracto y de lo abstracto en lo concreto” resume muy bien lo que distingue al punto de vista de la ideología alemana, es decir, de la filosofía clásica alemana, del punto de partida que retoma y revoluciona Marx y Engels. En otras palabras, no sólo se trata de que la inversión deba de mantener las cosas en el sentido correcto, ni de que Marx reinvierta el mundo a partir del mismo método de los jóvenes hegelianos, eso no resultaría nada nuevo ni supondría una superación de la inversión. Se trata, más bien, de establecer si las premisas de que parte un estudio deben tener una referencia en la lógica de la especulación o en la especulación lógica. El punto de partida, que es lo que sustituye a las premisas lógicas, es lo que da el fundamento que permite superar efectivamente la inversión y sus consecuencias.

El problema de la ideología, tal como se planteará en los textos de madurez, incluirá por una parte la enajenación del proletariado y, por la otra, la enajenación del burgués (que en este caso es la afirmación de la dominación) pero al mismo tiempo retendrá en su seno la superación de la enajenación. Pero vayamos más despacio.

La inversión o sustantivación del predicado trae como consecuencia una apariencia. El estudio que hacen los Bauer, por ejemplo, parte y se mantiene en los estrechos márgenes

de la apariencia que genera esta inversión. Al ser ellos mismos los que invierten las relaciones reales y presentarlas como producto de la realidad del pensamiento, lo real por excelencia, no hacen si no confirmar la apariencia a que dan lugar las cosas como realmente son. El problema recaería, entonces, en la suposición de que las cosas como realmente son, no son estudiadas desde el punto de vista de lo que funda a la sociedad, sino desde el punto de vista de la actividad del pensamiento. Esta forma de proceder no va más allá de lo que lo que Hume llamaba *data sense*, es decir, de la abstracción que es consecuencia de lo real inmediato y la elevación de esa abstracción como fundamento de lo real mismo.

La inversión, volviendo al texto de Marx, genera, entonces, una apariencia que lleva a plantear que en lo real se trata de una amistosa relación entre, por ejemplo, el salario y la ganancia del capital. La apariencia consiste, pues, en plantear que las relaciones humanas están fundadas en un principio racional y humano. Mientras que lo que realmente sucede es que hay hostilidad e irracionalidad. Todos los planteamientos de los Bauer no rebasan el ámbito de lo aparente.

El valor se representa, al comienzo, como algo al parecer determinado racionalmente por el costo de producción de una cosa y por la utilidad de ésta.

[...] el valor es una determinación puramente fortuita, que no tiene porque guardar la menor proporción ni con el costo de producción ni con la utilidad social.¹⁷⁶

Podemos observar que la especulación filosófica se trató de involucrar, como ya habíamos visto más atrás, en los asuntos de los que se ocupaban los teóricos de aquél entonces. Se involucraron en los temas de la economía política. Trataban de desmenuzar

¹⁷⁶ *Ibid.*, p. 97

las relaciones económicas a partir de principios especulativos, razón por la cual, en lugar de ser una crítica, se trataba, más bien, de una apología de lo existente.

El tema del valor es de suma importancia para la presente investigación. Volveremos sobre él muchas veces para tratar de observar con claridad lo que existe de distinto en cómo se aborda aquí y en la forma que adopta en *El capital*.

Definamos lo que se está poniendo en juego. Por un lado está la economía política, que plantea que las relaciones sociales son relaciones amistosas y que tanto el salario como la ganancia del capital son parte de estas relaciones. Por otro lado, tenemos el planteamiento de Proudhon, cuyo punto de partida es la miseria absoluta del hombre. Por encima de estas dos posturas, se encuentra la crítica crítica. Y no porque realmente sea una superación, en sentido hegeliano, de ambas posturas, sino porque así se representa a sí misma: su punto de partida está por encima de cualquier cosa terrenal y, por tanto, su conclusión está todavía más arriba en la especulación.

Entonces, Proudhon ataca la apariencia que oculta la miseria humana. La economía política plantea las cosas, cuando le es conveniente, en términos estrictamente económicos.¹⁷⁷ La crítica crítica, por su parte, se representa como la única capaz de superar ambos momentos desde la especulación filosófica.

En términos de la discusión que entabla Marx contra estas posturas, plantea que existe una enajenación en la realidad social, que corresponde a la enajenación de los dos polos

¹⁷⁷ *Ibid.*, p. 98

sociales, tanto del proletariado como de la burguesía. Sin embargo, la afirmación de la burguesía se encuentra dada en su enajenación, al afirmar su dominación sobre el resto de la sociedad. Mientras que la afirmación del proletariado implicaría la superación de la enajenación. La superación de la enajenación del proletariado, al ser la parte que se encuentra, como dice Proudhon, en la miseria absoluta, implicaría la superación de la enajenación de la sociedad en su conjunto, la superación y anulación del principio de la propiedad privada, base de la sociedad burguesa.

La clase poseedora y la clase del proletariado representan la misma autoenajenación humana. Pero la primera clase se siente bien y se afirma y confirma en esta autoenajenación, sabe que la enajenación es *su propio poder* y que posee en él la *apariencia* de una existencia humana; la segunda, en cambio, se siente destruida en la enajenación, ve en ella su impotencia y la realidad de una existencia inhumana. Es, por decirlo con palabras de Hegel, en la reprobación, la sublevación contra la reprobación, una sublevación a que se ve empujada necesariamente por la contradicción entre su *naturaleza* humana y su situación de vida, que es la negación franca y abierta, resuelta y amplia de esta naturaleza misma.¹⁷⁸

El proletariado está considerado como quien tiene el papel histórico-universal de emancipar a la humanidad entera, “por condensarse en las condiciones de vida del proletariado todas las condiciones de vida de la sociedad actual, agudizadas del modo más inhumano”.¹⁷⁹ Aquí, a diferencia de lo que plantea Bauer, “la quietud del saber”, no se trata de cuál es la *representación* que el proletariado tenga de sí mismo, sino de lo que realmente es.

En la especulación de la crítica crítica, observamos que lo que funda la historia es un pensamiento, pero no un pensamiento cualquiera, sino uno *de* la crítica. Frente a los argumentos postulados tanto por la economía política como por Proudhon, la crítica

¹⁷⁸ *Ibid.*, p. 101

¹⁷⁹ *Idem*

crítica plantea que la base de la propiedad privada, tanto si es para afirmarla como si es para negarla, descansa sobre un supuesto que hace que sea imposible su existencia real: el principio de la igualdad. Así, lo propio del pensamiento es expresarse especulativamente y dirigir correctamente lo que otros no pueden porque no les es dado (la masa). Nos referimos, entre otras cosas, a la cuestión de nacionalidad del pensamiento. A los franceses les es imposible formularse las cosas tal como son porque su particularidad es la política, lo práctico, lo profano. La Autoconciencia se expresa en alemán.¹⁸⁰

Para seguir cosechando a favor de la Autoconciencia, se coloca a Feuerbach como otro elemento discordante de la crítica. Feuerbach considera que la filosofía expresa de forma abstracta los estados de cosas existentes y que la filosofía debe descender a la miseria humana. Bauer y consortes plantean que los hombres, la *masa*, está muy por debajo de la filosofía, de la crítica: esa “infinita pequeñez con que los hombres aparecen ante la especulación”.¹⁸¹

Así, Marx plantea que mientras Proudhon escribe a favor de los proletarios, la crítica, escribe a favor de la Autoconciencia. El punto de discordia es, como ya habíamos señalado, la propiedad. Mientras Proudhon plantea que la propiedad debe ser igual para todos, Bauer dice que la propiedad es una contradicción porque la igualdad como

¹⁸⁰ *Ibid.*, p. 104

¹⁸¹ *Ibid.*, p. 105

principio especulativo está por encima de la propiedad: “la propiedad, como institución y como principio, es en verdad imposible”.¹⁸²

Marx no deja de señalar los motivos por los que, más adelante, se deslindará tanto de Proudhon como de Feuerbach. Por lo pronto sobre Proudhon señala que se encuentra en el margen de lo que establece la economía política clásica, en los mismos términos pues.

Sin duda, hasta aquí la crítica va dirigida principalmente contra la especulación de los jóvenes hegelianos. El que traten de postular que lo especulativo, los productos del pensamiento, son el principio verdadero de la realidad, no deja de molestar a Marx y, por eso mismo, los utiliza como objeto de burla y demuestra su ineficacia frente a los hechos reales:

Pero, como el no tener no es simplemente una categoría, sino una desdichada realidad, y como, en los tiempos que corren, el hombre que nada tiene, nada vale, ya que se halla al margen de la existencia en general y, más aún, de una existencia humana, pues el estado de no tener es el estado de completo divorcio entre el hombre y su objetividad, está perfectamente justificado que el no tener constituya, para Proudhon, el más alto tema de meditación, tanto más cuanto menos se ha meditado acerca de este tema antes de él y de los otros escritores socialistas en general. El no tener es el más desesperado *espiritualismo*, la irrealidad total del hombre y la realidad total del no-hombre, un tener muy positivo, un tener hambre, frío, enfermedades, crímenes, humillación, embrutecimiento, en una palabra, todo lo inhumano y antinatural. Y todo tema que por vez primera y con plena conciencia de su impotencia constituye objeto de meditación es, *como objeto de meditación, el más alto de todos*.¹⁸³

La oposición de Marx a la tendencia especulativa está presente en muchos de los términos de los *Manuscritos*. No debemos, sin embargo, dejar de tener en cuenta que los *Manuscritos* nunca fueron publicados en ese tiempo. De cualquier forma, encontramos

¹⁸² *Ibid.*, p. 106

¹⁸³ *Ibid.*, p. 107

el núcleo de la argumentación que será desarrollada después. Todavía es posible observar que, dentro de los señalamientos que le hace a Proudhon, se encuentra claramente la influencia de Feuerbach.

Para Marx, como ya habíamos mencionado, lo que Proudhon no entiende es que no se debe plantear el límite de la propiedad desde los mismos términos que ésta ha impuesto como premisas. Lo que hace Marx, entonces, es oponer una noción genérica de hombre, que es la que permite observar más allá de la propiedad privada. No se trata, por tanto, de una relación que tiene suficiente con ser reacomodada, sino que debe tener como supuesto un *ser genérico* desenajado.

[...] el *objeto*, como *ser para el hombre*, como *ser objetivo del hombre*, es al mismo tiempo la *existencia del hombre* por el otro hombre, su *actividad humana ante el otro hombre*, la *actitud social del hombre ante el otro hombre*.¹⁸⁴

Marx opone, cada vez con más fuerza, nociones de la economía política a la especulación de la crítica, pero también frente a lo que plantea Proudhon. Para seguir abonando en las diferencias marcadas en este texto, señalamos que Proudhon, al igual que Charles Comte,¹⁸⁵ parte de una petición de principio, es decir, del principio que quiere justamente demostrar. En el caso de la propiedad, Proudhon parte de ésta para demostrar que tiene que ser redistribuida. Uno de los elementos que introduce Marx, a propósito de esto, es el que formula Say, el principio histórico que da origen a la propiedad. Dice Marx citando a Say: “El derecho de los propietarios de tierras tienen su origen en una expoliación”.¹⁸⁶ La discusión, entonces, sobre la propiedad no tiene que

¹⁸⁴ *Idem*

¹⁸⁵ *Ibid.*, p. 110

¹⁸⁶ *Idem*

ver con un principio que sea la propiedad misma y que encuentre solución dentro de los límites de ella misma. El origen y la solución tienen un perfil *histórico*.

Hallamos elementos que permiten ir saliendo del atolladero en varias vertientes, del pozo sin fondo en el que colocan la discusión los representantes del método especulativo. La discusión de cómo se establece el valor, por ejemplo, es de suma importancia. Se trata de que los principios, de que hablan los clásicos y que critica arduamente Proudhon, tienen una referencia que se pueda sustentar en la realidad. La crítica, al entrar al debate, se pone en ridículo por suplantar las bases reales por bases lógico-especulativas.

Mientras que para la crítica crítica el problema de la enajenación es un asunto de cómo piensan los obreros (ahí radica todo el mal), para Marx, la enajenación tiene presencia en lo que plantean los economistas clásicos. Presentan las cosas tal como se encuentran, en su forma enajenada. La enajenación es una relación real, no algo que tenga que ver con la falta de desarrollo del espíritu y de la autoconciencia:

La crítica de la economía política desde el punto de vista económico reconoce todas las determinaciones esenciales de la actividad humana, pero sólo bajo una actividad extrañada, enajenada, a la manera como aquí, por ejemplo, convierte la significación del tiempo para el *trabajo humano* en su significación para el *salario*, para el trabajo asalariado.¹⁸⁷

La forma de desarticulación de las relaciones reales para la crítica se presenta en forma de misterios, dice Marx. La verdad, por consiguiente, sólo puede ser comunicada en forma de misterio, a la manera del catolicismo. Y el pensamiento puro tiene el papel preponderante pero

¹⁸⁷ *Ibid.*, p.p. 114-115

[...] estos obreros de masas, comunistas, que trabajan, por ejemplo, en los talleres de Manchester y Lyon, no creen que puedan eliminar mediante el *'pensamiento puro'* a sus amos industriales y su propia humillación práctica. Se dan cuenta muy dolorosamente de la *diferencia* que existe entre el *ser* y el *pensar*, entre la *conciencia* y la *vida*. Saben que la propiedad, el capital, el dinero, el trabajo asalariado, etc., no son precisamente quimeras ideales de sus cerebros, sino creaciones muy prácticas y muy materiales de su autoenajenación, que sólo podrán ser superadas, asimismo, de un modo práctico y material, para que el hombre se convierta en hombre no sólo en *pensamiento*, en la *conciencia*, sino en el *ser* real, en la vida.¹⁸⁸

Nos encontramos con más dificultades planteadas ahora por el “señor Szeliga”. Resulta que la más poderosa abstracción, la base real de todo lo real, es la abstracción de una abstracción, la esencia real de las cosas. Un misterio para encontrar el sentido de lo real. A propósito de esto Marx dice que mientras Feuerbach descubre *verdaderos misterios*, “el señor *Szeliga* convierte en *misterios* lo que son verdaderas *trivialidades*. Su arte no consiste en revelar lo oculto, sino en ocultar lo revelado.”¹⁸⁹ La abstracción de la abstracción es una verdadera ocultación de lo verdadero. El misterio (la abstracción de la abstracción) es la esencia.

A la ingenuidad idealista de Szeliga, Marx opone abiertamente conceptos producto del estudio de la economía política. A partir de una novela de Egène Sue, hace una comparación del desarrollo de la inversión en el desenvolvimiento de los personajes de la novela.

Marx opone al principio de suponer que la familia, la moral y el bienestar burgueses, son un producto de la idea, el principio de que son consecuencia del modo de producción

¹⁸⁸ *Ibid.*, p. 118

¹⁸⁹ *Ibid.*, p. 123

capitalista. Al mismo tiempo que funda instituciones de este corte, puede también formar otras radicalmente opuestas.¹⁹⁰

Los *críticos* previenen al espíritu de ensuciarse con formas obtusas. La masa no sólo es ajena al espíritu, es contraria a éste, es un ente obtuso. Marx discute, incluso, a partir de esta definición en contra de masa y de progreso, la noción de que el progreso siempre ha significado el retroceso de los más, de la masa (la masa significa ausencia de espíritu).

[...] *todos los progresos del espíritu* han sido, hasta ahora, *progresos contra la masa de la humanidad*, que se ha visto empujada a una situación cada vez más *deshumanizada*.¹⁹¹

El asunto de la ideología en este texto de Marx, en síntesis, presenta los siguientes aspectos: inversión de la realidad, sustantivación del sujeto por el predicado, creación de una apariencia de la que pretenden partir los elementos para un análisis de la realidad. Para la especulación filosófica las categorías del pensamientos son la verdad y las cosas reales una consecuencia de estas categorías. Consecuencias importantes de esto las encontramos en la discusión sobre la historia: la historia de la sociedad se convierte en la historia de la filosofía, la historia del desenvolvimiento del espíritu o superación de la autoconciencia. Por otra parte, encontramos que hay consideraciones sobre el progreso de la civilización a partir del progreso de la especulación, donde las masas son una parte enajenada que no comparten el desarrollo del espíritu. Marx plantea que el desarrollo del espíritu es el desarrollo del pensamiento no filosófico en general, sino el desarrollo de Bauer y consortes en particular. Otra consecuencia son las consideraciones políticas y religiosas donde Marx plantea aspectos que había tocado en artículos anteriores (“Sobre

¹⁹⁰ *Ibid.*, p. 136

¹⁹¹ *Ibid.*, p. 150

la cuestión judía” y en su *Crítica a la filosofía del derecho de hegel*). Para la especulación filosófica, tanto el Estado moderno como las condiciones de existencia de la sociedad moderna, son resultado de la actividad de la Autoconciencia.

Marx genera su crítica a partir de lo que escamotean las especulaciones de los Bauer y consortes, por ejemplo, dice que

El señor Bauer ni siquiera sospecha, por consiguiente, que el judaísmo real, *secular* y, por tanto, *también* el judaísmo *religioso*, es engendrado constantemente por la *vida burguesa actual* y encuentra su culminación en el *sistema monetario*. No podía siquiera sospechar esto, porque él no conoce el judaísmo como parte del mundo real, sino solamente como parte de *su mundo, de la teología*, porque, como hombre devoto y sumiso a Dios, no ve el judío *real* en el *judío activo de los días de trabajo*, sino en el santurrón *judío sabático*.¹⁹²

O esta otra:

Se ha demostrado cómo el *reconocimiento de los seres humanos* por el *Estado moderno* tiene el mismo sentido que el *reconocimiento de la esclavitud* por el *Estado antiguo*. En efecto, así como el Estado antiguo tenía como fundamento natural la esclavitud, el *Estado moderno* tiene como *base natural* la sociedad burguesa y el *hombre* de la sociedad moderna, es decir, el hombre independiente, entrelazado con el hombre solamente por el vínculo del interés privado y de la necesidad natural *inconciente*, el *esclavo* del trabajo lucrativo y de la necesidad *egoísta*, tanto la propia como la ajena. El Estado reconoce esta su base natural, en cuanto tal, en los *derechos generales del hombre*.¹⁹³

Hay referencia a Proudhon, en un sentido bastante respetuoso contra los Bauer. En el texto que es réplica a la obra de Proudhon, encontraremos una crítica bastante ácida, producto también del distanciamiento político en la vida de los dos. El reconocimiento a Feuerbach es todavía en el sentido del avance que representa respecto a la filosofía de Hegel y su diferencia respecto a los jóvenes hegelianos.

¹⁹² *Ibid.*, p. 175

¹⁹³ *Ibid.*, p. 180

En lo que respecta a Proudhon, es obvio que el acercamiento y el manejo de categorías económicas y de autores clásicos es más reiterativo, a veces para refutar a los Bauer y otras para criticar a los mismos clásicos.

Encontramos, es cierto, una incipiente crítica a Proudhon por no salirse de los límites que establece la economía política. Encontramos, también, un mayor desarrollo de la tesis sobre la determinación de las condiciones materiales sobre las ideas. Se mantienen, además, problemas como el de la propiedad, pero ya no tiene la misma importancia que en los *Manuscritos*. En éstos, Marx planteaba que la base de la sociedad burguesa, todavía filosófica, era la conjugación entre el trabajo enajenado y la propiedad privada. Aquí, la mención a Say, refiere a que la propiedad tiene su fundamento en la explotación. Anticipa, pues, el tema del despojo que Marx abordará en *El capital*. Hay, por supuesto, discusiones sobre la consideración de la historia desde el punto de vista de las condiciones materiales de la sociedad.

Hemos visto cómo el problema de la ideología y los indicios de lo que se llamará en *El capital* “el fetichismo de la mercancía”, presenta un mundo invertido y, como consecuencia, teorías que hacen apología de esto, es decir, teorías que presentan la inversión de la realidad como la realidad misma. Así mismo, cómo esta inversión trae como consecuencia una apariencia que se toma como realidad. La apariencia oculta las relaciones reales y se hace pasar por ellas, tal como más adelante los productos se tomarán como los creadores.

El hombre sensible para quien *el mundo sensible se convierte en una mera idea* ve, por el contrario, cómo las simples ideas se truecan ante él en *seres sensibles*. Las quimeras de su cerebro cobran fuerza corpórea. Se engendra dentro de su

espíritu un mundo de espectros tangibles y palpables. Tal es el misterio de todas las visiones piadosas y tal es también, al mismo tiempo, la forma general de la locura.

[...] el verdadero misterio de la crítica para y de la enmienda cristiana. Esta consiste, cabalmente, en convertir al hombre en un espectro y su vida en la *vida de un sueño*.¹⁹⁴

2.3 La ideología alemana. El ajuste de cuentas con la conciencia filosófica de Marx y

Engels.

[...] todo profundo problema filosófico se reduce a un hecho empírico puro y simple.¹⁹⁵

El desarrollo de las obras anteriores a *La ideología alemana* y las *Tesis* estaba marcado por un fuerte contenido filosófico. Incluso era evidente la carga de Feuerbach en los planteamientos de Marx. Pocos meses después de publicada *La sagrada familia* hubo una réplica acalorada y desdeñosa de los hermanos Bauer, así que Marx decidió, junto con su recién adquirido colaborador Engels, dar fin a una polémica que ya había durado bastante. La réplica final fue *La ideología alemana*. Sabemos que no se publicó en vida de los autores y que la “crítica roedora de los ratones” la tuvo mucho tiempo oculta.

La obra contiene una tendencia cada vez más marcada hacia la economía política. Esto no significa que queramos colocar el pensamiento de Marx en los estrechos límites de una disciplina. Se trata de, como ya lo mencionaba en los *Manuscritos*, tomar un punto de partida distinto. El punto de partida son los “hechos toscos” desde los cuales se funda la realidad.

¹⁹⁴ *Ibid.*, p. 250

¹⁹⁵ Marx, Carlos, Federico Engels, *La ideología alemana*, trad. Wenceslao Roces, 2ª ed., México, Ediciones de Cultura Popular, 1974, p. 47

Desde el principio encontramos que Marx coloca ya en el mismo saco (aunque después marcará matices) a todos los hegelianos, incluyendo a Feuerbach, y remarca su nueva concepción materialista del mundo. Además de Feuerbach, encontraremos especial énfasis en los Bauer y Max Stirner. La crítica de las primeras líneas del texto trata de establecer que los grandes acontecimientos en el mundo tienen muy poco que ver con el mundo empírico y demasiado con los acontecimientos en las cabezas de los hombres.

Hasta ahora, los hombres se han formado siempre ideas falsas acerca de sí mismos, acerca de lo que son o debieran ser. Han ajustado sus relaciones a sus ideas acerca de Dios, del hombre normal, etc. Los frutos de su cabeza han acabado por imponerse a su cabeza. Ellos, los creadores, se han rendido ante sus criaturas. Liberémoslos de los fantasmas cerebrales, de las ideas, de los dogmas, de los seres imaginarios bajo cuyo yugo degeneran. Rebelémonos contra esa tiranía de los pensamientos. Enseñémoslos a sustituir estas quimeras por pensamientos que correspondan a la esencia del hombre, dice uno, a adoptar ante ellos una actitud crítica, dice otro, a quitárselos de la cabeza, dice el tercero, y la realidad existente se derrumbará.

Estas inocentes y pueriles fantasías forman el meollo de la filosofía hegeliana en boga, que en Alemania no sólo es acogida con espanto y veneración por el público, sino que es proclamada por los mismos *héroes fantásticos* con la solemne conciencia de su revolucionaria peligrosidad y de su criminal inexorabilidad. El primer volumen de la presente publicación se propone desenmascarar a estas ovejas que se hacen pasar por lobos y son tenidos por tales, poner de manifiesto cómo no hacen otra cosa que balar filosóficamente, como las jactancias de éstos intérpretes filosóficos reflejan simplemente el estado lastimoso de la realidad alemana. Se propone poner en evidencia y desacreditar esa lucha filosófica con las sombras de la realidad a que el soñador y soñoliento pueblo alemán es tan aficionado.¹⁹⁶

Precisamente esta será el tema central del texto, con diferentes matices. Oposición de la concepción del mundo que establece una determinación de las ideas sobre el mundo y un dominio de éstas. Lo que opone Marx son los hechos empíricos, la realidad económica,

¹⁹⁶ *Ibid.*, p. 11

la verdadera fundadora de los acontecimientos importantes, las condiciones que son causa incluso de estas consideraciones críticas y filosóficas de los Bauer y Feuerbach.

Para oponer la concepción materialista del mundo, encontraremos en Marx nociones que de aquí en adelante usará siempre. Su base principal son los economistas clásicos, aunque también toma distancia de éstos. Por otra parte, hay momentos en los que se respalda con Proudhon, cosa que no hará en su siguiente obra importante (*Miseria de la filosofía*). Pese a las referencias de apoyo, en fin, Marx y Engels mantendrán su espacio autónomo.

Como primera premisa Marx elabora una descripción de la situación en la que se encontraba entonces la filosofía hegeliana. Stirner, Strauss, Bauer, Feuerbach, son los autoproclamados herederos de la filosofía de Hegel y, a los ojos de Marx, la han llevado a un estado de putrefacción, la “putrefacción del espíritu absoluto” como resultado del estado de “fermentación universal” en el que descansan los bienes heredados por el maestro. Los jóvenes hegelianos, esta vez haciendo a un lado a Feuerbach, desarrollaron un trabajo importante y en diversos ámbitos de 1842-1843. Según ellos, el avance obtenido es muy importante y revolucionario. Marx, satirizando esta apreciación y ridiculizándola, dice que resulta que en estos años hubo más movimiento en Alemania que en los tres siglos anteriores. La sátira y la exageración, remarcan pues, una vez más, la ridícula importancia que le dan al pensamiento abstracto los jóvenes hegelianos.

Marx compara la filosofía de Hegel ahora con un capital industrial del que los jóvenes hegelianos no obtuvieron sino: adulteración de materia prima, baja calidad, falsificación

de rótulos, compra simulada, cheques girados en descubierto, sistema de crédito carente de base real, etc.¹⁹⁷

Como parte complementaria de la descripción, Marx menciona que la relación entre el hombre y la naturaleza es una relación que ha sido mal interpretada por la filosofía hegeliana. Este tema ya había sido problematizado en los *Manuscritos*, cuando Marx llama a la industria la mediación entre el hombre y la naturaleza. Existe, pues, una inversión de los términos en los jóvenes hegelianos, que tergiversa la relación mencionada y que hace una sustantivación de la parte “espiritual” de la relación:

[...] toda la ideología se reduce a una concepción tergiversada de esta historia [de la relación del hombre con la naturaleza] o a una abstracción total de ella. La propia ideología es tan sólo uno de los aspectos de esta historia.¹⁹⁸

Uno de los señalamientos constantes hacia los “errores” de la filosofía neohegelina es que no fue capaz de ir más allá de la filosofía. En ese ir y venir hacia la misma referencia (la filosofía misma) la filosofía se desquició y sólo resaltó algún punto como la religión o el hombre (Bauer y Feuerbach). En palabras de Marx fue sólo una veneración sumisa a Hegel que no rebasan, ni en lo más mínimo. Es un “cambio de nombre” y una “vulgarización” (“género”, “el único”, “el hombre”). Stirner y Strauss, por ejemplo, no hacen sino limitarse a las ideas religiosas y a una determinación de todo a partir de éstas.¹⁹⁹

Marx, como podemos observar, hace una clasificación del tipo de hegelianos y la perspectiva que toma su discurso, para formular sus supuestos aportes definitivos a la

¹⁹⁷ *Ibid.*, p.16

¹⁹⁸ *Ibid.*, p. 676

¹⁹⁹ *Ibid.*, p. 17

filosofía. En los que Marx llama “viejos hegelianos”, se reduce el sistema a sus categorías lógicas. En los “nuevos hegelianos”, el lugar central lo ocupa la crítica que juzga todo como algo teológico.²⁰⁰ En estos últimos pone más énfasis Marx.

Los “nuevos hegelianos” juzgan como parte de la conciencia las ilusiones que surgen de ésta y, con la conciencia misma, se deben combatir. Se pone, pues, el señalamiento más importante en el cambio de la conciencia. Marx dice que

Este postulado de cambiar de conciencia viene a ser lo mismo que el de interpretar de otro modo lo existente, es decir, de reconocerlo por medio de otra interpretación. Pese a su fraseología supuestamente revolucionaria, los ideólogos neohegelianos son, en realidad, los perfectos conservadores.²⁰¹

Así, al reducir la labor teórica de los “nuevos hegelianos” a un señalamiento los productos de las ilusiones de la conciencia, no tenemos más que una opinión sobre el contenido fraseológico del mundo. No hay una crítica al “mundo real existente.”²⁰² Marx parte, en oposición a esto, de unas premisas de las que no se puede abstraer “más que en la imaginación.”²⁰³

La primera premisa, es la existencia de los seres humanos vivientes que, como parte integrante, como acto primero, no piensan ni abstraen sino que “producen sus medios de vida.”²⁰⁴ Esta premisa real disiente totalmente de las formas de los hegelianos:

Son los individuos reales, su acción y sus condiciones materiales de vida, tanto aquéllas con que se han encontrado como las engendradas por su propia acción. Estas premisas pueden comprobarse, consiguientemente, por la vía puramente empírica.²⁰⁵

²⁰⁰ *Idem*

²⁰¹ *Ibid.*, p. 18

²⁰² *Idem*

²⁰³ *Ibid.*, p. 19

²⁰⁴ *Ibid.*, p. 676

²⁰⁵ *Ibid.*, p. 19

Tenemos, en esta pequeña cita, las condiciones que expone Marx para su posterior elaboración teórica: la actividad del hombre para la producción de sus “condiciones” de existencia y la relación de esta actividad con las condiciones ya existentes. Esta sutileza es la que desata una divergencia tan grande con los jóvenes hegelianos, este “acto” de “producir” las “condiciones” de existencia en relación con las que ya estaban. Es más evidente el manejo de las nociones que dan base a aspectos como los serán después el valor, el trabajo, etc.

Es ya, más bien, [el modo de producción] un determinado modo de la actividad de estos individuos, un modo de manifestar su vida, un determinado *modo de vida* de los mismos. Tal y como los individuos manifiestan su vida, así son. Lo que coincide, por consiguiente, con su producción, tanto en *lo que* produce como con el modo *cómo* producen. Lo que los individuos son depende, por tanto, de las condiciones materiales de su producción.²⁰⁶

La praxis de los hombres, el “modo” en que producen y “manifiestan” su vida mediante “lo que” producen, contiene la carga de una concepción que irrumpe en la teoría como eje central de las articulaciones teóricas del materialismo histórico. En el “modo” y en el “qué” de la producción encontraremos, pues, la razón de la inversión de las cosas y de la sustantivación de algunos aspectos de las relaciones de producción, así como la nueva forma de plantear el problema de la enajenación, es decir, el problema de la ideología. Hasta aquí tenemos el primer corte teórico que Marx realiza para diferenciarse de la filosofía especulativa. Los matices vendrán más adelante.

Un hecho empírico y comprobable es el punto de diferencia y partida. Inmediatamente después, Marx presenta algunas categorías que todavía no son originales, por lo menos en cuanto a la denominación, pero lo son en el contexto en el que se están usando. Las

²⁰⁶ *Ibid.*, p.p. 19-20

premisas que son hechos comprobables, de los que no se puede abstraer son: la multiplicación de la población, el intercambio entre individuos, el modo de producción, las fuerzas productivas, la división del trabajo. Sobre todo estos últimos cuatro, son la base de la explicación de los fenómenos sobre los que se fundan las sociedades. Así, dice Marx, podemos entender la “estructura interna y externa” de cada nación.²⁰⁷ Las premisas de las que parte Marx tratan de articular los elementos relativamente dispersos hasta aquí. Esta premisa tiene la apariencia de una ley, pero veremos más adelante.

Toda nueva fuerza productiva, cuando no se trata de una simple extensión cualitativa de fuerzas productivas, ya conocidas con anterioridad (como ocurre, por ejemplo, con la roturación de tierras) trae como consecuencia un nuevo desarrollo de la división del trabajo.²⁰⁸

Vayamos paso a paso. Encontramos la interacción de dos categorías no abstractas que se relacionan entre sí. En primer lugar tenemos “fuerza productiva”. Por esto, con lo dicho hasta ahora por Marx, entenderemos la “actividad de los hombres” para crearse sus “condiciones de vida” en relación con las que existen independientemente de su voluntad. En segundo lugar, tenemos un matiz “cualitativo” que genera una variación en la fuerza productiva, es decir, su carácter “renovado”, “nueva” fuerza productiva, dice Marx. Se trata, pues, de una nueva forma de “actividad de los hombres” para generarse su entorno, sus condiciones de vida, que provoca una ampliación de la segunda categoría: división del trabajo. Tenemos que una “nueva fuerza productiva” genera un desarrollo de la “división del trabajo”. Por nuevo no se entiende una “extensión” de las fuerzas productivas, una “multiplicación” poblacional como dice Marx al principio, sino que se trata de un desarrollo *cualitativo*, esto también resulta en la división del trabajo. No es, pues, que las fuerzas productivas se extiendan a lo largo de todo un territorio

²⁰⁷ *Ibid.*, p., 20

²⁰⁸ *Idem*

sino, más bien, que en el mismo terreno, por decir un ejemplo, las fuerzas productivas experimenten un desarrollo “cualitativo”. A la pregunta sobre qué es lo que genera el desarrollo de las fuerzas productivas, la misma argumentación nos indica que no se trata de una extensión cuantitativa de las mismas. Entonces, podríamos suponer que tiene que ser un mejoramiento “técnico”. A esto se la llama desarrollo “cualitativo”. El mismo matiz debe tener la división del trabajo. La “especialización” es el desarrollo cualitativo que experimenta la división del trabajo. En el ejemplo del territorio donde se ocupa una nueva técnica, la división no es extensiva, “cuantitativa”, sino una “especialización” y la generación de nuevas ramas en las que ocupar la “actividad de los hombres”, en el mejor de los casos. Cuando no, la desocupación de los hombres y las consecuencias que ya veremos.

Cada fase de la historia de la humanidad, nos dice Marx, se puede entender a partir de la argumentación anterior. Es distinta la forma de propiedad a que ha llevado el desarrollo de las fuerzas productivas a lo largo de la historia. Así, podemos encontrar las huellas que nos conducen desde el trabajo más inmediato de la sociedad en sus formas incipientes de organización, hasta la complejidad del trabajo industrial, pasando por el trabajo agrícola. Esto lleva a formular con más determinación que cada variación o “desarrollo”, como le llama Marx, de las fuerzas productivas con su consecuente desarrollo de la división del trabajo y la forma de propiedad, trae aparejada una forma de “relaciones de los individuos entre sí”. Nos acercamos a las consideraciones resultantes de las categorías no abstractas en el ámbito de la ideología, de las percepciones y concepciones del mundo y la conciencia.

[...] cada etapa de la división del trabajo determina también las relaciones de los individuos entre sí, en lo tocante al material, el instrumento y el producto del trabajo.²⁰⁹

Marx da una serie de ejemplos en los que expone con mayor claridad el “nuevo” punto de partida sobre el desarrollo de la civilización. La división que hace de los periodos históricos a partir de aquí será recurrente pero no se trata de una “evolución” con destino ineluctable, sino, más bien, de una explicación *a posteriori*.

Expone a la tribu que se dedica a la caza y en la que encontramos una división natural del trabajo. Con ampliación de la organización familiar, encontramos, de forma muy resumida, un crecimiento de la población, una ampliación de las necesidades, una extensión del intercambio (trueque), un aumento de los conflictos entre tribus, etc.²¹⁰ En segundo lugar encontramos la forma esclavista de la organización social. Existe un tipo de propiedad todavía comunal pero cohabitando con una forma de tipo estatal. Evidentemente hay un desarrollo de la división del trabajo. El crecimiento de la población y de las necesidades, etc., llevan a un estado de organización ampliada de diversas tribus y una ampliación y desarrollo cualitativo de las formas anteriores incipientes.²¹¹

De manera muy resumida Marx nos conduce a la estación en la que existe una división del trabajo a gran escala (el campo y la ciudad) y nos presenta la contradicción entre la industria y el comercio marítimo. Así es como se da un desarrollo cualitativo en varios aspectos, también se da con la guerra, corolario del comercio a gran escala.

²⁰⁹ *Ibid.*, p. 21

²¹⁰ *Idem*

²¹¹ *Idem*

La guerra entre bárbaros y civilizados, (bárbaros y Roma, respectivamente, pero también, galios y feudelistas, turcos y el Imperio Romano de Oriente) la consecuente concentración de la propiedad territorial, en primer lugar, y luego la transformación de terrenos de labor en terrenos de pastos (en el capitalismo ya) han llevado en las diferentes épocas al asesinato y exterminio de esclavos con diferente nombre en todas las épocas, son las víctimas del desarrollo cualitativo de las fuerzas productivas.²¹²

No nos detendremos en todas las evidencias que presenta Marx para demostrar sus tesis iniciales. Quizá haremos una pausa en explicar más exhaustivamente algunas de las categorías que no se pueden abstraer, como la división del trabajo campo-ciudad, pero será de manera sintética.

Con el cambio del modo de producción feudal a partir de la intensificación del comercio y la llegada de técnicas de producción más depuradas, la división entre la ciudad y el campo se hizo evidente. Las cosas cambiaron para siempre “lo que variaba era la forma de la asociación y la relación con los productores directos, ya que las formas de producción habían cambiado.”²¹³ La lucha, por tanto, entre las viejas formas de organización se enfrentaban con las nacientes, los señores feudales se enfrentaban a la desenfrenada “actividad de los hombres” del comercio, a los burgueses.

²¹² *Ibid.*, p. 22

²¹³ *Ibid.*, p. 24

Con la diseminación de la población que provocó la división entre el campo y la ciudad, es decir, el desarrollo de las fuerzas productivas, llegamos a una nueva forma de producción y una cualitativamente distinta división del trabajo: industria-comercio.²¹⁴ Esto genera, para abonar al principio expuesto por Marx, un resultado político en la organización de la sociedad. Entramos al campo que interesa discernir a Marx de los hegelianos: la ideología como “trabazón” entre el modo de producción y la organización social y política, ajena a la voluntad individual. Vale la pena hacer esta cita extensa para entrar a la discusión de la presente investigación.

La observación empírica tienen necesariamente que poner de relieve en cada caso concreto, empíricamente y sin ninguna clase de falsificación, la trabazón existente entre la organización social y política y la producción. La organización social y el Estado brotan constantemente del proceso de vida de determinados individuos; pero de estos individuos, no como pueden presentarse a la imaginación propia o ajena, sino tal y como *realmente* son; es decir, tal y como actúan y producen materialmente y, por tanto, tal y como desarrollan sus actividades bajo determinados límites, premisas y condiciones materiales, independientes de su voluntad.

La producción de ideas y representaciones de la conciencia, aparece al principio directamente entrelazada con la actividad material y el comercio material de los hombres, como el lenguaje de la vida real. Las representaciones, los pensamientos, el comercio espiritual de los hombres se presenta todavía, aquí, como emanación directa de su comportamiento material. Y lo mismo ocurre con la producción espiritual, tal y como se demuestra en el lenguaje de la política, de las leyes, de la moral, de la religión, de la metafísica, etc., de un pueblo. Los hombres son los productores de sus representaciones, de sus ideas, etc., pero los hombres reales y actuantes, tal y como se hallan condicionados por un determinado desarrollo de sus fuerzas productivas y por el intercambio que a él corresponde, hasta llegar a sus formaciones más amplias. La conciencia no puede ser nunca otra cosa que el ser conciente, y el ser de los hombres es su proceso de vida real. Y si en toda la ideología los hombres y sus relaciones aparecen invertidos como en una cámara oscura, este fenómeno corresponde a su proceso histórico de vida, como la inversión de los objetos al proyectarse sobre la retina responde a su proceso de vida directamente físico.²¹⁵

²¹⁴ *Idem*

²¹⁵ *Ibid.*, p.p. 25-26

La premisa de toda concepción del mundo, de toda idea, de toda consideración de la conciencia acerca de sí y de los hombres en general, es la actividad concreta, real, de los hombres. Esta premisa, en su compleja configuración real, se expresa en la categoría “fuerzas productivas” y en el “intercambio”. Esta premisa explica realmente la razón de cualquier forma de consideración de la conciencia y de su resultado práctico. Porque no es sólo un resultado de la actividad y ya, sino que el resultado mismo de la actividad lleva a otra actividad, actividad que se sustantiva y se presenta como causa de sí misma. Esta segunda actividad, producto de las fuerzas productivas y el intercambio, por llamarle de algún modo, es la actividad política, las leyes, la moral, etc. No es que se reste importancia a estas consecuencias. Más bien se trata de no partir de ellas mismas para volver y tratar de explicarlas, sino para ubicar el verdadero fundamento que se encuentra en la actividad productiva real de los hombres. La inversión, a la que hace referencia Marx, no es más que lo que nosotros hemos puesto provisionalmente el nombre de “segunda actividad” que parecería que es lo que realmente funda a la sociedad. Se trata de poner a lo jurídico, político, a la “producción espiritual” no como causa, sino como consecuencia de la fuerzas productivas. En otras palabras, no se trata de cambiar de perspectiva, de interpretar de otra manera las relaciones sociales, sino de demostrar, como hace Marx, que las concepciones hasta entonces en boga no partían de una premisa real, sino lógica-especulativa, con lo que se llegaba a la justificación o a la crítica parcial de la forma burguesa de organización social. Y no es, tampoco, que con este descubrimiento la conciencia se ponga de pie y avance como debe de ser, se trata de explicar por qué sucede esta inversión. Y la razón está, nos dice Marx, en que la estructura de la sociedad se encuentra afectada por este fenómeno y este es el tipo de resultado a que llega necesariamente. Los productos del espíritu, la religión, la moral,

etc., no son un resultado de una consideración falsa de las cosas sino de una estructura social que hace que las cosas se den de esa y no de otra manera.

[...] no se parte de lo que los hombres dicen, se representan o se imaginan, ni tampoco del hombre predicado, pensado, representado o imaginado, para llegar, arrancando de aquí, al hombre de carne y hueso; se parte del hombre que realmente actúa y, arrancando de su proceso de vida real, se expone también el desarrollo de los reflejos ideológicos y de los ecos de este proceso de vida. También las formaciones nebulosas que se condensan en el cerebro de los hombres son sublimaciones necesarias de su proceso material de vida, proceso empíricamente registrable y sujeto a condiciones materiales. La moral, la religión, la metafísica y cualquier otra ideología y las formas de conciencia que a ellas corresponden pierden, así, la apariencia de su propia sustantividad. No tiene ni su propia historia ni su propio desarrollo, sino que los hombres que desarrollan su producción material y su intercambio material cambian también, al cambiar esta realidad, sus pensamientos y los productos de su pensamiento. No es la conciencia la que determina la vida, sino la vida la que determina la conciencia. Desde el primer punto de vista, se parte de la conciencia como del individuo viviente; desde el segundo punto de vista, que es el que corresponde a la vida real, se parte del mismo individuo real viviente y se considera la conciencia solamente como *su* conciencia.²¹⁶

En las dos citas anteriores, podemos observar el modo en que se aborda el problema de la conciencia, los resultados a que lleva el proceso de producción de los hombres y cómo las consideraciones ideológicas a que llega el hombre no son más que el “eco” de la actividad real, de la actividad de vida.

El proceso de producción de vida real, la fuerza productiva y el intercambio, son la premisa real para entender el desarrollo de la sociedad. Ninguna consideración aislada y en apariencia más importante, como la política, lo jurídico, lo moral, etc., tiene una historia que parta de sí misma para explicarse a sí misma. Todas estas consideraciones y las formas reales que adoptan, son resultado y no causa. Las ideas que se tienen de los hombres, la tendencia a querer tomar las relaciones superficiales como sustantivos, es

²¹⁶ *Ibid.*, p.p. 26-27

decir, como entidades autorreferenciales, son producto de una forma particular de relación de los hombres que se crea por las fuerzas productivas y el intercambio. La conciencia es un resultado y no la causa en sí de la historia y de la organización de los hombres. Encontrar que la falsedad de las consideraciones ideológicas, de las disciplinas autorreferenciales y las relaciones superficiales (política, jurídica, etc.), es resultado de las relaciones reales y tratar de explicar por qué provocan una versión tergiversada de las cosas, es una tarea que Marx se propone demostrar tomando como ejemplo las concepciones de los filósofos hegelianos, pero no sólo. Tomar distancia de las concepciones falsas, primero apoyándose en la economía política clásica, pero después también distanciándose de ella, esta actitud es sólo la expresión del descubrimiento de Marx y Engels para responder a la pregunta sobre por qué las relaciones están invertidas desde su base real misma.

Lo que Marx sugiere es que el descubrimiento que hace con Engels es expresión de una “ciencia real y positiva.”²¹⁷ Al exponer el “proceso real de vida” se conoce la historia no como “una colección de hechos muertos, como lo es para los empiristas, todavía abstractos, o una acción imaginaria de sujetos imaginarios, como para los idealistas”,²¹⁸ sino los procesos históricos que parten de su fundamento real y, en consecuencia, arrojan luz sobre las consideraciones que hasta ahora se han tenido al respecto, arrojan un “saber real”.

²¹⁷ *Ibid.*, p. 27

²¹⁸ *Idem*

La premisa para comenzar la historia, nos dice Marx, es la premisa de toda existencia humana, es decir, que se hallen los hombres en condiciones de poder vivir. El primer supuesto es la producción de alimentos, bebidas, alojamiento y el vestido.²¹⁹ Para tener todo esto se necesita de una cierta organización que suponga la existencia también de instrumentos, de medios para satisfacer estas necesidades.²²⁰

Lo segundo es que la satisfacción de esta primera necesidad, la acción de satisfacerla y la adquisición del instrumento necesario para ello conduce a nuevas necesidades, y esta creación de necesidades nuevas constituye el primer hecho histórico.²²¹

En oposición a las especulaciones de la filosofía, encontramos el momento de la satisfacción de las necesidades inmediatas, acompañada de los medios, instrumentos necesarios para hacerlo y, como otro momento, la adquisición de nuevas necesidades como resultado de la satisfacción de las primeras. Una organización social al nivel de este primer momento lo encontramos en la familia.²²² Tenemos las categorías mencionadas al principio funcionando para explicar el desarrollo histórico: la fuerza productiva (los instrumentos para la satisfacción de las necesidades) y la consecuente forma de organización y *relación* social, necesidad consecuente de la reproducción de la especie. El *intercambio* de los bienes adquiridos está implícito.

[...] un determinado modo de producción o una determinada fase industrial lleva siempre aparejado un determinado modo de cooperación que es, a su vez, una “fuerza productiva”; que la suma de las fuerzas productivas accesibles al hombre condiciona el estado social y que, por tanto, la ‘historia de la humanidad’ debe estudiarse y elaborarse en conexión con la historia de la industria y el intercambio.²²³

²¹⁹ *Ibid.*, p. 28

²²⁰ *Idem*

²²¹ *Ibid.*, p.p. 28-29

²²² *Ibid.*, p. 29

²²³ *Ibid.*, p. 30

Como podemos observar, por industria Marx entiende, como en los *Manuscritos*, la mediación, el instrumento que permite establecer una relación entre la naturaleza y el hombre.

Se manifiesta ya de antemano, una conexión materialista de los hombres entre sí, condicionada por las necesidades y el modo de producción y que es tan vieja como los hombres mismos; conexión que adopta constantemente nuevas formas y que ofrece, por consiguiente, una „historia”, aun sin que exista cualquier absurdo político o religioso que también mantenga unidos a los hombres.²²⁴

Tenemos dos momentos de argumentación importantes, hasta aquí, en la polémica contra el idealismo. En el primer momento, topamos la presentación de las premisas decisivas de la nueva concepción materialista, a saber, “las fuerzas productivas”, la “división del trabajo” y el “intercambio”. La idea principal, es que un incremento en las fuerzas productivas (esto es, un desarrollo „cualitativo’ de los instrumentos para satisfacer las necesidades primarias y el modo incipiente de organización que se requiere para ello) implica un desarrollo „cualitativo’ de la división del trabajo.

En el segundo momento, observamos un complemento desglosado de esta primera premisa. Se presentan las necesidades más apremiantes y la forma de satisfacerlas, la relación necesaria para satisfacerlas, la organización familiar, dice Marx y la cooperación entre individuos, es decir, la forma de intercambio social. Estas son las partes importantes de la argumentación que hace la diferencia entre Marx y los jóvenes hegelianos. Como resultado de esto tenemos lo siguiente.

La conciencia, todos sus resabios, sus consideraciones, sus complejas articulaciones, son un resultado de la organización social: la conciencia es un producto social, mas no la

²²⁴ *Ibid.*, p. 31

sociedad es producto de la conciencia. Hasta aquí las premisas de la “ciencia positiva” de Marx.

Marx establece una equiparación a partir del problema de la conciencia: el lenguaje como expresión fáctica de ésta. El lenguaje es la expresión de la conciencia de los hombres. Es más claro, pues, en este nivel de conciencia, cómo evidentemente es resultado de una forma de organización social.

El lenguaje es tan viejo como la conciencia: el lenguaje es la conciencia práctica, la conciencia real, que existe también para los otros hombres y que, por tanto, comienza a existir también para mí mismo; y el lenguaje nace, como conciencia, de la necesidad de los apremios del intercambio con los demás hombres.²²⁵

Entramos de lleno al tema de la conciencia planteado desde las premisas de la “ciencia positiva” de Marx y Engels. El hombre en sociedad, con necesidades que se satisfacen bajo ciertas formas de organización y en cooperación con otros hombres. O, en términos más categóricos: hombres con ciertas fuerzas productivas y un cierto nivel de división de trabajo. Estas son las premisas también para el desarrollo de la conciencia y de su “expresión práctica”, el lenguaje. Si suponemos un desarrollo incipiente de la sociedad, nos encontramos con que los hombres adquieren una conciencia de acuerdo a las formas de organización históricas que, en este estado, reproducen. Hay condiciones creadas por esta sociedad y otras que encuentra ya construidas, condiciones heredadas de las generaciones pasadas. En esta producción necesaria para la reproducción de la especie, el tipo de conciencia inmediata, natural, es un tipo de “conciencia gregaria”. Se trata de una conciencia “instintiva”, una suerte de “conciencia animal” que sirve como medio de mediador entre la naturaleza y el hombre y como forma de ligar a los hombres en su

²²⁵ *Ibid.*, p. 31

cooperación estructural, es decir, en su cooperación real a partir del modo de producción. Esta conciencia inmediata es también resultado paralelo del desarrollo incipiente de las fuerzas productivas y de la división del trabajo. Parecería que ambos se desarrollan al mismo tiempo. Esto supondría una equiparación de importancia para uno y otro fenómenos sociales. Sin embargo, el tiempo, que es gran medida responsable de tener consideraciones sustantivadas de la formas de organización social, puede confundir pero aún así podemos discernir con claridad que, antes de hablar, de comunicarnos lingüísticamente, tenemos necesariamente que sobrevivir, es decir, tenemos que comer, vestir, alojarnos, beber. Así, la conciencia es resultado de la forma de organización social. Hay desde un desarrollo de la conciencia muy primitivo, de gruñidos y señalamientos, hasta la consideración de una deidad natural. Todo es producto de la forma de organización y producción social.

La conciencia es, ante todo, naturalmente, conciencia del mundo *inmediato* y sensible que nos rodea y conciencia de los nexos limitados con otras personas y cosas, fuera del individuo consciente de sí mismo; y es, al mismo tiempo, conciencia de la naturaleza, que al principio se enfrenta al hombre como un poder absolutamente extraño, omnipotente, inexpugnable, ante el que los hombres se comportan de un modo puramente animal y que los amedrenta como al ganado, es, por tanto, una conciencia puramente animal de la naturaleza (religión natural).²²⁶

Si tomamos la argumentación fuerte de esta primera parte (lo de las fuerzas productivas y lo de la división del trabajo) para explicar el desarrollo de la conciencia, desde la instintiva-animal, hasta la “gregaria” o “tribal”²²⁷, nos encontramos con las *premisas reales* que permitieron el desarrollo de la conciencia sobre esta dirección: sin el aumento de la producción, el acrecentamiento de las necesidades y la multiplicación de la

²²⁶ *Idem*

²²⁷ *Ibid.*, p. 32

población como corolario de lo anterior, entonces la conciencia no habría dado el salto cualitativo que señalamos más arriba.

Es obvio que los estudios de Marx no daban, en ese tiempo, para formular una serie de elementos necesarios para el desarrollo de la conciencia que hoy conocemos. Engels, en su trabajo sobre el origen de la familia la propiedad privada y el Estado, atribuye, por ejemplo, al consumo de carne, el desarrollo del cerebro y de la conciencia. Pero lo que nos interesa es señalar cómo es posible, aún sin este matiz, que la conciencia sea producto de la relación del hombre con la naturaleza que obliga a formas de producción y de organización más avanzadas.

Decíamos que la categoría de la conciencia es central dentro de la teoría de Marx, porque, muy a pesar de ser un resultado del modo de producción, de las fuerzas productivas, etc., expresa, al mismo tiempo, una contradicción que permite romper, por decirlo de algún modo, con la forma de conciencia “instintiva” que existe todavía, pese a que el instinto se enfrente a una naturaleza distinta, que ya no es la naturaleza salvaje que se dibuja en nuestra mente cada que pensamos en ella, sino una naturaleza que también se manifiesta independiente y determinada por su propia autonomía, es decir, las formas de organización social que heredamos del pasado. Cuando la conciencia toma distancia del instinto primario que la acompaña, de la naturaleza social que se encuentra, es posible que observe la serie de contradicciones sobre las que se funda lo que parecía tan natural. Sin embargo, por mucho que haya una observación “crítica” de las contradicciones y una elaboración teórica muy abstracta y alterna, esta misma elaboración de la conciencia, es producto del estado de la sociedad.

Pero, aún cuando esta teoría, esta teología, esta filosofía, esta moral, etc., se hallen en contradicción con las relaciones existentes, esto sólo podrá explicarse porque las relaciones sociales se hallan, a su vez, en contradicción con la fuerza productiva existente.

[...] es de todo punto indiferente lo que la conciencia por sí sola haga o emprenda, pues de toda esta escoria sólo obtendremos un resultado, a saber: que estos tres momentos, la fuerza productiva, el estado social y la conciencia, pueden y deben necesariamente entrar en contradicción entre sí, ya que, con la división del trabajo, se da la posibilidad, más aún, la realidad de que las actividades espirituales y materiales, el disfrute y el trabajo, la producción y el consumo, se asignen a diferentes individuos, y la posibilidad de que no caigan en contradicción reside solamente en que vuelva a abandonarse la división del trabajo.²²⁸

Podemos observar (como en una pieza musical perfecta o en una fórmula matemática, o en un poema) todos los elementos, las categorías que no se pueden abstraer, entrando en una relación tan armoniosa y coherente que, su único defecto, es el contenido real que muestra la nefasta condición de la sociedad moderna. “Fuerza productiva”, estado de organización “social”, “división del trabajo”, “conciencia”. Todos relacionados para demostrar cómo la interacción entre estas categorías sirve, efectivamente, para explicar el curso de la historia sin caer en absurdos abstractos.

La expresión contradictoria de la conciencia se da, pues, por la contradicción misma en las categorías fundamentales de la sociedad. El que la conciencia contradiga a las relaciones y a la fuerza productiva no es culpa de la conciencia, por decirlo de algún modo, sino de la fuerza productiva misma en contradicción con las relaciones sociales. La división del trabajo permite a la conciencia darse cuenta de las contradicciones, por la naturaleza misma de la división del trabajo.

²²⁸ *Ibid.*, p. 32-33

Tenemos, pues, más que los “tres momentos” que Marx señala, cuatro momentos. Por una parte la premisa siempre inicial, las fuerzas productivas. En segundo lugar, lo que llama aquí Marx, el “estado social” (que podemos entender como las “relaciones sociales”). En el tercer momento, tenemos la “división del trabajo”. Finalmente, para ponerle la estrellita al árbol, encontramos el desarrollo de la “conciencia”.

Estos momentos lógicamente no tienen un desarrollo cronológico ni lineal. Se trata, más bien, de una interacción como elementos causantes y reactualizados incesantemente de la forma de organización social. Es decir, no se trata de que primero vaya uno y luego otro, como estamos acostumbrados a pensar las cosas, sino de una especie de vibración conjunta, para usar una metáfora, de las cuatro cuerdas de un violonchelo al mismo tiempo que emiten cada vez un sonido distinto, una entonación distinta, bien afinada.

Salgamos de esta metáfora que esperamos haya cumplido su misión. Y lo que nos obliga a salir de ella es la contradicción (una nota que desafina). Otra categoría central en la teoría de Marx. ¿De dónde sale la contradicción en este sistema tan armónico, en esta sinfonía de sociedad moderna? Marx plantea, por lo menos en este momento, que de la división del trabajo (sobre entendemos aquí material-espiritual) y del estado contradictorio de las fuerzas productivas y el “estado social”. Pero todavía no hay los elementos suficientes para interpretar esto. Vayamos paso a paso y dejemos hablar a Marx una vez más.

[...] con la división del trabajo, se da la posibilidad, más aún, la realidad de que las actividades espirituales y materiales, el disfrute y el trabajo, la producción y el consumo, se asignen a diferentes individuos, y la posibilidad de que no caigan

en contradicción reside solamente en que vuelva a abandonarse la división del trabajo.²²⁹

De este primer acercamiento podemos extraer algunas ideas esperando no ir más allá de lo que sugiere Marx. Al principio la premisa con peso de ley sugería que un desarrollo de las fuerzas productivas implicaba un desarrollo de la división del trabajo. El desarrollo de ambos es cualitativo. Si nos atenemos a esta afirmación y a los ejemplos históricos que pone Marx (el esclavismo, el feudalismo, el capitalismo), nos encontramos con que junto al desarrollo cualitativo de las fuerzas productivas y la división del trabajo, llegamos también a un desarrollo cualitativo de la conciencia. Pero no sólo, queremos entender, este desarrollo se refiere a los nuevos descubrimientos de la ciencia positiva, o las nuevas elucubraciones de la filosofía. Más bien se trata de un desarrollo en el sentido en que sólo una parte de la sociedad se puede dedicar a estas actividades de la conciencia, mientras otros realizan la actividad tosca. Mientras unos realizan el “disfrute”, el “consumo”, otros “producen”. La división del trabajo, se agudiza de tal forma que la actividad de la conciencia queda reservada a una parte de la sociedad.

Esto lleva a Marx a otros elementos centrales dentro de la teoría: la distribución de los bienes y, ¡por fin!, la propiedad privada. Antes, en los *Manuscritos*, como se recordará, la propiedad privada tenía un carácter central. Incluso el punto de partida de Marx se distinguía del de los economistas clásicos en que conjuntaba dos elementos como forma principal del desarrollo social: el trabajo enajenado y la propiedad privada. Era todavía un principio filosófico-especulativo.

²²⁹ *Idem*

En esta argumentación inicial de la concepción materialista de la historia, aparece la propiedad privada como resultado de la “fuerza productiva”, del “estado de la sociedad” (las relaciones sociales) y de la división del trabajo. Incluso, para no ir más allá, se encuentra a la par que el desarrollo de la conciencia. Esto, repetimos, no es que se siga linealmente sino que es resultado del intrincado de relaciones simultáneas. Marx tiene como referencia la historia de la humanidad, ni más ni menos.

En los inicios de la civilización (de los que se tiene registro) hay una distribución desigual del producto del trabajo debido a la forma en cómo se articula tanto la fuerza productiva como el “estado de la sociedad”. Esto resulta tanto en un tipo propiedad privada, como en desarrollo cualitativo y particular de la conciencia. Como podemos observar es una manera realmente nueva de abordar el tema que tanto preocupaba al Marx de los *Manuscritos*.

[...] división del trabajo y propiedad privada son términos idénticos: uno de ellos dice, referido a la esclavitud, lo mismo que el otro, referido al producto de ésta.

[...] brindar ya el primer ejemplo de cómo, mientras los hombres viven en una sociedad natural, mientras se da, por tanto, una separación entre el interés particular y el interés común, mientras las actividades, por consiguiente, no aparecen divididas voluntariamente, sino por modo natural, los actos propios del hombre se erigen ante él en un poder ajeno y hostil, que le sojuzga, en vez de ser él quien los domine. En efecto, a partir del momento en que empieza a dividirse el trabajo, cada cual se mueve en un determinado círculo exclusivo de actividades, que le es impuesto y del que no puede salirse.²³⁰

Aparece aquí el núcleo del tema de la investigación revestido de formas nuevas. A partir de conceptos claves podemos ir discerniendo cómo es que se desarrolla el problema de la ideología. Tomaremos el problema de la ideología e inmediatamente después

²³⁰ *Ibid.*, p. 34

abordaremos el problema del conflicto de intereses que resultará en el problema del Estado, otro tema central dentro del discurso de Marx.

Un elemento indispensable para entender a qué se refiere Marx con lo anterior es la naturaleza. No se refiere a la biosfera, es decir a la suma de todas las capas de la tierra en interacción natural. Se refiere, más bien, a la “sociedad natural”, al hecho de que lo que encontramos funcionando de facto no es “voluntario” sino todo lo contrario, “independiente de nuestra voluntad”. Se refiere a las “actividades” del hombre “divididas” a pesar de nuestra voluntad, determinadas por un “poder ajeno y hostil” que nos condiciona. Es claro que no se refiere exclusivamente a lo que ya mencionábamos, a la ley de gravedad, a las leyes de Newton, en fin, sino a algo que tiene que ver también con lo que permite que parezcan tan fuertes como las leyes de Newton las “actividades” del hombre. Se refiere, en suma, a la sociedad-“naturaleza”. La pelea entre el hombre y la naturaleza que señaló desde el principio Marx se encuentra de nueva cuenta aquí con una configuración concreta que encontramos construida de por sí, tal como encontramos al mar asentado en donde está por naturaleza.

Lo que encuentra el hombre, en un “primer” momento, es un estado de cosas dado, independientemente de su voluntad, un estado de cosas que es externo y que se impone al hombre. Es la herencia y lo permanente, lo que reactualiza la sociedad natural que encontramos cada que una nueva generación viene al mundo. Es cierto que Marx inmediatamente se refiere al estado esclavista de la sociedad pero, la “sociedad natural” es algo que siempre encuentra la nueva generación debido a que su definición, la que da Marx aquí, cabe para cualquier época, un estado en que las fuerzas productivas y las

relaciones de producción “no aparecen divididas voluntariamente, sino por modo natural, los actos propios del hombre se erigen ante él en un poder ajeno y hostil, que le sojuzga, en vez de ser él quien los domine.”²³¹

El poder social, es decir, la fuerza de producción multiplicada, que nace por obra de la cooperación de los diferentes individuos bajo la acción de la división del trabajo, se les aparece a estos individuos, por no tratarse de una cooperación voluntaria, sino natural, no como un poder propio, asociado, sino como un poder ajeno, situado al margen de ellos, que no saben de dónde procede ni a dónde se dirige y que, por tanto, no pueden ya dominar, sino que recorre, por el contrario una serie de fases y etapas de desarrollo peculiar e independiente de la voluntad y de los actos de los hombres y que incluso dirige esta voluntad y estos actos. Con esta enajenación, para expresarnos con términos comprensibles para los filósofos, sólo puede acabarse partiendo de dos premisas prácticas.²³²

Karl Korsch en su texto *Karl Marx* menciona, entre otras cosas, que el concepto de naturaleza en Marx no se puede entender desvinculado de lo social²³³. Significa que desde que constituimos un “poder social” (la “fuerza de producción multiplicada”) es imposible, desde un punto de vista reflexivo, considerar que lo natural es algo aparte. Es una discusión que podría ser tema de otra tesis. Ahora lo que nos interesa señalar es que en la vida concreta la “separación” se da como sustantivación de unas relaciones que encontramos independientemente de nuestra voluntad. Son unas relaciones que se han ido actualizando y que cada generación halla constituidas tanto como se halla constituida la duración del día y la noche. Es así como las rutinas de las relaciones sociales obtienen el carácter fuerte de la “rutina” del movimiento de la tierra, por ejemplo, y que nuestra acción sobre ésta es prácticamente inútil. En el acercamiento inmediato que se puede hacer a las relaciones desde la práctica diaria, resulta que ese “poder social”, esa “fuerza

²³¹ *Idem*

²³² *Ibid.*, p. 36

²³³ Korsch, Karl, *Karl Marx*, trad. Manuel Sacristán, Barcelona, Ariel, 1975: “[...] en lugar de la pura naturaleza presupuesta a toda actividad humana (*natura naturans* económica), en la ciencia rigurosamente social de Marx aparece siempre como ‘materia’ social la naturaleza como *producción material*, mediada y transformada por actividad humana social y, por lo tanto, también mudable y transformable presentemente y en el futuro (*natura naturata* económica).”, p. 167

de producción multiplicada” es algo que no se sabe “de dónde procede” ni a “dónde se dirige”. Es la “enajenación” que en los *Manuscritos* adquiere los niveles de enajenación en la práctica, en el ser para sí, en la esencia humana, etc.

Existe, pues, un fenómeno social, real, concreto, que surge de los hombres al ser un “poder social” de producción pero que no parece percibirse como lo que es, es decir, un “poder propio” sino que se “presenta” como algo fuera de la sociedad, es algo *ajeno* a la percepción inmediata del individuo y a su voluntad cotidiana. Esto lleva a lo que los filósofos han denominado *enajenación*.

Ahora bien, Marx plantea al menos dos aspectos para que esto que parece natural se pueda ver como lo que es: es necesario que exista un mundo de riqueza y cultura, por un lado, y, por otro, una masa desposeída que deambula en la miseria y que, a su vez haga insoportable vivir en esas condiciones “naturales”. La “apariencia” necesaria se hace insoportable, rompe el delgado velo que la cubre.

Para que las condiciones sean insoportables a gran escala Marx señala que, en primer lugar, se debe tratar de individuos mundiales, no locales, los que están hundidos en la parte de los desposeídos y miserables. Bajo esta nueva dimensión del avance del capital, necesariamente debió ocurrir un incremento de las fuerzas productivas, un desarrollo universal de éstas, un intercambio universal de los hombres y la oscilación de la

situación económica de la masa de un lugar, dependiendo de la masa de otro lugar, sus conmociones a expensas de los paliativos a otra.²³⁴

Hacen presencia aquí, como derivación de lo anterior, un tema que también será de gran relevancia durante toda la obra de Marx. Por una parte, dadas las circunstancias universales del desarrollo de las fuerzas productivas y de la división del trabajo, el mercado se presenta como entidad que, a partir del comercio, domina definitivamente con la ley de oferta. Gravita sobre la tierra, dice Marx, como destino de los antiguos, “repartiendo con una mano invisible la felicidad y la desgracia entre los hombres, creando y destruyendo imperios, alumbrando pueblos y haciéndolos desaparecer.”²³⁵

Todas estas premisas, de las cuales nadie se puede abstraer, llevan a plantear, y este es definitivamente lo que interesa a Marx, que son condición de posibilidad no sólo de la cristalización de la sociedad burguesa *ad infinitum* sino también de otra cosa a la que Marx y Engels llaman *comunismo*. De hecho, Marx elabora severas críticas que serán motivo de distanciamiento con diferentes movimientos y personajes, sobre el por qué los comunistas promedio de entonces se equivocaban al dejar de lado estas premisas y plantearlo todo en el margen de la economía política, en el mejor de los casos, o desde un punto de vista totalmente utópico, desvinculado de las condiciones reales aquí señaladas.

Para nosotros el comunismo no es un *estado* que debe implantarse, un *ideal* al que haya de sujetarse la realidad. Nosotros llamamos comunismo al momento

²³⁴ *Op. cit.*, p. 36

²³⁵ *Ibid.*, p. 37

real que anula y supera el estado de cosas actuales. Las condiciones de este movimiento se desprenden de las premisas actualmente existentes.²³⁶

Las “condiciones”, las relaciones reales en las que se realiza el movimiento comunismo, constituyen lo que Marx llama la “comunidad real”, es decir, la “sociedad civil”. Esta noción es utilizada, además, para distinguir entre esta comunidad y la “comunidad ilusoria”, el Estado. Incluso utiliza para la distinción la noción “supraestructura”.²³⁷ Es relevante la distinción entre sociedad civil y Estado porque se desmarca insistentemente de la posición idealista que sugiere que la historia de la humanidad es la historia de los “jefes de Estado”²³⁸ mientras, lo que realmente sucede, es que esta sociedad civil que, dicho sea de paso, incluye a la familia simple y a la familia compuesta (tribu),²³⁹ es el verdadero lugar que condiciona a la historia y no “toda otra supraestructura idealista.”²⁴⁰

La forma de intercambio condicionada por las fuerzas de producción existentes en todas las fases históricas anteriores y que, a su vez, las condiciona es la sociedad civil... esta sociedad civil es el verdadero hogar y escenario de toda la historia y cuán absurda resulta la concepción histórica anterior que, haciendo caso omiso de las relaciones reales, sólo mira, con su limitación, a las acciones resonantes de los jefes de Estado.²⁴¹

La naturaleza de la que hablábamos hace unas líneas, la que sojuzga a los hombres, el “poder extraño” es el *mercado mundial*, para utilizar una expresión sintética de la relación entre la fuerza productiva y la división del trabajo cualitativamente universalizadas. Este poder extraño, nos dice Marx, “se revela en última instancia como

²³⁶ *Idem*

²³⁷ *Ibid.*, p. 38

²³⁸ *Idem*

²³⁹ *Idem*

²⁴⁰ *Idem*

²⁴¹ *Idem*

el mercado mundial.”²⁴² El comunismo, por tanto, debe enfrentar y eliminar a este poder extraño y ejercer un control conciente sobre este poder.

Hay, como vemos, una serie de ataques definitivos al idealismo de los jóvenes hegelianos. Las abstracciones que determinaban la historia, o de lo que creían que trataba la historia, confrontada con estos elementos apenas desarrollados, es un golpe definitivo desde nuestro punto de vista. Nos damos cuenta que una cosa lleva a la otra, que la descripción de las premisas de las que no se puede abstraer alcanzan la forma de la “mano invisible del mercado” que subsume las prácticas inmediatas, así como las consideraciones teóricas sobre historia pero no sólo eso, tampoco estas prácticas pueden entenderse aisladamente. La determinación de las ideas y el estado de enajenación, las ideologías, son consecuencia de un estado de cosas real y que, en este periodo del pensamiento de Marx, revisten la forma de fuerza productiva, división del trabajo y mercado. Así también son condición necesaria para el planteamiento de un comunismo bien fundamentado. Van algunos botones de muestra sobre los tres aspectos que parten de las mismas premisas.

[...] explicar las formaciones ideológicas sobre la base de la práctica material, por donde se llega, consecuentemente, al resultado de que todas las formas y todos los productos de la conciencia no brotan por obra de la crítica espiritual, mediante la reducción a la „autoconciencia’ o la transformación en „fantasmas’, „espectros’, ‘visiones’, etc., sino que sólo pueden disolverse por el derrocamiento práctico de las relaciones sociales reales, de que emanan estas quimeras idealistas; de que la fuerza propulsora de la historia, incluso de la religión, la filosofía, y toda otra teoría, no es la crítica, sino la revolución.²⁴³

Sobre la historia, además de lo ya señalado:

²⁴² *Ibid.*, p. 39

²⁴³ *Ibid.*, p. 40

Esta concepción de la historia consiste, pues, en exponer el proceso real de producción, partiendo para ello de la producción material de la vida inmediata, y en concebir la forma de intercambio correspondiente a este modo de producción y engendrada por él, es decir, la sociedad civil en sus diferentes fases, como fundamento de toda la historia, presentándola en su acción en cuanto Estado y explicando en base a ella todos los productos teóricos y formas de la conciencia, la religión, la filosofía, la moral, etc., así como estudiando a partir de esas premisas su proceso de nacimiento, lo que, naturalmente, permitirá exponer las cosas en su totalidad (y también por ello mismo, la acción recíproca entre estos diferentes aspectos).²⁴⁴

Y sobre la conciencia y las “sustancias filosóficas”:

Esta suma de fuerzas de producción, capitales y formas de intercambio social con que cada individuo y cada generación se encuentra como con algo dado es el fundamento real de lo que los filósofos se representan como la „substancia’ y la „esencia del hombre’, elevándolo a apoteosis y combatiéndolo [...]²⁴⁵

Este es, pues, el centro neurálgico de la crítica de Marx a los jóvenes hegelianos. Les achaca el pasar por alto las condiciones reales de existencia y el asumir que las consideraciones teóricas especulativas al respecto son la verdadera consideración de la historia, la filosofía, etc. Los teóricos tienen la impresión de que son ellos quienes realmente han hecho la historia al reflexionar sobre ella y adjudicarle categorías. El crítico, dice Marx, “suplanta la producción real de los medios de vida y de la vida misma por la producción de quimeras religiosas”.²⁴⁶ Lo cierto es que las circunstancias siempre se imponen a las quimeras tan quisquillosamente elaboradas por los filósofos.

Feuerbach quería escapar de este costal en que Marx metió a todos los hegelianos pero es suficiente con un alargamiento de brazo para tomarlo y regresarlo a su lugar. Pese a las consideraciones positivas que Marx veía hasta entonces en Feuerbach (que llega tan lejos como le es lícito a un teórico y filósofo sin dejar de serlo), éste, dice Marx, al hacer

²⁴⁴ *Idem*

²⁴⁵ *Ibid.*, p. 41

²⁴⁶ *Ibid.*, p. 43

del comunismo un predicado del hombre, reduce el término a una categoría, cuando ya vimos que las premisa del comunismo son dadas en el mundo y las relaciones reales.

Feuerbach aspira, pues, como los demás teóricos, a crear una consecuencia exacta acerca de un hecho *existente*, mientras lo que al verdadero comunista le importa es derrocar lo existente.²⁴⁷

Las aseveraciones de Feuerbach son parte de un complejo especulativo que toma a un hombre ideal, a la contemplación y a la sensación. Aspectos que dejan de lado las cosas como existen realmente. Además, dice Marx, no se trata de un “hombre genérico” en general, valga la redundancia, sino se trata del hombre “alemán” como ser genérico.²⁴⁸

No ve que el mundo sensible que le rodea no es algo directamente dado desde toda una eternidad y constantemente igual a sí mismo, sino el producto de la industria y del estado social, en el sentido de que es un producto histórico, el resultado de la actividad de toda una serie de generaciones, cada una de las cuales se encarama sobre los hombros de la anterior, sigue desarrollando su industria y su intercambio y modifica su organización social con arreglo a las nuevas necesidades. Hasta los objetos de la ‘certeza sensorial’ más simple le vienen dados solamente por el desarrollo social, la industria y el intercambio.²⁴⁹

Al arremeter contra Feuerbach, Marx hace una caracterización que es muy famosa: que Feuerbach en cuanto materialista no considera la historia y en cuanto historiador no es materialista.²⁵⁰

Las bases de la crítica así como de la nueva concepción del mundo hasta aquí aparecen descritas claramente. Recordemos que lo que ha hecho hasta aquí Marx es tomar una parte de la realidad para mostrar el funcionamiento de las categorías de las que parte. Otra cosa, por supuesto, son las derivaciones concretas, prácticas, que muestran tales

²⁴⁷ *Ibid.*, p. 45

²⁴⁸ *Ibid.*, p. 47

²⁴⁹ *Idem*

²⁵⁰ *Ibid.*, p. 49

categorías y, precisamente, es aquí donde Marx las comienza a mostrar a propósito de la crítica a Feuerbach y Stirner.

Ya hemos señalado, de pasada, el estado en que lo natural, es decir, las fuerzas independientes de la voluntad e los individuos, se convierte insoportable en la medida en que una parte de la sociedad se ve afectada directamente mientras otra representa la riqueza de la sociedad. El estado de cosas se puede revertir a partir del reconocimiento de las relaciones, de su funcionamiento y de la liquidación de esas premisas mediante el comunismo. Ahora, esto supone la lucha de clases, otro tema capital en la teoría de Marx y, junto a ésta, la teoría de la revolución.

El hecho descrito por Marx como premisa para el comunismo, es la dominación de una clase sobre otra. Para que esto sea posible es necesario que exista esta relación de subordinación respecto del “estado social” y la fuerza productiva, que sea a su vez, una subordinación involuntaria, una manera de adaptarse a la naturaleza que existe de por sí. En esta naturaleza hay una clase social que ejerce su dominio. La realización de la miseria de una parte de la masa social representa su afirmación, por lo que se encuentra a gusto en este estado de cosas. Las ideas surgidas en relación a las premisas que conforman la sociedad son producto de éstas y representan las ideas dominantes de una época.

Las ideas de la clase dominante son las ideas dominantes en cada época, o, dicho en otros términos, la clase que ejerce el poder *material* dominante en la sociedad es, al mismo tiempo, su poder *espiritual* dominante. La clase que tiene a su disposición los medios para la producción material dispone con ello, al mismo tiempo, de los medios para la producción espiritual, lo que hace que se le sometan, al propio tiempo, por término medio, las ideas de quienes carecen de los medios necesarios para producir espiritualmente. Las ideas dominantes no

son otra cosa que la expresión ideal de las relaciones materiales, las mismas relaciones materiales dominantes concebidas como ideas; por tanto, las relaciones que hacen de una determinada clase la clase dominante son las que confieren el papel dominante a sus ideas. Los individuos que forman la clase dominante tienen también, entre otras cosas, la conciencia de ello y piensan a tono con ello; por eso, en cuanto dominan como clase y en cuanto determinan todo el ámbito de una época histórica, se comprende de suyo que lo hagan en toda su extensión y, por tanto, entre otras cosas, también como pensadores, como productores de ideas, que regulan la producción y distribución de las ideas dominantes de la época. Por ejemplo, en una época y en un país en que se disputa el país la corona, la aristocracia y la burguesía, en que, por tanto, se halla dividida la dominación, se impone como idea dominante la doctrina de la división de poderes, proclamada ahora como “ley eterna”.²⁵¹

Aparece como otro nivel de desarrollo cualitativo de las fuerzas productivas el resultado de las ideas dominantes según la posición que ocupa la clase dominante. Ideas dominantes como producto de las premisas que fundan la realidad, el “estado social”. Son, pues, las ideas una expresión del estado de cosas reales. A tono con el señalamiento de las clases sociales, las dos más importantes, resulta que el dominio ejercido en la base de la sociedad, tiene consecuencias en el dominio de la “supraestructura”, de lo espiritual, como le dice Marx. Hay, entonces, una “producción” y una “distribución” de estos productos espirituales que sirven para consolidar un dominio con la pretensión de que se presente el estado de cosas como algo eterno e irrefutable.

La clase dominante impone, como lo hace en el dominio real, las ideas necesarias para su perpetua situación de dominio. Así, la clase dominante presenta sus ideas como las ideas generales, sus intereses, dice Marx, como los intereses de toda la sociedad,²⁵² a través de medios como las leyes, el Estado, etc.

²⁵¹ *Ibid.*, p. 51

²⁵² *Ibid.*, p. 52

De lleno en la confrontación con Stirner, Marx desmitifica la idea del espíritu en la historia y hace una síntesis de los puntos que necesita desarticular para exponer desde el punto de vista de su nueva concepción del mundo la historia real. Tenemos, entonces, que es necesario 1) desglosar las ideas dominantes y observar el dominio en el campo empírico, es decir, mirar las relaciones que en los hechos dan dominio a unos sobre otros, más allá de las puras ideas dominantes (no dejarse llevar por el sentido común como sentido natural). 2) Desglosar las ideas místicas entre ideas sucesivamente dominantes, la “autodestrucción del concepto” dice Marx. Es decir, encontrar la raíz de que exista una especie de continuidad y, también, por qué no, de *telos* que pretenda imponer las ideas dominantes como si hubieran tenido un desarrollo ineluctable. 3) Eliminar la apariencia de “autodeterminación del espíritu” y colocar a los sujetos reales, a las personas dice Marx, para encontrar el verdadero lazo entre la historia y el presente en sus condiciones de existencia desde la base real. Esto es, como parte de la continuación del punto 2, desmitificar la pretensión de que este es el desarrollo que de mejor manera se pudo alcanzar para mostrar cómo los actores reales de una época permitieron la mitificación de un presente como la utopía realizada y que, necesariamente, no se puede variar en un proyecto que vaya contra la lógica de la formación social dominante.²⁵³

Es curioso encontrar en la exposición de Marx una serie de argumentos que muestran, a fin de cuentas, que el desarrollo de la sociedad a partir de las premisas de fuerza de trabajo, división del trabajo, etc., llevan a plantear que la agudización de la división del trabajo implica dejar un lugar marginal, por llamarlo de algún modo, al trabajo físico,

²⁵³ *Ibid.*, p. 54

mientras que en el espiritual se concentra toda la “humanidad”, es decir, todas las elaboraciones a que ha llevado la sociedad y poner esta parte de la sociedad como la sociedad real, como si en realidad esta fuera la base sobre la que descansan las relaciones reales. El trabajo físico, por su parte, lleva a un aislamiento de los sujetos, a una competencia y a una “guerra de todos contra todos”. Observamos cómo la “inversión” que en un principio se atribuía a una concepción del mundo, ahora se presenta como una realidad concreta. Domina el espíritu porque así conviene que sea y porque a eso obliga la realidad del estado social.

En lo espiritual de la sociedad encontramos a la policía, la administración, la política general, el disfrute de necesidades, la concentración de la población y de instrumentos de producción. Marx se refiere a que la expresión del espíritu en las consecuencias reales, tiene su lugar en la ciudad, no en el campo. En la ciudad se concentra todo, mientras que en el campo, en el trabajo físico, se concentra sólo el aislamiento y la soledad. El trabajo físico, en suma, tiene su expresión en la división que lleva al campo, mientras que el espiritual concentra todas sus energías en la concentración del capital y sus resultantes, incluso las apologistas.²⁵⁴

Con esto punto Marx comienza una exposición histórica sobre cómo se fue desarrollando la división del trabajo. Se refiere sobre todo al periodo de transición entre la Edad Media, (que se resistía al ascenso de la burguesía, a la implementación de las nuevas técnicas, los talleres, la creación de los gremios, las políticas a que orillaban las

²⁵⁴ *Ibid.*, p.p. 55-56

nuevas condiciones de la sociedad) y la conformación paulatina del capital en sus diversas formas. Incluso se refiere al periodo de las monarquías absolutas.

A partir de la exposición histórica de la división del trabajo producto del desarrollo cualitativo de la fuerza productiva, la sociedad, dice Marx, va adoptando nuevas formas pero no de forma natural o pacífica, sino a partir de la despiadada lucha de clases. Así, la propiedad privada se desarrolla también cualitativamente. Con la división del campo y la ciudad, la propiedad adquiere características distintas en uno y otro lado. Mientras en la ciudad encontramos la concentración de población y de riqueza, el tipo de propiedad se refiere a la propiedad del capital. En el campo encontramos las viejas formas de tenencia de la tierra pero sumadas a éstas, la expresión de capital en el campo.

En el trabajo hay también una variación cualitativa de importancia. Mientras en el campo las especificidades de un trabajo tienen una importancia relativa, en la ciudad, al ser reducido o generalizado el trabajo a una expresión abstracta, no tiene importancia en cuanto al tipo de actividad que representa. No tiene importancia y le es indiferente al productor al estar agregado a una cadena de producción que no permite tener relación con la totalidad del proceso para la adquisición de un producto.²⁵⁵

La burguesía, en la larga lucha contra el feudo, se fue apropiando poco a poco de los instrumentos de la clase dominante anterior y, además, se fue apropiando de las expresiones de la supraestructura como el Estado antiguo. La comunidad real, la

²⁵⁵ *Ibid.*, p. 59

“sociedad civil”, se impone a la vieja comunidad imaginaria dentro del establecimiento de las nuevas relaciones de producción.

Las condiciones que se generan de cambio de modo de producción son expresadas en las condiciones de vida que encuentran las sociedades que relevan a las anteriores. Así llegamos a lo que más arriba señalábamos sobre el papel de naturaleza que tienen las relaciones y las acciones del hombre y con las que se encuentran las nuevas generaciones.

[...] la clase se sustantiva, a su vez, frente a los individuos que la forman, de tal modo que éstos se encuentran ya con sus condiciones de vida predestinadas, por así decirlo; se encuentran con que la clase les asigna su posición en la vida y, con ello, la trayectoria de su desarrollo personal; se ven absorbidos por ella.²⁵⁶

Las limitaciones a que someten las condiciones de existencia, no permiten ir más allá de lo que impone la clase, según su lugar en la base social.

Las características del trabajo en este estado de la sociedad adquiere, como ya hemos visto, características todavía más reducidas en el sentido de la dimensión que se aprecia de la actividad inmediata. Precisamente por eso muchos comunistas peleaban por la *Aufhebung der arbeit* (abolición del trabajo).

En esta parte Marx se centra en cómo fue ganando terreno el capital a partir de comercio y la manufactura. El cambio del tipo de capital dentro del proceso de consolidación de éste: del natural al capital móvil-moderno. Expone también el por qué de la supremacía

²⁵⁶ *Ibid.*, p. 61

burguesa. El fenómeno del vagabundaje a partir de la división del trabajo a grandes escalas, etc.

La concentración del comercio y de la manufactura en un país, Inglaterra, mantenida y desarrollada incesantemente a lo largo del siglo XVIII, fue creando para este país, paulatinamente, un relativo mercado mundial y, con ello, una demanda para los productos manufacturados de ese mismo país, que las anteriores fuerzas productivas de la industria no alcanzaba ya a satisfacer. Y esta demanda, que rebasaba la capacidad de las fuerzas de producción, fue la fuerza propulsora que dio nacimiento al tercer periodo de la propiedad privada desde la Edad Media, creando la gran industria y, con ella, la aplicación de las fuerzas naturales a la producción a la producción industrial, la maquinaria y la más extensa división del trabajo.²⁵⁷

Con el desarrollo del capitalismo y la consolidación de la industria, la “libertad práctica del comercio”, dice Marx, se establecieron cambios definitivos y el aseguramiento del nuevo modo de producción. Hubo cambios definitivos que se expresaron en: los medios de comunicación, el mercado mundial, el capital como capital industrial, la ampliación de la circulación, la centralización del capital, la competencia adquirió un carácter universal, el fin de muchas ideologías viejas y el establecimiento de una historia universal, la eliminación de la influencia del Estado sobre el desarrollo de la propiedad y su nuevo carácter como expresión de los intereses de la burguesía,²⁵⁸ en fin, el nuevo modo de producción hizo que “toda nación civilizada y todo individuo... dependiera del mundo entero para la satisfacción de sus necesidades.”²⁵⁹

En la discusión en torno al comunismo, encontramos una fuerte base a partir de la que es más fácil observar que la nueva concepción del mundo da también cimiento a la lucha por un comunismo no especulativo, ni al margen de los postulados burgueses.

²⁵⁷ *Ibid.*, p. 68

²⁵⁸ *Ibid.*, p. 71

²⁵⁹ *Ibid.*, p. 69

La transformación de los poderes (relaciones) personales en materiales por obra de la división del trabajo no puede revocarse quitándose de la cabeza la idea general acerca de ella, sino haciendo que los individuos sometan de nuevo a su mando estos poderes materiales y supriman la división del trabajo.²⁶⁰

Marx insiste mucho en la supresión de la supeditación del individuo a sus relaciones materiales. A propósito de lo cual sugiere que el comunismo debe plantear que el dominio lo deben ejercer los hombres sobre sus fuerzas materiales, que se le expresan como fuerzas autónomas, estos “poderes materiales” al servicio racional de los hombres. El comunismo busca romper con la apariencia con que viene acompañada el capitalismo, de que la sociedad burguesa es una sociedad libre porque no existe una subyugación a poderes fácticos como el propietario de la tierra de antaño o el esclavista. Esta apariencia de libertad disocia cualquier intento de superación del estado actual de cosas y afianza a las relaciones realmente existentes.

En la imaginación, los individuos, bajo el poder de la burguesía, son, por tanto, más libres que antes, porque sus condiciones de vida son, para ellos, algo permanente fortuito; pero, en la realidad, son, naturalmente, menos libres, ya que se hallan más supeditados a un poder material.²⁶¹

Una vez expuesta su concepción del mundo, Marx arremete directamente contra Bauer y, principalmente, contra Max Stirner, a quien caracteriza como Sancho Panza y Don Quijote a la vez.²⁶² Ambos acusan a Marx, Engels, Moses Hess y Feuerbach, de agnósticos debido a la crítica publicada en *La sagrada familia*.

Bauer, a ojos de Marx, se estableció en la “crítica pura”, la “autoconciencia”, contra la “masa” es, dice Marx, en suma, el Napoleón del Espíritu.

²⁶⁰ *Ibid.*, p. 86

²⁶¹ *Ibid.*, p.p. 88-89

²⁶² *Ibid.*, p. 92

Stirner, en el que se extenderá más, se concentra en las “frases” y la “fraseología” a la vez. Ambos son, dice Marx, a juzgar por el papel que adoptan, “ministros de la Santa Inquisición” que llaman a comparecer a los gnósticos.²⁶³

Justo es en este sentido en el que Marx mete en el mismo saco a todos los jóvenes hegelianos, incluido Feuerbach. A éste último le señala que su noción de “género” es un simple disfraz de la “sustancia” de los jóvenes hegelianos.²⁶⁴

En lo que respecta a Bauer, le señala, una vez más, que pretenda cambiar radicalmente las cosas mudando de ideas, con un cambio de pensamientos. Por esta razón al principio del texto Marx señala que las revoluciones en los años de más actividad de los jóvenes hegelianos, fueron más violentas y trajeron más cambios que cualquier guerra real.

[...] con qué firmeza de roca cree [Bauer] en el poder de los filósofos y comparte su quimera de que, al cambiar la conciencia, al tomar nuevo rumbo la interpretación de las relaciones existentes, puede derrocarse con ello todo el mundo anterior.²⁶⁵

Los jóvenes hegelianos sólo aceptan como válida la actividad del espíritu. Por esta misma razón se desmarcan de Feuerbach y les parece grotesca su exposición sobre la sensualidad carnal.²⁶⁶ Por ejemplo, para Bauer el trabajador manual no crea nada, porque no hay una intervención de la “conciencia”, único elemento verdaderamente creador.²⁶⁷ Ante las críticas de Marx en *La sagrada familia*, sobre todo en lo que refiere a su

²⁶³ *Idem*

²⁶⁴ *Ibid.*, p. 101

²⁶⁵ *Idem*

²⁶⁶ *Ibid.*, p. 107

²⁶⁷ *Ibid.*, p. 117

supeditación total al maestro Hegel, Bauer se coloca detrás de Feuerbach, hace un “rodeo” a éste, dice Marx.²⁶⁸

Max Stirner se basa, dice Marx, en puras frases idealistas (Dios, la verdad, la humanidad). Stirner caracteriza el desarrollo del espíritu a partir de dos imágenes. La primera tiene que ver con un estado de crecimiento de un organismo como el del hombre, en este caso. Así, nos encontramos con el “niño”, el “joven” y el “adulto”.²⁶⁹

El niño es la conciencia que busca “el fundamento de las cosas”. El joven, por su parte, se enfrenta a la razón desde un punto de vista “celestial” y tiene pensamientos absolutos.

Este joven que así se comporta, en vez de correr detrás de las muchachas y de otras cosas profanas, no es otro que el joven „Stirner”, el joven estudioso berlinés, que cultiva la lógica de Hegel y admira al gran Michelet.²⁷⁰

En lo que se refiere a la conciencia, Marx critica el hecho de que no vean en ésta sino un juego determinado con ella misma. No se detienen a pensar en las condiciones reales que hacen posible el desarrollo de la conciencia y la toman desde un punto de vista exclusivamente especulativo.²⁷¹

En lo que respecta a las consideraciones históricas de Stirner, siempre ofrecen sólo escamoteos presentados como la conciencia. La historia, en pocas palabras, es la historia de la conciencia,²⁷² historia del desarrollo de la conciencia. Aquí aparece la segunda imagen que utiliza Stirner para caracterizar su exposición del desarrollo de la conciencia

²⁶⁸ *Ibid.*, p. 119

²⁶⁹ *Ibid.*, p. 131

²⁷⁰ *Ibid.*, p. 132

²⁷¹ *Ibid.*, p. 141

²⁷² *Ibid.*, p. 143

como el “negroide, el mongol y el caucásico”²⁷³, cada uno de los cuales representa un desarrollo más avanzado del espíritu. Stirner, dice Marx, en la exposición de su historia “vuelve los hechos del revés, hace que la historia ideal produzca la historia material.”²⁷⁴

Es lógico que toda la exposición precedente de Marx, fuera hecha para confrontar a este tipo de historia que invierte las cosas y escapa a las formas toscas de la realidad. Mientras estos pensadores parten de ideas, de la religión, por ejemplo, Marx plantea que es necesario partir de las condiciones materiales existentes. Así, resulta que no existe por sí misma una historia de la filosofía o una historia de la religión. Se trata, más bien, de mostrar condiciones empíricas que permiten un desarrollo de la filosofía o de la religión.

[...] determinadas condiciones industriales y de intercambio llevan necesariamente aparejada una determinada forma de sociedad y, por tanto, una determinada forma de Estado, y con ello, a la par, una determinada conciencia religiosa [...] el *cristianismo no tiene absolutamente historia* [...] las diferentes formas en que fue concebido en diferentes épocas no eran “autodeterminaciones” ni “desarrollos” “*del espíritu religioso*”, sino que obedecían a causas totalmente empíricas, sustraídas a toda influencia del espíritu religioso.²⁷⁵

Hay algunas observaciones más que son de importancia para el tema de esta tesis. En la discusión con Stirner y la religión, Marx insiste en las condiciones de las que surge y sigue ridiculizando a Stirner. Lo que interesa es que postula argumentos que en *El capital* tomarán una forma más fuerte, ya que plantea que en la religión como expresión de los fenómenos materiales, los hombres “convierten su mundo empírico en una esencia puramente concebida, imaginaria, que se enfrenta a ellos como algo extraño.”²⁷⁶

²⁷³ *Ibid.*, p.p. 144-145

²⁷⁴ *Ibid.*, p. 152

²⁷⁵ *Ibid.*, p. 173

²⁷⁶ *Ibid.*, p. 180

La actividad práctica de los hombres, en relación con la religión, hace que “los propios frutos de su cabeza brotan de su cabeza y mandan sobre ella.”²⁷⁷

En otra imagen comparativa de Stirner, el catolicismo y el protestantismo salen a colación. Así como el niño, el joven, el adulto, el negroide, el mongol y el caucásico expresan el camino del espíritu y la autoconciencia, ahora Stirner compara al catolicismo con el niño y al protestantismo con el joven.

En síntesis, la crítica a Stirner va desde una desarticulación del discurso subsumido por las ideas de un Hegel tomado al pie de la letra, hasta planteamientos sobre la situación real en oposición permanente a las ideas que se forjan los jóvenes hegelianos. Hay algunos pasajes en los que, incluso, Marx se apoya tanto en los economistas clásicos como en Proudhon (aunque le achaque en otra parte del mismo texto que defienda una forma de propiedad más antigua a la moderna²⁷⁸), de quien todavía no toma distancia definitiva.²⁷⁹ La filosofía, entonces, tal como la entienden en Alemania los jóvenes hegelianos, no tiene nada que ver con el mundo real y se inventan uno, que suponen mejor: “entre la filosofía y el estudio del mundo real”, dice Marx, “media la misma relación que entre el onanismo y el amor sexual”.²⁸⁰

²⁷⁷ *Ibid.*, p. 182

²⁷⁸ *Ibid.*, p. 432

²⁷⁹ *Ibid.*, p.p. 245, 247

²⁸⁰ *Ibid.*, p. 273

Podríamos decir que queda saldada la cuenta con la “vieja conciencia filosófica”. El lugar de la filosofía de los jóvenes hegelianos queda ceñido a las elucubraciones que les permiten sustituir al mundo real.

El saldo de este ajuste de cuentas es, por una parte, la caracterización final de la filosofía alemana y, por otra, los principios expuestos, de una forma más sólida, de la concepción materialista del mundo.

2.4 El rompimiento definitivo con Proudhon. *Miseria de la filosofía. Respuesta a la filosofía de la miseria de Proudhon.*

Los hombres, al establecer las relaciones sociales con arreglo a su productividad material, producen también los principios, las ideas y las categorías conforme a sus relaciones sociales.²⁸¹

A un determinado nivel de desarrollo de las fuerzas productivas de los hombres, corresponde una determinada forma de comercio y de consumo. A determinadas fases de desarrollo de la producción, del comercio y del consumo, corresponden determinadas formas de constitución social, una determinada organización de la familia, de los estamentos o de las clases; en una palabra, una determinada sociedad civil. A una determinada sociedad civil corresponde un determinado régimen político, que no es más que la expresión oficial de la sociedad civil.

Carta de Marx a P.V. Annenkov.²⁸²

La obra de Marx en contra de Proudhon tiene una relación estrecha con la situación política que se desarrollaba en Europa en aquél tiempo. Si bien las obras

²⁸¹ Karl Marx, *Miseria de la filosofía. Respuesta a la filosofía de la miseria de P.-J. Proudhon*, s/trad. 10ª ed., México, Siglo XXI Editores, 1987, p. 68

²⁸² *Ibid.*, p. 132

anteriores habían abordado de manera directa una crítica a los jóvenes hegelianos, encontramos en este texto la primera expresión independiente de los planteamientos filosóficos como tema principal. Todavía es abordada pero de una forma mucho más indirecta y como complemento a observaciones de otro tipo.

No nos atreveríamos a decir que esta es una obra económica, precisamente porque Marx escapaba sistemáticamente de una caracterización tan tajante y parcial de ese tipo. Además, como él mismo lo señala en el texto, los economistas son los representantes científicos de la clase burguesa.

Es cierto que se abordan temas mucho más cercanos a la economía política y discusiones en torno a las premisas de ésta. Sin embargo, tanto por el carácter de la obra de Proudhon como por el mismo perfil de Marx, está latente la formación filosófica, así como la historia y otras disciplinas. Se trata, más que de una exposición restringida a una cierta disciplina, de una exposición desde la teoría crítica de Marx, a la que no le parece problemático, (como muchas veces lo es para la ciencia burguesa y como lo señaló brillantemente Bolívar Echeverría en su última conferencia) “pisar” otros terrenos.

En los escritos anteriores, encontramos fuertes discusiones con la economía política o, por lo menos, un tratamiento muy cercano (como en los *Cuadernos* y en los *Manuscritos*) pero siempre en relación de igualdad con la filosofía y para confrontar, en gran medida, a los filósofos ya mencionados. En *Miseria de la filosofía* Marx toma distancia también de los economistas clásicos aunque también se sostiene en ellos contra Proudhon. Además, se abarca de manera muy explícita y más profunda que antes, el

tema del valor de la mercancía, que será el más relevante para el tema de la presente investigación.

El texto que analizamos a continuación, es uno de los primeros que Marx reconoce como fundamentales en la comprensión de su teoría. Precisamente así lo abordaremos nosotros.

Justamente se aborda en primer lugar la determinación del valor de la mercancía. Es evidente que Marx ya no habla en los términos en los que había hablado hasta entonces. Se trata de una nueva configuración teórica a propósito de la teoría de Proudhon. Comienza con la caracterización del valor de uso y el valor de cambio.

El valor de uso, según Proudhon, tienen una utilidad concreta, tiene la capacidad de servir a la subsistencia del hombre. El valor de cambio, es la capacidad de intercambiabilidad por otros productos.²⁸³ Al mismo tiempo hay una transformación de uno en otro, es un acto de “transustanciación”, dice Marx.²⁸⁴

Justo aquí es donde comienza la crítica de Marx. Mientras Proudhon supone que las necesidades diversas y el límite de lo que aisladamente se puede producir, implican la obligación de generalizar la producción para intercambiar, Marx supone como precedente de este hecho la *división del trabajo*: “[...] en cuanto se admite que en la

²⁸³ *Ibid.*, p. 3

²⁸⁴ *Idem*

producción participa más de un hombre, se admite toda una producción basada en la división del trabajo.”²⁸⁵

Detengámonos para tratar de clarificar este punto. Proudhon supone que el intercambio se produce porque en la producción se llega a un límite que sólo es posible superar a través del intercambio. Esto es, la capacidad de intercambio del producto se da como parte de un proceso en el que se llega a tope y las mercancías pierden fluidez y movilidad. Como si fuera parte de un proceso “natural” el llevar al intercambio un producto y así adquirir el valor de cambio.

Marx, por su parte, dice que el intercambio está ya supuesto bajo ciertas circunstancias de producción. Una división del trabajo incipiente, supone ya un intercambio de mercancías, pues precisamente en una organización del trabajo incipiente, el intercambio actúa así se trate de una comunidad aislada, es decir, que no ha rebasado el límite que Proudhon supone.

Lo que Proudhon sugiere, desde este punto de vista, no es más que una “huera tautología”, dice Marx.²⁸⁶ El sistema de necesidades del estado social, lleva al establecimiento de una división del trabajo (se entiende que bajo el principio de *La ideología alemana*: un desarrollo cualitativo de la fuerza de producción) que supone, a su vez, una forma de intercambio y, por tanto, un valor de cambio.

²⁸⁵ *Idem*

²⁸⁶ *Ibid.*, p. 4

La división del trabajo no es algo que se da de por sí, como una necesidad del proceso, no es algo que caiga del cielo. Proudhon supone un estado de la sociedad en el que la intercambiabilidad se da como fenómeno natural de una sociedad a partir de individuos aislados. Esta es la lectura que hace Marx de la obra del francés:

Pero lo que debe explicarnos es la “generación” de esta propuesta, decirnos, en suma, cómo este hombre solo, este Robinsón, tuvo de pronto la idea de hacer a sus “colaboradores” una proposición de género *conocido* y cómo estos colaboradores la aceptaron sin protesta alguna.²⁸⁷

Este pasaje ejemplifica el método “histórico-descriptivo” de Proudhon. Aquí podemos observar con claridad como opone Marx a este “método” su concepción ya desarrollada de manera sólida. Realiza un recorrido histórico que ejemplifica el desarrollo de la propiedad y del intercambio que Proudhon supone especulativamente, nos atrevemos a decir, desde un punto de vista similar a los economistas clásicos.

En la Edad Media, seguimos a Marx, existía ya un intercambio del excedente de trabajo, un intercambio de “lo superfluo”.²⁸⁸ El capitalismo, por el contrario, supone ya un intercambio de todo (comercio). Lo que antes era inalienable, se hace intercambiable.

Por último llegó un momento en que todo lo que los hombres habían venido considerado como inalienable se hizo objeto de intercambio, de tráfico y podía enajenarse. Es el momento en que incluso las cosas que hasta entonces se transmitían pero nunca se intercambiaban, se donaban pero nunca se vendían, se adquirían pero nunca se compraban, tales como virtud, amor, opinión, ciencia, conciencia, etc., todo, en suma, pasó a la esfera del comercio. Es el tiempo de la corrupción general, de la venalidad universal, o, para expresarnos en términos de la economía política, el tiempo en que cada cosa, moral o física, convertida en valor dinerario, es llevada al mercado para ser apreciada en su más justo valor.²⁸⁹

²⁸⁷ *Ibid.*, p.p. 4-5

²⁸⁸ *Ibid.*, p. 5

²⁸⁹ *Idem*

El asunto del valor de cambio es tomado por Proudhon como un hecho consumado y sin señalar la contradicción de éste con respecto al valor de uso. En este aspecto Proudhon se encuentra, según Marx, al igual que muchos economistas clásicos, en el punto de vista de la relación del valor de uso con el valor de cambio, pero no en su *contradicción*. El valor de uso y el valor de cambio se encuentran en una relación inversa. Así, cuando Proudhon, siguiendo a los clásicos, establece al intercambio como un paso natural por el límite alcanzado, lo que hace es comenzar “por el final”.²⁹⁰

Para sumar aspectos al valor, entran en la determinación de éste la oferta y la demanda. Para Proudhon, así, “mientras más escasean los productos ofrecidos, con respecto a la demanda, más caros son.”²⁹¹

Tratemos de desenredar este nudo. Proudhon mencionan como determinaciones del valor, la ley de la oferta y la demanda a partir de la abundancia o la escasez de la sociedad. Por otra parte, empieza con la presuposición de un individuo aislado como condición para el intercambio: no toma en cuenta la división del trabajo inherente a un incipiente modo de organización social. La siguiente crítica de Marx tiene que ver con la noción del funcionamiento que aplica Proudhon a la oferta y a la demanda. En la siguiente cita de Proudhon hecha por Marx se expresa el punto en el que ahondará la discusión.

Esta demostrado que es el *libre arbitrio* del hombre el que da lugar a la oposición entre el valor de uso y el valor de cambio. ¿Cómo resolver esta oposición en

²⁹⁰ *Ibid.*, p. 6

²⁹¹ *Ibid.*, p. 7

tanto que subsista el libre arbitrio? ¿Y cómo sacrificar éste, a menos de sacrificar al hombre?²⁹²

Proudhon relaciona directamente al valor de uso con la abundancia y con la oferta, mientras que al valor de cambio lo relaciona con la escasez y con la demanda. Al mismo tiempo identifica al “valor de opinión” como conectiva en la relación entre ambos aspectos. Sobre todo le da más peso en lo referente a la demanda. Hasta aquí Proudhon mantiene una posición incluso menos desarrollada que los clásicos sobre las características de la mercancía. Reduce al valor de cambio-escasez-demanda a un “valor de opinión”.

A ojos de Marx, las dimensiones de la discusión de Proudhon no establecen la correcta relación entre los elementos que toma de la economía política. Marx instituye una relación de dependencia entre la oferta y la demanda. La demanda, dice, “es al mismo tiempo una oferta, la oferta es al mismo tiempo una demanda”.²⁹³ El procedimiento de Proudhon, al identificar uno y otro elemento, con “la utilidad y la otra con la opinión, sólo descansa sobre una hueca abstracción”.²⁹⁴

Además esta relación de codependencia y de metamorfosis de una forma de valor en otra, por llamarle de algún modo, implica hablar de otro elemento que no se puede pasar por alto: el dinero como “signo representativo”²⁹⁵ de todas las mercancías o productos.

[...] el producto representa, a los ojos del productor, una suma de valores dinerarios. Lo que el producto ofrece no es solamente un objeto útil, sino, además y sobre todo, un valor dinerario.

²⁹² *Ibid.*, p. 10

²⁹³ *Idem*

²⁹⁴ *Idem*

²⁹⁵ *Idem*

[...] En cuanto a la demanda, sólo será efectiva a condición de tener a su disposición medios de cambio. Estos medios, a su vez, son productos, valores dinerarios.²⁹⁶

Están claras las diferencias entre Marx y Proudhon. Mientras Marx plantea una relación más intrincada, más desarrollada, más dialéctica, por llamarle de alguna forma, Proudhon establece una relación más lineal, causal, y, hasta cierto punto, especulativa. Es indiscutible la diferencia entre lo que plantea uno y otro pensador. En el fondo se encuentra, por supuesto, la “premisa de la que no se pudieron abstraer”: Proudhon se negó a colaborar con Marx en los términos de su organización y, además, defendía a un traductor de Proudhon (Grün) que Marx había atacado en *La sagrada familia*. Pero sigamos con la línea argumentativa.

El productor, desde el momento en que ha producido en una sociedad basada en la división del trabajo y en el intercambio –y tal es la hipótesis de Proudhon –, está obligado a vender. Proudhon hace al productor dueño de los medios de producción; pero convendrá con nosotros en que sus medios de producción no dependen del *libre arbitrio*. Más aún: estos medios de producción son en gran parte productos que le vienen de afuera, y en la producción moderna no posee ni siquiera la libertad de producir la cantidad que desee. El grado actual de desarrollo de las fuerzas productivas le obliga a producir en tal o cual escala.²⁹⁷

El asunto de valor es el que cobra mayor relevancia en este texto. El concepto de valor en Proudhon parte de la consideración de los clásicos. El de Marx también. La diferencia la encontramos en el momento en que enfrentamos los dos métodos y desglosamos las partes que constituyen a ambas teorías.

En Proudhon el valor se divide en valor de uso y valor de cambio. La síntesis entre los dos es “costos de producción”. Las derivaciones de cada uno de los valores los hemos

²⁹⁶ *Ibid.*, p. 11

²⁹⁷ *Idem*

abordado de manera general más arriba. Lo que interesa ahora es la discusión que lleva a establecer la diferencia entre el valor en general y el valor del trabajo: el salario. Para Marx este procedimiento de sintetizar el valor de uso, el valor de cambio, la oferta y la demanda, además del agregado del dinero como común, recae en sustituir las expresiones concretas de los fenómenos sociales por “naciones abstractas y contradictorias”: escasez, abundancia, utilidad de opinión, “libre arbitrio”, etc.²⁹⁸

De las síntesis “costos de producción” Proudhon conduce a otra derivación, igual sintética: valor sintético o valor constituido.²⁹⁹ El valor constituido es la piedra angular del edificio económico, dice Proudhon, e introduce al trabajo como el creador del valor, siguiendo, evidentemente, a los clásicos. La medida del trabajo, para reconocer otro elemento de la constitución del valor, es el tiempo. Tenemos, en resumen, que el valor de uso, el valor de cambio, la oferta y la demanda encuentran su síntesis en los costos de producción. Los costos de producción son el valor sintético o valor constituido. En otras palabras, el costo de producción expresan la realidad del valor a partir de la realidad en el proceso de trabajo. El trabajo se mide por tiempo. Por tanto, tenemos que la cantidad de tiempo de trabajo necesario para la producción de una mercancía es lo que constituye la expresión del valor constituido. De aquí surgen algunas diferencias que expresa así Proudhon:

El valor relativo de los productos es determinado por el tiempo de trabajo necesario para producirlos. El precio es la expresión monetaria del valor relativo de un producto. Por último, el valor *constituido* de un producto es simplemente el valor que se forma por el tiempo de trabajo en él.³⁰⁰

²⁹⁸ *Ibid.*, p. 13

²⁹⁹ *Idem*

³⁰⁰ *Idem*

Parece una redundancia muy enredosa para expresar, según entendemos, que el valor constituido es también el valor relativo. Ambos están fijados por la cantidad de tiempo de trabajo necesario. La diferencia radica en que la expresión material del valor relativo es el precio del producto y la del valor constituido es la “abstracción” “cantidad de tiempo de trabajo necesario”.

Primero Marx llama a comparecer a David Ricardo para establecer las diferencias entre éste y Proudhon y así tratar de esclarecer la raíz del problema del valor. Para Ricardo el valor de cambio de una mercancía tiene dos fuentes: la cantidad de tiempo necesario para la producción y la escasez. La utilidad queda subsumida, para usar una expresión de *El capital*.

Ricardo establece, además, diferencias que no reconoció Smith. Por ejemplo, distingue la renta de la tierra y la acumulación del capital del valor relativo, relacionado más directamente con la cantidad de tiempo de trabajo. Además, en la determinación del valor que expresa el precio de una mercancía, deja fuera las fluctuaciones de la oferta y la demanda (esto lo considerará como “valor natural”³⁰¹) y establece como principio único la cantidad de tiempo necesario para la producción “[...] Los precios de las cosas se regulan, en definitiva, por los costos de producción y no por la proporción entre la oferta y la demanda como se ha afirmado con frecuencia.”³⁰²

³⁰¹ *Ibid.*, p. 17

³⁰² *Ibid.*, p.p. 16-17

Marx plantea que entre Proudhon y Ricardo la diferencia es la ciencia. Mientras el primero basa sus teorías en hechos económicos, el segundo se basa en algo “constituido” y a partir de éste pretende derivar las condiciones sociales. Pero dejemos hablar a Marx:

Ricardo toma como punto de partida la realidad actual, para demostrar de qué manera está constituido el valor; Proudhon toma como punto de partida el valor constituido, para constituir un nuevo mundo social por medio de este valor. Según Proudhon, el valor constituido debe describir un círculo y volver a ser constituyente para un mundo ya totalmente constituido según este modo de evaluación. La determinación del valor por el tiempo de trabajo es para Ricardo la ley del valor de cambio: para Proudhon es la síntesis del valor de uso y del valor de cambio. La teoría del valor de Ricardo es la interpretación científica de la vida económica actual, la teoría del valor de Proudhon es la interpretación utópica de la teoría de Ricardo. Ricardo consigna la verdad de su fórmula haciéndola derivar de todas las relaciones económicas y explicando por este medio todos los fenómenos, inclusive los que a primera vista parecen contradecirla, como la renta, la acumulación de capitales y la relación entre los salarios y las ganancias, esto es, en definitiva, lo que hace de su doctrina un sistema científico. Proudhon, que ha vuelto a descubrir esta fórmula de Ricardo por medio de hipótesis en verdad arbitrarias, se ve obligado luego a buscar hechos económicos aislados que violenta y falsea con el fin de hacerlos pasar por ejemplos, aplicaciones ya existentes, comienzos de realización de su idea generadora.³⁰³

La discusión queda sesgada por la diferencia que plantea Marx. Proudhon, en definitiva, parte de su elucubración para demostrar su propia elucubración creadora de las condiciones reales. Ricardo establece las diferencias y los matices concretos en la realidad económica para expresarlos científicamente. Así sucede en la discusión del valor relativo, del precio y de los salarios a propósito del lugar que ocupan en la teoría del valor.

El salario representa la cantidad de trabajo necesario para reproducir al trabajo. Es decir, la mercancía de trabajo necesita reproducirse y lo necesario para que esto suceda es la generación de las condiciones indispensables para que el trabajo exista. Esto es, para que

³⁰³ *Ibid.*, p.p. 17-18

el trabajo se propague existen muchas condiciones que deben estar incluidas en el valor de la mercancía-trabajo. La expresión material del precio del trabajo es el salario. Al salario se la llama aquí “precio natural del trabajo” que está relacionado con el “precio corriente del trabajo” movido por la competencia. “¿Vale su hora de trabajo tanto como la mía?”³⁰⁴ se pregunta Marx para introducirnos al aspecto de la competencia y de las equivalencias para regular el salario entre los distintos trabajos.

[...] se pueden medir los valores por el tiempo de trabajo, a pesar de la desigualdad del valor de las diferentes jornadas de trabajo, pero, para aplicar semejante medida, necesitamos tener una escala comparativa de las diferentes jornadas de trabajo: escala que se establece con la competencia.³⁰⁵

Este tema es de suma importancia tanto en la tesis presente, en este texto de Marx y en *El capital*. Se trata de la abstracción del trabajo concreto, de la indiferenciación de este o aquél trabajo. Ya no importa qué tiempo de trabajo se realice o cuál sea su característica cualitativa, importa que en un tiempo similar los trabajadores son lo mismo, sin importar que uno trabaje en una fábrica de focos y otro en una imprenta, por ejemplo. El trabajo abstracto, perteneciente al fenómeno del valor abstracto, está aquí latente como un problema que sugiere que lo cualitativo del trabajo no importa en la actividad concreta del hombre, lo que importa es que ese trabajo abstracto está constituyendo una cierta cantidad de valor. Es la subordinación total de la actividad concreta a la abstracción de la actividad en función de valores abstractos:

El hecho de que solo sirva de medida de valor la cantidad de trabajo independientemente de la calidad, implica a su vez que el trabajo simple es el eje de la industria. Supone que los diferentes trabajos han sido nivelados por la subordinación del hombre a la máquina o por la división extrema del trabajo; que el péndulo del reloj ha pasado a ser la medida exacta de la actividad relativa de los obreros como lo es de la velocidad de dos locomotoras. Por eso, no hay que decir que una hora de trabajo de un hombre vale tanto como una hora de otro

³⁰⁴ *Ibid.*, p. 20

³⁰⁵ *Idem*

hombre, sino más bien que un hombre en una hora vale tanto como un hombre en otra hora. El tiempo lo es todo, el hombre ya no es nada; es, a lo sumo, la osamenta del tiempo. Ya no se trata de la calidad. La cantidad lo decide todo: hora por hora, jornada por jornada; pero esta nivelación de trabajo no es obra de la justicia eterna de Proudhon, sino simplemente un hecho de la industria moderna.³⁰⁶

En la exposición precedente sobre la determinación del salario Proudhon confunde el resultado de la cantidad de trabajo necesario para la producción de la mercancía, con el resultado en los mismos términos para la mercancía-trabajo, el salario. Así, supone que al trabajo se le retribuye la cantidad necesaria para reproducirla, lo que conduce necesariamente, siguiendo a Marx, a suponer que el trabajador recibe como salario el producto de su trabajo, lo cual, evidentemente no sucede. Los gastos de producción no son lo mismo que el salario.³⁰⁷

En esta obra Marx expone las bases sobre las que desarrollará su obra mayor, *El capital*. Supone como premisas una sociedad dividida en clases. Le critica a Proudhon, en consecuencia, que la medida del valor de cambio esté referida a una “proporcionalidad” entre la ley de la oferta y la demanda. Además, en lo que respecta a las “necesidades”, Proudhon sugiere que las cosas más utilizadas son las más útiles, lo que llevaría, según Marx, a una apología del orden existente. En realidad las cosas más utilizadas no son las más útiles, pero es para lo que alcanza, para decirlo en términos coloquiales. En palabras de Marx “El uso de los productos se determina por las condiciones sociales en las que se encuentran los consumidores, y estas mismas condiciones, se basan en el antagonismo

³⁰⁶ *Ibid.*, p. 21

³⁰⁷ *Ibid.*, p. 22

de clase”.³⁰⁸ La proporcionalidad de Proudhon es un postulado fuera de lugar ya que la utilidad, así como la pretendida ley de la oferta y la demanda, no tienen vigencia tal como lo plantea:

La gran industria, forzada por los instrumentos mismos de que dispone, para producir en una escala cada vez más ampliada, no puede esperar a la demanda. La producción precede al consumo, la oferta se impone a la demanda.

En la sociedad actual, en la industria basada en los intercambios individuales, la anarquía de la producción, fuente de tanta miseria, es al propio tiempo la fuente de todo progreso.³⁰⁹

Esta es la antesala de la subsunción de la forma natural de la mercancía en la forma de valor. Ante este estado de desigualdad, de subordinación de cualquier expresión concreta y cualitativa de las relaciones sociales, se impone la valorización, ganancia surgida por el antagonismo de clase. Se trata de un antagonismo que tiene como expresión imaginaria, supuestas soluciones al problema de la desigualdad pero que no van a la raíz del problema. Uno de los pensadores que planteaba la igualdad en estos términos es, de pasada, duramente criticado por Marx. El señor Bray, que denuncia el “antinatural estado de cosas”, incluyendo la “desigualdad existente”.³¹⁰ Es cierto que desmitifica ciertos aspectos de la apariencia de la economía, como la transacción entre el trabajador y el patrón y la presenta como “un robo descarado aunque legal” pero postula, por ejemplo, un intercambio individual en igualdad.³¹¹ No alcanza a ver lo que señala Marx a continuación:

[...] El intercambio individual corresponde también a un modo de producción determinado que, a su vez, responde al antagonismo de clases. No puede existir, pues, intercambio individual sin antagonismo de clases.

³⁰⁸ *Ibid.*, p. 28

³⁰⁹ *Ibid.*, p. 33

³¹⁰ *Ibid.*, p. 35

³¹¹ *Ibid.*, p. 36

Bray no ve que esta relación igualitaria, este *ideal correctivo* que el quisiera aplicar en el mundo, sólo es el reflejo del mundo actual, y que, por lo tanto, es totalmente imposible reconstruir la sociedad sobre una base que sólo es su sombra embellecida. A medida que la sombra toma cuerpo, lejos de ser la transfiguración soñada, es el cuerpo actual de la sociedad.³¹²

Este es el punto neurálgico que nos interesa señalar de este texto. Marx abunda en ejemplos y en críticas a Proudhon pero, para fines prácticos de esta tesis, nos gustaría señalar sólo de pasada los elementos y las vertientes en que discurre Marx que creemos son más importantes.

En el caso del dinero, se plantea ya como una equivalencia expresada del valor constituido, como una relación social que forma parte también del proceso de producción. Al tener las características de un producto cualquiera, es lógico plantear que su valor se determina como el de los demás productos.³¹³

Marx ahonda en cómo se da el excedente de trabajo a escala abstracta. Además, plantea que las relaciones económicas, con todas las características, son las que generan toda las concepciones del mundo y todas las expresiones superficiales del desarrollo de la sociedad:

Las categorías económicas son más que expresiones teóricas, las abstracciones de las relaciones sociales de producción. Proudhon, tomando las cosas al revés, como buen filósofo, no ve en las relaciones reales más que las encarnaciones de estos principios, de estas categorías, que dormitaban, como nos dice también Proudhon el filósofo, en el seno de la “razón impersonal” de la humanidad.

Por lo tanto, estas ideas, estas categorías, son tan poco eternas como las relaciones que expresan. Son *productos históricos y transitorios*.³¹⁴

³¹² *Ibid.*, p. 41

³¹³ *Ibid.*, p. 48

³¹⁴ *Ibid.*, p. 68

Dos aspectos en una cita. La importancia de las relaciones económicas en la determinación de las demás categorías y el aspecto histórico de estas relaciones que, por tanto, tienen un carácter transitorio.

Es evidente el avance en torno al problema de la ideología de unos a otros textos. Aquí se aprecia ya el total desprendimiento de los aspectos filosóficos que acompañaban el discurso anterior, pero la permanencia de la problemática planteada en términos más desarrollados desde una disciplina distinta, por decirle de algún modo.

La exposición de la teoría del valor, aún no está desarrollada del todo pero encontramos una gran fuerza en la exposición de los principios. Así, por ejemplo, todavía no hay un desarrollo de la teoría del valor en una descripción minuciosa o quirúrgica de la mercancía. Tampoco encontramos terminología como “subsunción” pero las condiciones sobre las que basa la argumentación tienen ya una fuerza propia, independiente. Por ejemplo en el hecho de que el capital, en la manufactura, en la industria, prescindan totalmente de la razón y de cualquier capacidad intelectual y fomenta³¹⁵ el “idiotismo del oficio.”³¹⁶ Este desmarque de Proudhon implica la primera parte de la exposición que conoceremos años después.

Es importante señalar, también, que la historia explicada desde los fenómenos económicos, es una permanente que sirve también para contrarrestar argumentos de corte especulativo. En la exposición sobre el desarrollo del mercado mundial y de la

³¹⁵ *Ibid.*, p. 85

³¹⁶ *Ibid.*, p. 96

acumulación del capital ampliada a todo el mundo a partir de la Restauración en Inglaterra, encontramos también, en otra parte del texto, la inclusión del descubrimiento de América y la introducción de metales preciosos.³¹⁷

Finalmente quisiéramos señalar que Marx se desprende de todos los economistas clásicos y les critica el que “representen las relaciones de producción burguesa como categorías eternas”³¹⁸ y les presenta el carácter revolucionario intrínseco en las categorías económicas. Este es el paso definitivo hacia la formulación más desarrollada de todos los problemas que se encontraban desde el Marx joven como una problemática latente y siempre central: el paso al fetichismo de la mercancía.

³¹⁷ *Ibid.*, p. 90

³¹⁸ *Ibid.*, p. 109

3. La teoría del valor desarrollada. La mercancía como fetiche.

3.1. Algunos aspectos biográficos.

Después de la polémica contra Proudhon en la que se desarrolló el problema del valor y el problema de la organización comunista, Marx se mantuvo relativamente alejado de los estudios teóricos.

Uno de los aspectos más relevantes es la revolución de 1848-1849. Poco antes se había publicado el *Manifiesto del Partido Comunista*. El inicio de la nueva revuelta en Europa representó para Marx penurias de todo tipo. Primero lo echaron de Bruselas, no sin antes pisar la cárcel junto con esposa.³¹⁹ Su destino fue París, donde todavía había vestigios de las escaramuzas recientes. Marx participó en algunas reuniones donde dio charlas sobre la revolución de febrero.³²⁰ Fundaron, con sus compañeros de oposición, la Club de Obreros Alemanes, que “a fines de marzo contaba con 400 miembros, principalmente sastres y zapateros”.³²¹

Respecto al nuevo viento revolucionario primero fue Suiza, luego París y se incorporó Berlín. Ante esta situación algunos alemanes decidieron regresar a aquel país de forma discreta y llevando dos textos de Marx y Engels: El *Manifiesto* y *Las peticiones del Partido Comunista en Alemania*.

³¹⁹ McLellan, David, *Karl Marx: su vida y sus ideas*, trad. José Luis García Molina, 2ª ed., Barcelona, Editorial Crítica. Grupo Editorial Grijalbo, 1983, p. 221

³²⁰ *Ibid.* p. 223

³²¹ *Idem*

Cuando Marx llegó a Colonia la revolución había estallado en Berlín. Fue cuestión de tiempo para que las condiciones favorecieran a la clase trabajadora. Varios militantes de la Liga de los Comunistas se habían encargado de encarrilar los intereses de los trabajadores a la expresión organizada que representaba la Liga. La expresión de la Liga en Alemania tomó el nombre de Asociación de Obreros. No faltaron las oposiciones, los desencuentros y las rupturas. Marx creó una instancia en Colonia, la Sociedad Democrática. Inmediatamente entró en pugna con la Asociación. El resultado final de este momento de reflujo y de reacomodos fue la disolución de la Liga de los Comunistas. Sólo dos años más tarde Marx encontraría a la Liga reconstruida en Inglaterra.³²²

En este periodo surgió el nuevo proyecto periodístico de Marx y Engels. La *Nueva Gaceta Renana* tuvo una mayor importancia que muchas de las publicaciones anteriores. Su influencia en el contexto de la efervescencia en Europa impactó más, pese a que la posición no era marcadamente radical ni proletaria con todas las letras de su palabra.³²³ Más bien se trataba de un órgano democrático que procuraría ayudar al ala más radical de la burguesía.³²⁴ Las expectativas de Marx y Engels respecto a Colonia, sin embargo, chocaron con una realidad distinta a lo que habían imaginado producto de las rebeliones en París y en Berlín. Pese al avance de ciertos rasgos liberales, fue superficial el movimiento y los cambios en Colonia.³²⁵

³²² *Ibid.* p.p. 227-228

³²³ *Ibid.* p. 229

³²⁴ *Ibid.* p. 232

³²⁵ *Ibid.* p. 230

Durante este periodo la actividad periodística y política práctica ocuparon la atención de los dos pensadores. Marx participó en congresos entre organizaciones con un perfil semejante, ocupó cargos de representación y de responsabilidad, agitación política, etc.³²⁶ La situación en París, para el mes de junio de 1848, incluyó una masacre de obreros y trabajadores en general, el exilio de los sobrevivientes y la humillación material para los vencidos. De este periodo de agitación política, de charlas públicas, de propaganda, es el folleto “Trabajo asalariado y capital”.³²⁷

La actividad política y periodística en Colonia terminó con la represión del gobierno como consecuencia del avance del ala conservadora en Alemania. Frankfurt encabezó uno de los últimos intentos de sublevación pero la fuerza reaccionaria se impuso. La *Nueva Gaceta Renana* fue suprimida, muchos participantes en las diversas organizaciones fueron encarcelados y otras tantas órdenes de arresto para varios, entre ellos Engels. Marx se salvó por no participar activamente en las reuniones y actos públicos. Se ocupó de hacer propaganda y buscó suscriptores lejos de Colonia, en Viena y Berlín.³²⁸ Algunas semanas después Marx intentó seguir con el trabajo de la *Gaceta*. La posición del periódico había cambiado tajantemente. Se hablaba de la situación de Austria y del estado de la revolución en Europa, en donde la llegada del conservadurismo sólo anunciaba el ya evidente triunfo del viejo estilo. El tono del periódico se radicalizó. Marx hablaba del proletariado e, incluso, llamaba a voluntarios que se sumaran a la lucha en Viena y planteaba la posibilidad de una salida armada.³²⁹

³²⁶ *Ibid.* p. 236

³²⁷ *Ibid.* p. 238

³²⁸ *Ibid.* p.p. 239-240

³²⁹ *Ibid.* p.p. 241-242

Es obvio que las actividades de Marx provocarían hostigamiento de las autoridades, como sucedió.

La actividad del periodista en la *Nueva Gaceta* terminó paralelamente al rompimiento con los demócratas.³³⁰ El coletazo de la revolución se produjo en Dresde y Baden.³³¹ Una lucha callejera que duró una semana a raíz de la resistencia de los demócratas alemanes contra el rey, endureció más las medidas contra los señalados. Entre éstos se encontraba Marx. Finalmente todos los redactores de la *Gaceta* fueron expulsados. El 18 de mayo de 1849 se publicó el último número del periódico en papel rojo.³³²

El destino de Marx, después de una partida que incluyó un nuevo arresto en Frankfurt, fue de nuevo París.³³³ Sólo permaneció, sin embargo, tres meses. Una nueva expulsión guió a Marx a Inglaterra. Además, la situación económica era precaria y estaban en un punto de desesperación, no tenían fuentes de ingreso³³⁴ y Jenny esperaba a su cuarto hijo. Estamos en abril de 1850. La familia Marx pasó amargos momentos debido a la falta de ingresos y al incremento de sus deudas. Unas de las más significativas experiencias de la pobreza fue cuando echaron a la familia Marx a la calle y la despojaron de todas sus pertenencias. La casera no soportó más las deudas y tomó la medida contra Jenny y sus cuatro pequeños hijos, uno recién nacido.³³⁵

³³⁰ *Ibid.* p. 253

³³¹ *Ibid.* p. 255

³³² *Idem*

³³³ *Ibid.* p. 258

³³⁴ *Ibid.* p. 258-259

³³⁵ *Ibid.* p.p. 262-263

Las actividades de Marx en estos primeros momentos de Inglaterra estuvieron atravesadas por lo político en tres aspectos: apoyo a los refugiados de la Asociación Educativa de los Trabajadores Alemanes, un intento de organizar de nuevo la Liga de los Comunistas y la perspectiva de una nueva revista bajo el perfil de lo que fue la *Nueva Gaceta Renana*.³³⁶ Además nunca faltaron sus charlas sobre economía política en diferentes lugares y con número distinto de participantes. Las tareas de la reconstitución de la Liga de los Comunistas fue lo que más ocupó las actividades de Marx. Es sabido que la Liga no sólo tenía trabajo en Londres, aunque es cierto que ese era el lugar del Comité Central y el centro de operaciones en consecuencia, la intención siempre fue agrupar esfuerzos de Francia, Alemania y otros países aledaños. Marx y Engels se ocuparon de redactar varios folletos y boletines que cada vez difundían más su concepción del mundo.

Lo relevante de esta publicación (que buscaba sustituir el papel que había tenido la *Nueva Gaceta Renana*) fue que se incluyeron textos de Marx en donde analiza de manera brillante los acontecimientos en Francia (1848-1849) a la luz de la concepción materialista de la historia. Estos artículos luego se publicaron como *La lucha de clases en Francia*.³³⁷ Más o menos de la misma época es el texto *El 18 brumario de Luis Bonaparte*. En este escrito continua con el análisis de la revolución del 48 en Francia, incluyendo los acontecimientos de manufactura reciente: la llegada de Luis Napoleón y su proclamación como emperador.³³⁸

³³⁶ *Ibid.* p. 263

³³⁷ *Ibid.* p. 273

³³⁸ *Ibid.* p. 279

Las actividades de la Liga en las diferentes zonas se siguieron desarrollando entre desencuentros, divisiones y polémicas que siempre han acompañado a la izquierda. La represión, por otra parte, fue cercando a los subversivos y los perseguía cuando no los encarcelaba o exiliaba. De este periodo es el texto *Revelaciones sobre el proceso comunista en Colonia*.³³⁹ Todo esto permitió que Marx paulatinamente fuera retomando sus estudios sobre economía política. Su entusiasmo por los trabajos de la Liga no era tan efusivo como poco tiempo antes.³⁴⁰ Crecían las intrigas y conspiraciones entre los exiliados, razón por la que Marx se aislaría aún más de sus compatriotas y de los trabajos políticos.³⁴¹ Finalmente, frente a las condiciones adversas, la Liga se disolvió y Marx dejó de participar en organización política alguna durante los próximos diez años.

Durante la década de los 50 del siglo XIX, la familia Marx se enfrentó de nuevo a la pobreza. Esta situación de precariedad obligó a la familia a pedir prestamos, empeñar joyas y otros utensilios, etc. Marx comenzó a trabajar como corresponsal del *New York Daily Tribune*, lo que representó un respiro para su situación financiera. Además Jenny recibió una herencia por la muerte de su madre y otro familiar. Las dificultades de la familia Marx incluyeron, durante este periodo, enfermedades y la muerte de dos hijos.³⁴²

Durante ese periodo Marx frecuentó el Museo Británico, donde profundizó sus estudios económicos y se fueron gestando sus obras de madurez³⁴³, entre ellas la famosa

³³⁹ *Ibid.* p. 289

³⁴⁰ *Ibid.* p.p. 286-287

³⁴¹ *Ibid.* p.p. 294-295

³⁴² *Ibid.* p.p. 309, 315

³⁴³ *Ibid.* p. 325

“Introducción del 57”, los *Grundrisse* y la *Crítica de la economía política*.³⁴⁴ Los escritos que quedaron sin publicar en vida de Marx, los *Grundrisse* sobre todo, tenían un papel de clarificación de ideas para el propio Marx. Resultado de estos borradores fue la *Crítica de la economía política* y en gran medida también *El capital*. En ambos se aprecia la madurez intelectual de quince años de trabajo y de investigación en Marx.

Después de la publicación de la *Crítica de la economía política* Marx se entregó de nuevo a polémicas con el partido. Fijó su atención en Karl Vogt, a quien escribió un libro como réplica a acusaciones y señalamientos que se habían hecho contra Marx. El título de la obra es precisamente *Herr Vogt*.³⁴⁵

A comienzos de 1861, con la muerte de Federico Guillermo IV y la llegada al poder de su hermano Guillermo I, se otorgó una amnistía política, aunque las condiciones en que se planteaba ésta no eran del todo positivas. Marx, a partir de estas circunstancias, pensó volver a Prusia. Con esta idea se perfilaban nuevas perspectivas para otra publicación periodística.³⁴⁶ Viajó, entonces, a Berlín con la intención de recuperar su nacionalidad prusiana pero el intento fue inútil.

La situación financiera cambió en los primeros años de la década de los 60. La familia Marx recibió dos herencias, lo que solventó y solucionó los problemas económicos, al menos por un periodo relativamente largo. Marx se pudo entonces dedicar a dos actividades relativamente vedadas hasta entonces: la parte sobre el capital de su

³⁴⁴ *Ibid.* p. 334

³⁴⁵ *Ibid.* p. 363

³⁴⁶ *Ibid.* p. 367

economía y la difusión de la Primera Internacional.³⁴⁷ La situación de inestabilidad económica, moral y de salud, sin embargo, fue una constante durante la vida de Marx. Muestra clara fue la enfermedad que le acompañó hasta la muerte y que lo tumbaba durante semanas sin posibilidad de hacer nada. Todas estas dificultades están presentes en la redacción de los primeros textos de *El capital*.³⁴⁸

Los estudios de Marx durante este periodo se expresaron en una cantidad enorme de manuscritos que permanecieron inéditos durante un largo periodo de tiempo. Estos textos se conocen ahora como *Teorías de la plusvalía*.³⁴⁹

La redacción de *El capital* es también de este periodo, resultado de las profundas investigaciones de la década de los 50 (los *Grundrisse* y las *Teorías*), además era una especie de síntesis de la *Crítica de la economía política*. Marx consideraba los primeros tres libros de este texto como un “todo artístico”.³⁵⁰

En septiembre de 1867 se publicó, por fin, *El capital: Crítica de la economía política*, en una edición de 1000 ejemplares.³⁵¹ El libro, como se podrá observar, está plagado de infortunios domésticos, de descalabros políticos, de persecución gubernamental, de exilios, etc. Es, por otra parte, resultado de las investigaciones que Marx comenzó desde el ya lejano 1844. Es un libro que Marx consideraba completo en el sentido más extenso de la palabra.

³⁴⁷ *Ibid.* p.p. 375-376

³⁴⁸ *Ibid.* p. 389

³⁴⁹ *Ibid.* p. 387

³⁵⁰ *Ibid.* p. 391

³⁵¹ *Ibid.* p. 396

3.2. *El capital*: la teoría de la mercancía

[...] lo ideal no es sino lo material traspuesto y traducido en la mente humana. (p. 20)

Karl Marx, *El capital*³⁵²

En medio de una trayectoria accidentada y nada fácil de desarrollar, llegamos a la teoría de la mercancía elaborada y, podríamos considerar, acabada. Es sabido que el primer libro de *El capital* es el único que podríamos decir que tiene una circularidad y una elaboración que sintetiza las reflexiones y análisis de todas las obras anteriores, incluida la *Contribución a la crítica de la economía política*. En este libro, dice Marx, se resume “el contenido del escrito anterior”³⁵³, además, dice, “se ha mejorado la exposición”. La coherencia de la primera parte de esta obra, es resultado del tiempo y el esfuerzo que se le dedicó. Marx realizó revisiones, inclusiones y reelaboración completa de partes enteras en las diferentes ediciones que pudo ver en vida. Por esta razón, cerramos la presente investigación con una exposición sobre los cuatro primeros párrafos del texto. Terminaremos con el análisis del fetichismo de la mercancía.

En los textos que ya analizamos, existía todavía un vaivén de la temática materialista y de la forma de abordar los problemas de la sociedad. En *El capital*, encontramos desarrollo cualitativamente mejor del tema, una forma definitiva de exposición y de investigación. Así, en el texto no hay discusión sobre cuál es la contradicción más importante, si la que se da entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción, etc. La contradicción comienza, en el capitalismo desarrollado, desde el elemento

³⁵² Marx, Karl, *El capital. Libro primero. El proceso de producción del capital*, Tomo I, vol I, trad. Pedro Scaron, 26ª ed., México, Siglo XXI editores, 2005, p. 20

³⁵³ *Ibid.* p. 5

constitutivo más básico: la mercancía. Por esta razón el texto comienza con una explicación sobre qué es la mercancía y cómo es que su composición es, en parte, resultado y en parte principio de la sociedad capitalista.

Para la sociedad burguesa la *forma de mercancía* adoptada por el producto del trabajo, o la *forma de valor* de la mercancía, es la *forma celular económica*. Al profano le parece que analizarla no es más que perderse en meras *minucias* y *sutilezas*. Se trata, en efecto, de *minucias* y *sutilezas*, pero de la misma manera que es a ellas a que se consagra la anatomía *micrológica*.³⁵⁴

Podemos observar en la introducción problemáticas que están presentes a lo largo de todos los textos de Marx pero, esta vez desde una perspectiva más desarrollada. Por ejemplo, observamos un reconocimiento a Hegel, que Marx hace debido al trato de “perro muerto” que le daban a éste. Marx dice, sin embargo, que se distancia de él en cuanto a “formas generales” de la dialéctica y su aplicación, debido a que en Hegel está “al revés”.³⁵⁵

También es clara la distancia definitiva de los economistas clásicos. Se sigue refiriendo a la economía como una ciencia burguesa y definitivamente ya no se trata de un problema en pugna con la especulación filosófica.

Entremos en detalle. El modo de producción capitalista, dice Marx, se nos presenta como un “enorme cúmulo de mercancías” y éstas, las mercancías (reducido al elemento básico: la mercancía) son la “forma elemental de esa riqueza”.³⁵⁶

³⁵⁴ *Ibid.*, p. 6

³⁵⁵ *Ibid.*, p. 20

³⁵⁶ *Ibid.*, p. 43

La mercancía es un objeto exterior, una objetividad evidente que sirve, en esta aproximación inmediata, para la satisfacción de las necesidades humanas. La mercancía es un objeto de disfrute y, por otro lado, dice Marx, un satisfactor como medio de producción.³⁵⁷

A partir de esta caracterización objetiva, la mercancía es un objeto que está constituido, a su vez, por un valor de uso y por un valor. Esta es la primera aproximación de Marx. El valor de uso tiene que ver con un carácter específico, con un aspecto concreto de la mercancía, es, un valor de una utilidad concreta, inmediata. Las cosas sirven para algo en lo inmediato y ésta inmediatez y utilidad concreta es lo que Marx llama el valor de uso de la mercancía. A su vez, este valor tiene que ver con aquello que de ahora en adelante se llamará la sustancia del valor.

El valor de uso se efectiviza únicamente en el uso o en el consumo. Los valores de uso constituyen el contenido material de la riqueza, sea cual fuere la forma social de ésta. En la forma de sociedad que hemos de examinar, son a la vez portadores materiales de valor de cambio.³⁵⁸

Parte complementaria del valor de uso de la mercancía es el valor de cambio. Esta característica tiene que ver con la cualidad que presenta el objeto mercancía de ser intercambiable por otro producto mercantil. El valor de cambio, que expondremos más adelante en detalle, obedece a una lógica distinta al valor de uso. Habíamos mencionado que el valor de uso tiene que ver con la satisfacción concreta de una necesidad o con una utilidad concreta (un saco sirve para resguardarse del frío, tiene un uso concreto). El valor

³⁵⁷ *Idem*

³⁵⁸ *Idem*

de cambio, obedece a otro tipo de lógica. Por el momento baste con mencionar que en la lógica de este valor de uso intervienen factores *cuantitativos*.

[...] el valor de cambio se presente como *relación cuantitativa*, proporción en que se intercambian valores de uso de una clase por valores de uso de otra clase, una relación que se modifica constantemente según el tiempo y el lugar. El valor de cambio, pues, parece ser algo contingente y puramente relativo, y un valor de cambio inmanente, intrínseco a la mercancía (*valeur intrinseque*), pues, sería, una *contradictio in adiecto* (contradicción entre un término y su atributo).³⁵⁹

Tenemos delineadas las dos lógicas de la mercancía que la definen en lo general. Por un lado se encuentra la del valor de uso, que tienen que ver con una *cualidad* concreta, con una satisfacción inmediata y, por otro lado, con la “relación cuantitativa”, la lógica del valor de cambio en función de lo *cualitativo*. Las dos formas se encuentran en una relación indisoluble aunque por momentos haya intentos y tendencias a suprimir la concreción y el uso. Las lógicas cohabitan y no puede existir una sin la otra.

La tercera determinación de la mercancía está relacionada con el hecho de que las mercancías son producto de un trabajo concreto. Obviamente nos encontramos en la dimensión concreta del objeto mercantil. Una mesa, por ejemplo, representa dos formas de concreción, dentro del valor de uso de la mercancía. Por una parte tenemos el que la mesa sirva para recargarse en ella, para comer, para colocar algún otro objeto, etc. La otra parte de la dimensión de la mercancía mesa se encuentra en el hecho de que se trata de un producto elaborado por un trabajo concreto, en este caso el de un carpintero.

En resumen tenemos dos determinaciones concretas del objeto mercantil: el valor de uso concreto y el carácter de ser producto de un trabajo concreto. Habíamos mencionado,

³⁵⁹ *Ibid.*, p 45

también, que las características concretas de la mercancía obedecen, en este mismo sentido, a una lógica *cualitativa*.

En lo que respecta a la propiedad de ser un valor de cambio, Marx plantea que las mercancías deben tener algo en común que permita que puedan ser intercambiables unas por otras. En este sentido, plantea que “es precisamente la abstracción de sus valores de uso lo que caracteriza la relación de intercambio entre las mercancías”.³⁶⁰

Repitamos: lo común y lo que hace posible que las mercancías puedan ser intercambiables es la *abstracción de los valores de uso*, de todas las cualidades sensibles, es decir, la abstracción del uso inmediato o del disfrute enfocado a algo concreto, y, por otra parte, la abstracción del trabajo concreto del que surgió la mercancía. Todo se puede reducir a una característica que permita el intercambio entre mercancías. Esta característica no es otra que el *valor de cambio*. Hasta aquí no es todavía muy claro cómo es que la mercancía se puede intercambiar por la abstracción de su valor de uso.

Tenemos, entonces, que hay dos lógicas. Por un lado, en lo que refiere al valor de uso y al ser producto de un trabajo, se encuentra una *lógica cualitativa*. Las características específicas y concretas de las mercancías tienen relevancia para esta lógica cualitativa.

De la otra parte nos encontramos con el valor de uso. Característica que permite que una mercancía pueda ser intercambiada por otra al hacer abstracción de su carácter concreto,

³⁶⁰ *Ibid.*, p. 46

es decir, del uso para disfrute concreto y del ser producto de un trabajo concreto. La abstracción, entonces, tanto del uso, como del trabajo que hizo posible al objeto quedan suprimidos bajo esta *lógica cuantitativa*.

En cuanto valores de uso, las mercancías son, ante todo, diferentes en cuanto a la cualidad; como valores de cambio sólo pueden diferir por su cantidad, y no contienen, por consiguiente, ni un solo átomo de valor de uso.³⁶¹

Con el carácter útil de los productos del trabajo se desvanece el carácter útil de los trabajos representados en ellos y, por ende, se desvanecen también las diferentes formas concretas de esos trabajos; éstos dejan de distinguirse, reduciéndose en su totalidad a trabajo humano indiferenciado, a trabajo abstractamente humano.³⁶²

Recordemos cómo se debatía, en todos los textos precedentes a *El capital*, la cuestión del valor. Siempre se ponía en entredicho alguna contradicción pero Marx nunca había planteado el problema desde este totalmente nuevo punto de vista. Había conclusiones parecidas, es cierto, pero la explicación sucinta de lo que es la mercancía no se había podido acercar ni de lejos a la determinación de la segunda característica que acompaña al valor de cambio: *el valor* (abstracto).

Resumamos para tratar de dar coherencia a lo que acaba de exponernos Marx. La mercancía es un objeto que salta a la vista por su evidencia objetiva. Esta evidencia objetiva está compuesta por, hasta ahora, cuatro determinaciones que se encuentran en un tipo de relación particular que tiene que ver con el momento histórico del modo de producción capitalista. Por un lado la mercancía está compuesta por una lógica concreta, cualitativa, que incluye el valor de uso de la mercancía, es decir, el ser un objeto encaminado a la satisfacción de una necesidad concreta, al disfrute concreto. Por el otro

³⁶¹ *Idem*

³⁶² *Ibid.*, p. 47

lado tenemos, dentro también de esta lógica cualitativa, el que la mercancía es producto de un trabajo concreto. Un trabajo concreto realizó la evidente objetividad de una mercancía *x*: un carpintero, un campesino, un obrero metalúrgico, etc.

Tenemos también una lógica cuantitativa que determina a la mercancía. El primer elemento que salta a la vista es el de ser un objeto que puede ser intercambiado por otros valores de uso. En este nivel del valor de cambio, todavía tienen mucha relevancia el valor de uso de la mercancía como característica que permite poder intercambiar por otra mercancía más o menos parecida. Sin embargo, en la búsqueda histórica por esclarecer y establecer qué es lo común a todas las mercancías, independientemente de su carácter práctico concreto (tanto en el uso como en el producto de qué), nos encontramos con que dentro de esta lógica cuantitativa, necesitamos hacer abstracción de las características concretas de la mercancías para poder plantear que éstas pueden ser intercambiadas desde un principio común abstracto que rebase los particularismos. Se trata de la *forma abstracta del valor*, en donde, como bien planea Marx, las mercancías pierden todo rasgo distintivo, tanto en el uso como en el producto, y son reducidas, por decirlo de algún modo, al hecho de ser producto de un trabajo abstracto. Así tenemos que lo común a todas las mercancías es el ser un valor abstracto (producto de un trabajo abstracto de una “gelatina de trabajo humano”³⁶³)

El resultado concreto de este fenómeno descrito por Marx, es que la existencia de las mercancías, tal cual saltan objetivamente a la vista, no tienen un rasgo que las pueda identificar objetivamente como lo que son (un objeto dirigido a un fin práctico en

³⁶³ *Idem*

particular), sino que nos encontramos con esto que Marx llama una “objetividad espectral”. Es decir una objetividad concreta que sin embargo no tiene su realización en un disfrute concreto inmediato, sino en la realización de un valor que hace abstracción de lo concreto. Es como, por tratar de ver un ejemplo, cuando vemos los vitrales con las mercancías dentro de un anaquel y el cristal nos impide estirar la mano y satisfacer una necesidad concreta. El cristal es la alegoría concreta que mejor representa la realidad de la existencia de la mercancía, representa la lógica cuantitativa imponiéndose para suprimir la lógica cualitativa de la mercancía. El cristal es esta “objetividad espectral” que determina las relación concreta de las mercancías, que marca la distancia y determina el comportamiento dentro de las relaciones en la modernidad capitalista. Estirar la mano o acercar de más la cabeza para tratar de aprehender al objeto (valor de uso) tiene el límite del cristal (valor) que, si no tenemos cuidado, nos puede incluso provocar una lesión corporal o un problema con la ley. Es una buena metáfora, una bastante sutil sobre la abstracción de lo concreto y la preeminencia del valor, de lo abstracto. Pero continuemos.

Un valor de uso o un bien, por ende, sólo tiene valor porque en él está *objetivado* o *materializado* trabajo abstractamente humano. ¿Cómo medir, entonces, la *magnitud* de su valor? Por la *cantidad* de “sustancia generadora de valor” –por la cantidad de trabajo- contenida en ese valor de uso. La cantidad de trabajo misma se mide por su *duración*, y el *tiempo de trabajo*, a su vez, reconoce su patrón de medida en *determinadas fracciones temporales*, tales como hora, día, etcétera.³⁶⁴

Llegamos a una conclusión que ya se había tocado muchas veces desde los manuscritos de juventud. La determinación del valor por la cantidad de trabajo que hay en ellos. La diferencia es evidente si echamos un vistazo de nueva cuenta a la exposición que precede a la demostración. La sustancia del valor sigue siendo, como en los

³⁶⁴ *Ibid.*, p. 48

Manuscritos, el trabajo, pero aquí se trata de un trabajo humano indiferenciado, un *trabajo abstracto* que no se hubiera entendido sin la explicación de las determinaciones principales de la mercancía. La *magnitud del valor* se representa como el valor que abstrae a la lógica cualitativa de la mercancía. Así, la cantidad de trabajo abstracto representado en las mercancías son la unidad que permite el intercambio y que se encuentra por encima de la primera lógica, de la *forma natural* de la mercancía.

[...] el trabajo que genera la sustancia de los valores es trabajo humano indiferenciado, gasto de la misma fuerza humana de trabajo de la sociedad, representado en los valores del mundo de las mercancías, hace las veces aquí de una y la misma fuerza humana de trabajo, por más que se componga de innumerables fuerzas de trabajo individuales.

Es sólo la *cantidad de trabajo socialmente necesario*, pues, o el *tiempo de trabajo socialmente necesario para la producción de un valor de uso*, lo que determina su magnitud de valor.³⁶⁵

Antes partíamos de cómo se determinaba el valor de las mercancías a partir de la cantidad de tiempo de trabajo empleado en una mercancía. Ahora, a diferencia de los clásicos, Marx comienza su análisis del valor partiendo de las determinaciones de la mercancía, de su lógica concreta cualitativa. Así Marx llega a la conclusión de que es precisamente la abstracción de la lógica cualitativa concreta lo que permite que la sociedad burguesa determine la magnitud del valor, es decir, el valor de la mercancía, más allá de su representación concreta. En otras palabras, a partir de la exposición de las mercancías tal cual son, en las que se impone el valor por encima del uso, en las que la lógica cuantitativa se impone a la cualitativa, se demuestra cómo se llega a la determinación del valor y cómo, todavía no bien desarrollada, el valor abstracto es regla en la sociedad burguesa.

³⁶⁵ *Idem*

Con la determinación del valor por la cantidad de trabajo socialmente necesario, entramos a los elementos sociales que permiten una variación en esta magnitud del valor. En primer lugar tenemos la destreza del obrero (que no es uno en particular sino un obrero medio), el estado de desarrollo de la ciencia y la tecnología, la coordinación social del proceso de producción, la escala y eficacia de los medios de producción y, finalmente, las condiciones naturales.³⁶⁶

Todas estas determinaciones permiten o no el incremento de la magnitud de valor. Es lo que en *La ideología* se expresaba como el desarrollo cualitativo de las fuerzas productivas.

Así nos encontramos con la determinación pero también con las variaciones del valor según un estado de estas fuerzas productivas, que en este lugar toman un nombre mucho más específico. Si se reduce el tiempo de trabajo necesario para una mercancía, lógicamente, su valor disminuirá. Entre más tiempo se emplee, mayor será el costo de una mercancía, mayor será su valor.

[...] cuanto mayor sea la fuerza productiva del trabajo, tanto menor será el tiempo de trabajo requerido para la producción de un artículo, tanto menor la masa de trabajo cristalizada en él, tanto menor su valor. A la inversa, cuanto menor sea la fuerza productiva de trabajo, tanto mayor será el tiempo de trabajo necesario para la producción de un artículo, tanto mayor su valor. Por ende, la magnitud de valor de una mercancía varía en razón *directa* a la *cantidad* de trabajo efectivizado en ella e *inversa* a la *fuerza productiva* de ese trabajo.³⁶⁷

Lo que hace de un objeto una mercancía, dentro de esta descripción de la forma de riqueza de la sociedad burguesa, es precisamente el intercambio. En otras palabras,

³⁶⁶ *Ibid.*, p. 49

³⁶⁷ *Ibid.*, p. 50

cuando se logra establecer una abstracción o una reducción de los objetos a su común denominador, el valor de cambio y el valor abstracto, principalmente, entonces se puede decir que un objeto es mercancía. La realización del objeto para que sea mercancía está en el mercado. No basta con que tenga un objeto valor de uso, es necesario que el producto se transfiera “a través del intercambio a quien se sirve de él como valor de uso”. Pero, por otra parte, no hay valor sin valor de uso.³⁶⁸ Esto es una demostración de las características de la mercancía enumeradas hasta aquí y de su realización en riqueza de la sociedad burguesa.

Pese al permanente dominio de la lógica cuantitativa sobre la cualitativa, es imposible que una exista sin la otra. El valor de uso no puede ser suprimido sin más por el valor de cambio. No sólo, sino que necesita de éste para expresarse en la magnitud de valor. El valor como expresión objetiva del mismo tipo de trabajo, representa, pues, la forma mediante la cual la realización del valor abstrae la utilidad y el trabajo objetivos. La supresión de la especificidad del trabajo, es parte también de la reducción real del trabajo a una actividad monótona, indiferenciada en la determinación del valor.

Hemos entrado en detalle en muchos aspectos. Falta desarrollar la parte que Marx incluyó en la tercera edición de *El capital*. Hablamos de el valor de cambio. Hasta aquí hemos mencionado las lógicas que rigen a la *forma de valor* (cuantitativa) y a la *forma natural* (cualitativa).

³⁶⁸ *Ibid.*, p. 51

Hemos mencionado que *la forma natural* tiene que ver en gran medida con la actividad de lo humano con *lo otro*, con la naturaleza. Es (posible cita de Bolívar) el “pacto” con *lo exterior* que permite la elaboración de un producto concreto, un suéter, por ejemplo, y, al mismo tiempo, la actividad en la que se desarrolla precisamente un trabajo concreto, un tejedor, un carpintero, etc.

La *forma de valor*, por su parte, tiene que ver con lo exclusivamente humano. Se trata del aspecto en donde hay mera sustancia humana, abstraída, aparentemente, de todo rasgo de la naturaleza. El valor no es un producto resultado de la actividad del hombre con *lo otro*, sino que contiene la sustancia netamente humana, la “gelatina de trabajo humano” que poco tiene que ver con la apropiación de la naturaleza. El valor entendido como tiempo de trabajo o cantidad de trabajo abstractamente humano, es una instancia, por llamarle de algún modo, producto exclusivo del ser humano. En el desarrollo de esta forma de existencia meramente humana, encuentra su sustento la forma de valor, independiente de la naturaleza, por lo menos desde el punto de vista de la sociedad capitalista y de la relación que tiene con la forma natural de la mercancía.

El trabajo como sustrato de mediación entre el hombre y la naturaleza es la condición que permite la existencia de la mercancía, por mucho que la lógica de valor, expresión estrictamente humana, subsuma a la forma natural.

Si se hace abstracción, en su totalidad de los diversos trabajos útiles incorporados a la chaqueta, el lienzo, etc., quedará siempre un sustrato material, cuya existencia se debe a la naturaleza y no al concurso humano. En su producción, el hombre sólo puede proceder como naturaleza misma, vale decir, cambiando, simplemente, la *forma de los materiales*. Y es más: incluso en ese trabajo de transformación se ve constantemente apoyado por fuerzas naturales. El *trabajo*,

por tanto, *no es la fuente única de los valores de uso que produce*, de la *riqueza material*. El trabajo es el padre de ésta [...] y la tierra su madre.³⁶⁹

Recapitulemos. La forma natural de la mercancía tiene que ver tanto con el uso concreto como con el ser producto de un trabajo concreto, habíamos dicho. Además, tiene que ver con la mediación, *el trabajo*, entre la sociedad humana y lo otro. De esta mediación resulta la *forma de valor*. Obviamente tiene que ver con el desarrollo de las sociedades a través de la historia. Así, como resultado de la actividad del hombre con la naturaleza, aparece un elemento “independiente” de lo natural que abstrae toda forma concreta de actividad y de los productos que resultan de ésta. El hombre “procede como naturaleza misma” y crea productos que se presentan (con el paso del tiempo y bajo ciertas circunstancias) ante sus ojos como productos también naturales, como si estuvieran puestos ahí tal como se encuentra una montaña o el cauce de un río. Naturaleza es tradición. El producto del trabajo humano, al “proceder como naturaleza” presenta las cosas como tradicionalmente han sido, como si estuvieran exentas de toda mediación concreta, es decir humana. La independización de esta mediación es la forma de valor. Podríamos decir que esta es realmente una segunda naturaleza.

El trabajo concreto y el uso concreto ya no son tales cuando se impone la forma cuantitativa del valor y presenta como su sustancia el trabajo abstracto, la actividad en general, sin una corporeidad fáctica. La “gelatina de trabajo humano” equipara toda actividad y presenta sólo variaciones cuantitativas de tiempo o de sumas de unidades mínimas. Un trabajo más complejo no es sino la suma de varios trabajos sencillos, es trabajo media.

³⁶⁹ *Ibid.*, p. 53

Las diversas proporciones en que los diversos tipos de trabajo son reducidos al trabajo simple como a su *unidad de medida*, se establecen a través de un proceso social que se desenvuelve a espaldas de los productores, y que por eso a éstos les parece resultado de la tradición.³⁷⁰

Hasta aquí hemos visto cómo es que se relacionan los aspectos de la mercancía: el valor de uso, el ser producto de un trabajo concreto y la abstracción que hace de todo lo concreto una gelatina: el valor. No se ha desarrollado, sin embargo, de la misma forma qué es y cómo funciona el valor de cambio. Esta parte del texto no aparecía en las primeras dos ediciones de *El capital* y sólo fue incluida por Marx hasta la tercera edición.

El valor de cambio sólo se puede exponer a partir de la relación con otra mercancía. Es decir, para que una mercancía pueda ser intercambiable por otra, necesariamente debe existir *otra mercancía*. El valor de cambio cobra relevancia y existencia en el mundo de las mercancías, en relación con la diversidad de éstas. Sólo en ese mundo cobra significación el valor abstracto, de otra forma no se puede percibir, no hay forma de aprehenderlo.

En contradicción directa con la objetividad sensorialmente grosera del cuerpo de las mercancías, ni un solo átomo de sustancia natural forma parte de su objetividad en cuanto valores. De ahí que por más que se de vuelta y se manipule una mercancía cualquiera, resultará inasequible en cuanto cosa que es valor [...] sólo puede ponerse de manifiesto en la relación social entre las diversas mercancías.³⁷¹

Marx toma dos prototipos de mercancía. Una mercancía A (20 varas de lienzo) y una mercancía B (1 chaqueta). Ambas con las determinaciones que hemos mencionado: la forma natural: valor de uso y ser producto de trabajo concreto. La forma de valor: valor

³⁷⁰ *Ibid.*, p. 55

³⁷¹ *Ibid.*, p. 58

de cambio y valor. A la mercancía A la caracteriza como forma de valor relativo, mientras que a la mercancía B la caracteriza como forma de valor equivalente.

Hay tres formas de valor entre las mercancías, cada una con una caracterización distinta pero, a fin de cuentas, determinantes unas de las otras: forma simple de valor, forma total o desplegada de valor y forma general de valor.

La forma simple de valor se da entre dos mercancías, como ya habíamos señalado. En este tipo de relación es donde cobra su verdadera relevancia el valor de cambio. La relación se establece de esta forma: la mercancía A se expresa en la mercancía B. Otra forma: el *valor* de la mercancía A se expresa en el *valor de uso* de la mercancía B. Decíamos que la mercancía A, tiene la característica de ser la forma de valor relativa. Esto significa que sólo puede expresarse como valor en relación a otra mercancía.³⁷²

El valor de la mercancía lienzo queda expresado en el cuerpo de la mercancía chaqueta, el valor de una mercancía, en el valor de uso de la otra.³⁷³

La mercancía B, por su parte, “no expresa su propio valor”³⁷⁴, mas proporciona el material “para la expresión del valor de la otra mercancía”³⁷⁵. Tenemos entonces que lo que pone en relación a las dos mercancías es su capacidad para ser intercambiadas, es decir, la cualidad de expresar valor, sustancia, “gelatina de trabajo”, etc.

³⁷² *Ibid.*, p. 60

³⁷³ *Ibid.*, p. 64

³⁷⁴ *Ibid.*, p. 60

³⁷⁵ *Idem*

Una vez que el valor de la mercancía A (forma relativa de valor) queda expresada en la mercancía B (forma equivalente de valor), el valor de la mercancía A toma cuerpo en el cuerpo de la mercancía B. Es, dice Marx, como si la mercancía B fuera un espejo: “el cuerpo de la mercancía B se convierte, para la mercancía A, en espejo de su valor”³⁷⁶

En esta relación simple entre las dos mercancías, se hayan tres variaciones que tienen que ver con la sustancia de valor, la cantidad de trabajo empleado en cada una de las mercancías.

En la primera variación, se trata de una relación *directamente proporcional*. Es decir, el valor que expresa la mercancía A en la mercancía B, aumenta o disminuye *en relación directa* al valor de la mercancía A. Tratemos de sustentarlo de otra forma: si se duplica el tiempo de trabajo para la producción de la mercancía A, entonces el valor de uso de la mercancía B contendría más valor abstracto de la mercancía A. Por tanto, “En lugar de veinte varas de lienzo = a 1 chaqueta, tendríamos 20 varas de lienzo = 2 chaquetas”.³⁷⁷

Recordemos que el lienzo expresa a la mercancía A, la chaqueta a la mercancía B.

Si se mantiene invariable el valor de la mercancía B, el valor relativo de la mercancía A, es decir, su valor expresado en la mercancía B, aumenta y disminuye en razón directa al valor de la mercancía A.³⁷⁸

En el segundo tipo de relación entre la forma equivalente y la relativa del valor, tenemos que si no cambia el valor de la mercancía A (valor relativo, 20 varas de lienzo) expresado en la mercancía B, entonces puede variar en “razón inversa” al cambio en el

³⁷⁶ *Ibid.*, p. 65

³⁷⁷ *Ibid.*, p. 66

³⁷⁸ *Idem*

valor de la mercancía B (equivalente, la chaqueta). Y, además, el cambio puede que tenga que ver con razones de todo tipo, incluso puede obedecer, dice Marx, a “causas absolutamente contrapuestas”.³⁷⁹ Es decir, la ecuación 20 varas de lienzo = 2 chaquetas, puede tener como causa tanto la variación del valor en la mercancía A (valor relativo), como una variación en el valor de la mercancía B (equivalente). Por variaciones, nos referimos a la variación en la sustancia del valor, en la cantidad de tiempo expresada en la forma de valor de la mercancía.

[...] manteniéndose inalterado el valor de la mercancía A, su valor relativo, expresado en la mercancía B, aumenta o disminuye *en razón inversa al cambio de valor en B*.³⁸⁰

Si el valor abstracto variara en ambas mercancías, entonces no habría una variación en su presentación superficial, es decir, no habría variación en su equivalencia, seguiría siendo 20 varas de lienzo = 1 chaqueta. Pero a partir de una comparación de ambas mercancías con una tercera, podríamos ver el contenido de la variación. En caso de que todas las mercancías tuvieran una variación en el mismo sentido (Marx lleva al máximo la premisa) no se notaría el cambio a simple vista, no hay una mercancía que pudiera servir de referencia en particular, pero sí se notaría en relación al aumento o descenso en la cantidad de mercancías producidas.³⁸¹

Finalmente puede existir también una variación en la sustancia de ambas (en el tiempo empleado) pero en un sentido desigual o contrapuesto.

Los cambios efectivos en las magnitudes de valor, no se reflejan de un modo inequívoco ni exhaustivo en su expresión relativa o en la magnitud del valor relativo. El valor relativo de una mercancía puede variar aunque su valor se

³⁷⁹ *Ibid.*, p. 67

³⁸⁰ *Ibid.*, p. 66

³⁸¹ *Ibid.*, p. 67

mantenga constante. Su valor relativo puede mantenerse constante, aunque su valor varíe, y, por último, en modo alguno es inevitable que coincidan en variaciones que se operan, simultáneamente, en las magnitudes del valor de las mercancías y en la expresión relativa de esas magnitudes de valor.³⁸²

Podríamos decir, pues, que la expresión del valor de cambio sólo es posible en relación a otra mercancía. En otros términos podríamos plantear que una mercancía en realidad son dos mercancías si se quiere explicar en qué consiste la unidad mínima de la sociedad mercantil capitalista. Entonces, la cualidad de ser valor relativo o equivalente acompañan a la mercancía en relación con la otra mercancía, lo que significa según nuestra reflexión esquemática, es que los dos tipos de valor se dan en una mercancía. Y que todas las variaciones de las que habla Marx tienen sentido si pensamos en una mercancía que son, en realidad, dos.

Ninguna mercancía *puede referirse a sí misma como equivalente*, y por tanto, *tampoco puede convertir a su propia corteza natural en expresión de su propio valor*, tiene que *referirse a otra mercancía como equivalente*, o sea, hacer de la corteza natural *de otra mercancía su propia forma de valor*.³⁸³

Nos encontramos con una reiteración de la diferencia entre la lógica de la forma natural y la lógica de la forma de valor. La forma objetiva de valor, decíamos, tiene que ver con la parte abstracta-cualitativa del proceso de producción propio de la sociedad mercantil capitalista. En ese sentido es, dice Marx, una forma “supranatural” que va más allá de la forma en la que se participa activamente sobre *lo otro* (la forma objetiva natural) y en la que, tanto el consumo como el trabajo, tienen un carácter abstracto que determina la estructura de la organización social. Esta forma “enigmática”,³⁸⁴ dice Marx, explica el por qué de las dificultades a las que se enfrentaron los economistas clásicos al tratar de explicar en qué consiste el *dinero*.

³⁸² *Idem*

³⁸³ *Ibid.*, p.p. 69-70

³⁸⁴ *Ibid.*, p. 71

En el proceso de producción de mercancías dentro del capitalismo, nos encontramos con la transformación o la subsunción de una parte del objeto en o a su contrario. Así, el valor de uso se transforma en la forma en que se manifiesta su contrario: el valor.³⁸⁵ El trabajo concreto se convierte en trabajo abstracto y es subsumido por él. Finalmente el trabajo privado se convierte en trabajo social.³⁸⁶

A partir de la forma simple del valor, en la que se confronta a una mercancía con otra como forma de entender la unidad mínima de organización de la sociedad mercantil, se puede entender la composición del proceso mercantil capitalista y su expresión más desarrollada: el dinero.

A partir del valor de cambio, pues, se expresa la relación entre mercancías, esta es la forma simple del valor. “La forma simple del valor de una mercancía es, pues, la forma simple en la que se manifiesta la antítesis, contenida en ella, entre el valor de uso y el valor.”³⁸⁷

La relación de valor es el lugar en el que sucede que el valor de la mercancía deja de expresar el carácter concreto y se presenta al valor abstracto como verdadera corporeidad de ésta. En la forma desplegada del valor Marx confronta a una mercancía (la mercancía A) ya no con otra mercancía sino con un conjunto de mercancías que sirven ahora como corporeidad del valor. Así, 20 varas de lienzo ya no están expresadas

³⁸⁵ *Ibid.*, p. 69

³⁸⁶ *Ibid.*, p. 71

³⁸⁷ *Ibid.*, p. 75

en la corporeidad única de la chamarra sino también en muchos otros cuerpos de mercancías que le sirven de espejo a la forma de valor relativa de la mercancía.³⁸⁸ Sin embargo, esta forma tiene serias dificultades al, por ejemplo, no tener un límite de cuerpos que expresen el valor de la mercancía A. Al ser infinita e indefinida la cantidad de las mercancías que expresan el valor de la mercancía A, resulta que las expresiones de valor son expresiones abigarradas, divergentes y heterogéneas.³⁸⁹ Frente a esto, la realidad ha mostrado que sólo existen formas restringidas de equivalente “cada una de las cuales excluye a las otras”.³⁹⁰ Finalmente, como tercer deficiencia de la forma desplegada del valor, en la indefinición del cuerpo de mercancías, no hay una forma unitaria de manifestación del trabajo.³⁹¹

Frente a las dificultades que presenta la forma desplegada del valor, Marx presenta ahora la forma general del valor, en la que expresa la idea de un “equivalente general” que resolvería las dificultades de la forma desplegada.

En la forma general de valor, encontramos una representación del valor simple y unitaria en una misma mercancía, “su forma de valor es simple y común a todas y, por consiguiente, general”.³⁹²

Evidentemente la forma desplegada y la forma general de la mercancía, del valor de la mercancía, obedece a un tránsito histórico de la civilización. Marx plantea que la forma

³⁸⁸ *Ibid.*, p. 77

³⁸⁹ *Ibid.*, p. 79

³⁹⁰ *Idem*

³⁹¹ *Idem*

³⁹² *Ibid.*, p. 80

simple del valor de la mercancía pertenece al comienzo temprano de la civilización, mientras que tiene su base en la necesidad infinita de la sociedad.³⁹³ Por otra parte, la forma desplegada obedece a un intercambio que se estableció de manera habitual y a una escala relativamente ampliada también.³⁹⁴

Cuando nos enfrentamos a la forma desarrollada del valor, a su forma general, estamos hablando, pues, de la forma que adquiere en la modernidad capitalista. En esta forma de expresarse se manifiestan las contradicciones que hemos tratado de exponer en la parte precedente, entre la forma natural de la mercancía y su forma de valor. Sobre todo a partir de la subsunción de la forma natural por la forma de valor, en la que los valores abstractos y los tiempos abstractos tienen el mando de la organización social.

[...] el valor de la mercancía no sólo difiere ahora de su propio valor de uso, sino de todo valor de uso, y precisamente por ello se lo expresa como lo que es común a ella y a todas las demás mercancías. Tan sólo esta forma, pues, relaciona efectivamente las mercancías entre sí en cuanto valores, o hace que aparezcan recíprocamente como valores de cambio.³⁹⁵

Es necesario que dentro del desarrollo de la sociedad, la forma general del valor, en la que el valor de las mercancías se expresa en una sola mercancía, sea vigente para el grueso de la sociedad.³⁹⁶ Las dificultades que resuelve la forma general del valor tienen que ver con el hecho de que el valor de las mercancías se enfrentan no sólo en cuanto cualitativamente iguales sino también en cuanto compatibles a su magnitud de valor, es decir, la cantidad de tiempo empleado en producirlas.³⁹⁷

³⁹³ *Ibid.*, p. 81

³⁹⁴ *Ibid.*, p.p. 80-81

³⁹⁵ *Ibid.*, p. 81

³⁹⁶ *Idem*

³⁹⁷ *Ibid.*, p. 82

Otra consecuencia lógica, al ser la forma general del valor una forma vigente socialmente y al representar compatibilidad e igualdad entre las magnitudes de valor y la cualidad entre mercancías que esto implica, es el hecho de la consumación de la abstracción, por decirlo de algún modo. Es decir, se trata de la abstracción definitiva del carácter concreto de las mercancías, tanto en su valor de uso como en el hecho de ser producto de un trabajo concreto, “es la reducción de todos los trabajos reales al carácter, que les es común, de trabajo humano; al gasto de fuerza humana de trabajo”.³⁹⁸

La forma nueva que adviene con la forma relativa del valor, tiene que ver con el establecimiento de una mercancía que servirá de “equivalente general”. Esta es la “forma relativa u específica del valor”.³⁹⁹ El grado de desarrollo de la forma equivalente de valor es expresión y consecuencia del desarrollo de la forma relativa del valor.

Con esto llegamos a la explicación, siempre compleja pero nunca desarrollada por la economía política, del dinero. Tratar al dinero como una mercancía más con una función especial, la de ser equivalente general, es uno de los aportes más importantes de la teoría de la mercancía de Marx. El dinero, entonces, es consecuencia del desarrollo de las relaciones de valor entre las mercancías, desde la relación simple, la relación ampliada, la relación general y la relación como equivalente. El dinero es, pues, una mercancía más, es el equivalente general, es el cuerpo, el espejo en la que todas las mercancías ven expresado su valor. El dinero es la corporeidad que adopta el valor de todas las mercancías, una vez que ésta ha subsumido la lógica cuantitativa, la forma natural de las

³⁹⁸ *Idem*

³⁹⁹ *Ibid.*, p. 84

mercancías. “La forma simple de la mercancía es, por consiguiente, el germen de la forma de dinero”.⁴⁰⁰

Tratemos de trazar una perspectiva total de la teoría de la mercancía. La mercancía es algo con lo que tenemos una relación inmediata y cotidiana. A pesar de esto sus características determinantes no son algo que salte a la vista de la misma forma inmediata y cotidiana. Más bien, por esta especie de ocultamiento, la mercancía se presenta como algo misterioso lleno de sustancias metafísicas. Para lograr captar estos misterios y estas sutilezas, como les llama Marx, es necesario analizar la forma de riqueza de la sociedad mercantil capitalista. Descomponer sus fórmulas cristalizadas por la tradición y el uso, y observar cómo funcionan estas determinaciones de la mercancía.

Quitando un poco el velo de objetividad que muestran las mercancías, encontramos en ellas su carácter más elemental. Estas características obedecen a una forma que Marx bautizó como forma natural de la mercancía. En la forma natural brincan a la vista dos aspectos cualitativos de la mercancía: el ser un *valor de uso* y el ser producto de un *trabajo concreto*.

El valor de uso tiene que ver con el lugar o la circunstancia a la que va dirigido el producto. Es decir, es un valor que se dirige a una satisfacción o a un uso concreto. Si es, por ejemplo, suéter, el uso concreto es cubrirse del mal tiempo. Va dirigido a satisfacer una necesidad impuesta por el medio ambiente y en ese sentido se trata de una *lógica cualitativa*.

⁴⁰⁰ *Ibid.*, p. 86

En cuanto producto de trabajo concreto, la mercancía obedece a un proceso concreto de producción que empleó una cierta cantidad de tiempo individual y una cierta técnica de construcción. Producto de trabajo concreto refiere a la importancia que tiene el que unos se dediquen a un trabajo en particular. Tiene relevancia para la forma natural, que el suéter haya sido hecho por un hilandero o por un artesano, por poner un ejemplo.

Existe, sin embargo, otra determinación de la mercancía. Se trata de la que Marx llama la forma de valor de la mercancía. La forma de valor tiene que ver con una cierta independencia de lo humano respecto a lo natural. En la primera forma se encuentra la relación directa del hombre con la naturaleza. Esta forma de valor es un producto exclusivamente humano, no hay, pasado el tiempo, mediación alguna que determine que el valor, como lo expondremos a continuación, tiene que ver con la naturaleza, como sí tiene que ver el suéter.

La forma de valor incluye dos aspectos. El primero que expone Marx es la magnitud de valor. Ésta tiene que ver con la igualación de la actividad productiva a una unidad de medida, a una unidad mínima: la magnitud de valor. La *magnitud de valor* refiere a la cantidad de tiempo de trabajo utilizado para la producción de las mercancías. Así se determina el valor de cualquier mercancía. La lógica de la forma de valor, tiene que ver, en este sentido, con una lógica cuantitativa. Las características concretas de los bienes y productos, tienen poco o nada que ver. Todo queda reducido a un trabajo en general, a un trabajo indiferenciado que sirve para establecer equivalencias y determinar el funcionamiento de la sociedad mercantil.

Por otra parte tenemos el valor de cambio. Estamos en el tercer párrafo del texto. El valor de cambio sólo se puede entender en relación a *otra mercancía*. Una mercancía en realidad son dos mercancías por definición y en relación a este valor de cambio.

El valor de cambio tiene diversas formas de relación de valor. Nos encontramos con una relación simple, una relación ampliada, relación general y la relación como equivalente. La primera explicación teórica y bien fundada del dinero como una mercancía como cualquier otra pero con una *función especial*.

3.3 El fetichismo de la mercancía y su secreto.

Este párrafo es el último que utilizaremos para la presente investigación. Es aquí y a partir de la exposición precedente donde queda expuesta de forma inmejorable la teoría de la ideología a partir de la exposición de lo que es la mercancía. El valor teórico de esta exposición tiene que ver con el desarrollo pleno de lo que en un principio tenía que ver con la enajenación, con la inversión, con la sustantivación. El fundamento material se encuentra aquí expuesto de forma tal que se puede fundamentar la experiencia moderna a partir de la subsunción de la forma natural por la forma de valor. Es decir, a partir de la teoría de la mercancía, encontramos las bases de lo que podría ser toda una teoría de la ideología en Marx.

En el análisis de la mercancía, se demuestra que ésta está llena de “sutilezas metafísicas” y de “reticencias teológicas”.⁴⁰¹ A primera vista la mercancía no tienen nada de especial. Se trata de un objeto que tiene una utilidad que se dirige a la satisfacción de alguna necesidad y que es producto de un trabajo concreto. En otras palabras, la lógica cualitativa de la mercancía, su forma natural, no presenta ninguna dificultad para entenderse. Sin embargo, como resultado de la subordinación de la forma natural a la forma de valor, la mercancía entra en un entramado metafísico y teológico en donde las leyes del mercado pone patas para arriba a una mesa y la pone a bailar, para utilizar la expresión de Marx.⁴⁰²

La forma de valor de la mercancía es algo inasible a simple vista, por más que se le de vueltas a un objeto no se puede captar la magnitud de valor que expresa ni la sustancia del valor. Lo estrictamente social que se expresa en la mercancía, la forma de valor, no tiene una explicación sencilla ni racional. Es un acto, dice Marx, de transubstanciación sin el que no se puede entender a la sociedad mercantil capitalista. La transubstanciación es el acto mediante el cual la lógica concreta-cualitativa de la mercancía es expresada en la forma de valor, es, también, abstraída y subordinada. Este acto, decía Bolívar Echeverría en su seminario sobre *El capital*, es un acto religioso, cristiano, mediante el cual, en un momento de la ceremonia religiosa, el cuerpo de cristo se hace presente en el pedazo de pan blanco. Sin la fe en este acto, todo el significado de la religión y del acto religioso no tiene sentido. Así mismo, esta especie de acto de fe en la expresión de la

⁴⁰¹ *Ibid.*, p. 87

⁴⁰² *Idem*

magnitud de valor en la mercancía es el principio que funda a la sociedad mercantil y que pone de cabeza todas las expresiones concretas de los objetos mercantiles.

La mercancía, con todas las determinaciones que adopta en la sociedad capitalista, resocializa a los hombres distanciados en sus trabajos individuales, es decir, resocializa a individuos asociales. La verdadera sociedad es la de las mercancías independizadas de sus productores:

La igualdad de los trabajos humanos adopta la forma material de la igual objetividad de valor de los productos de trabajo; la medida del gasto de fuerza de trabajo humano por su duración, cobra la forma de la magnitud del valor que alcanzan los productos del trabajo; por último, las relaciones entre los productores, en las cuales se hacen efectivas las determinaciones sociales de sus trabajos, revisten la forma de una relación social entre los productos del trabajo.⁴⁰³

No es, pues, la forma de valor en particular lo que genera el efecto fetiche o la determinación de la mercancía sobre los individuos, sino la manera en cómo se presenta el objeto mercancía en la realidad de la sociedad mercantil. Esta realidad implica la subsunción de la que ya hablamos y, también, implica la abstracción de lo concreto, la imposición de lo abstracto como forma preeminente y el establecimiento de relaciones a partir de la abstracción de lo concreto, por eso dice Marx que se trata de una “relación social entre los productos del trabajo”.

La mercancía como producto de la sociedad, conforma una especie de naturaleza artificial que se desprende de la naturaleza y que cumple las funciones que antes cumplía ésta.

⁴⁰³ *Ibid.*, p. 88

El carácter de fetiche de las mercancías se expresa a partir de que éstas manifiestan las relaciones sociales en las que se lleva a cabo el proceso de producción, es decir, el carácter social del trabajo. Expresan lo social del proceso y se presentan como si esta categoría social les fuera inherente. Reflejan, pues, lo social entre los hombres pero como si lo social se diera únicamente entre éstas de manera natural. Las mercancías, al presentarse como entidades dotadas de sociabilidad y de vínculos entre ellas, expresan, pues, “figuras autónomas dotadas de vida propia, en relación unas con otras y con los hombres”.⁴⁰⁴

Ese carácter fetichista del mundo de las mercancías se origina, como el análisis precedente lo ha demostrado, en la peculiar índole social del trabajo que produce mercancías.⁴⁰⁵

El trabajo de los hombres es un trabajo privado. Durante su actividad no tienen ningún tipo de relación social que les permita ver esta dimensión en el producto de su trabajo. Sucede que sólo a través del intercambio entre los productos de su trabajo, los hombres se ponen en relación y, así, los productos presentan la dimensión social de la actividad. Mientras los hombres se relacionan entre sí como relaciones entre cosas, se dan “relaciones sociales entre las cosas”.⁴⁰⁶

En la exposición de la teoría de la mercancía, habíamos mencionado que la existencia de ésta sólo se da en relación a otra mercancía. Es decir que sólo es el intercambio el que activa y da pie a la expresión del valor de la mercancía. Expresión que domina en la mercancía a partir de la subsunción del uso y del trabajo concreto de que es resultado.

⁴⁰⁴ *Ibid.*, p. 89

⁴⁰⁵ *Idem*

⁴⁰⁶ *Idem*

En el intercambio (preeminencia del valor) la mercancía funda su imperio y acaba con la comunidad entre los hombres, estableciéndola entre las cosas. Recordemos lo que decía Marx: ahí donde empieza el mercado termina la comunidad. La verdadera comunidad es la de las mercancías, la del valor valorizándose.

El carácter de valor de las mercancías domina el proceso de producción. Ahora la actividad se establece a partir de la creación de valor que expresa una actividad aislada y homogénea que deja fuera toda particularidad y carácter concreto del trabajo. Las cosas, entonces, expresan las relaciones sociales y los trabajos reales, pero estas cosas son una “envoltura” de las relaciones sociales. Por tanto, la envoltura genera la apariencia objetiva⁴⁰⁷ de una relación social entre las cosas.

Al equiparar *entre sí* en el cambio *como valores* sus *productos* heterogéneos, equiparan recíprocamente sus diversos trabajos como trabajo humano. No los saben pero lo *hacen*. El valor, en consecuencia, no lleva escrito en la frente *lo que es*. Por el contrario, transforma a todo producto del trabajo en un jeroglífico social.⁴⁰⁸

El mundo de las mercancías, desde el punto de vista del valor, no tiene una explicación racional a simple vista. Se trata de un fenómeno supranatural que no se sabe por dónde cogerlo porque cumple una función de ese tipo. La función de la mercancía consiste en relacionar socialmente a quienes se encuentran en una situación de asocialidad. La mercancía resocializa a los hombres privados de lo social en su actividad aislada y desconectada de lo social.

⁴⁰⁷ *Ibid.*, p. 91

⁴⁰⁸ *Ibid.*, p.p. 90-91

La preeminencia del valor en las mercancías implica que éste se encuentra lejos del dominio o de la voluntad de los seres humanos y que incluso los determina. Independientemente de las propiedades físicas de las mercancías éstas ponen en relación su carácter común, lo que mencionamos más arriba como la “unidad de medida”, es decir, su magnitud de valor y a partir de éste se pueden equiparar a las más diversas actividades y los más diversos productos. La consecuencia de esto es que la magnitud de valor de las mercancías relacionada en el mercado, impone su dominio en las relaciones y escapa de la voluntad de los hombres. El proceso productivo de mercancías, es decir, el proceso mediante el cual las magnitudes de valor se imponen como verdad, debido a “cierta fijeza consagrada por el uso”⁴⁰⁹, implica la determinación de los hombres por las cosas.

Estas magnitudes cambian de manera constante, independientemente de la voluntad, las previsiones o los actos de los sujetos de intercambio. Su propio movimiento social posee para ellos la forma de un movimiento de cosas bajo cuyo control se encuentran, en lugar de controlarlas.⁴¹⁰

¿Cómo se determina el valor de una mercancía? Lo que acaba de exponer Marx, sugiere que la determinación del valor se da a partir de la cantidad de tiempo necesario para la producción de una mercancía. Esto significa que la magnitud de valor implica la cantidad de tiempo necesario y, por tanto, el dominio de la forma valor sobre la forma de natural. La preeminencia del valor por encima del uso y el trabajo concretos. Para que esto fuera posible, fue necesario que se establecieran una serie de condiciones que permitieran que esta ley se hiciera tal a partir del uso común, de la tradición del intercambio, de su ampliación a gran escala, a escala social y a escala mundial.

⁴⁰⁹ *Ibid.*, p. 91

⁴¹⁰ *Idem*

El hecho de que a partir de la determinación del valor por la cantidad de tiempo necesaria para la producción de una mercancía, sea la medida que determina la circulación, la producción, etc., es un hecho histórico. Una implicación necesaria de esto es que las categorías con las que se han pensado estos problemas a la luz de la imposición del valor como realidad, *es una forma de pensar válida para las condiciones históricas impuestas*. No se trata, pues, de ideas falsas sino de ideas que van con la corriente de la historia y son producto de las condiciones de existencia de las sociedades.

Se trata de formas de pensar socialmente válidas, y por tanto objetivas, para las relaciones de producción que caracterizan *ese* modo de producción social *históricamente determinado*: la producción de mercancías. Todo el misticismo del mundo de las mercancías, toda la magia y fantasmagoría que nimban los productos del trabajo fundados en la producción de mercancías, se esfuma de inmediato cuando emprendemos camino hacia otras formas de producción.⁴¹¹

Para mostrar la validez histórica de la objetividad creada a partir de la determinación del valor, Marx opone otros ejemplos en los que la vigencia del valor de las mercancías, es decir, su magnitud de valor, queda en entredicho. Primero supone a un Robinsón que procura establecer sus gastos y su actividad a partir de determinaciones que son posibles únicamente bajo el régimen del valor y de la sociedad capitalista.

De inmediato Marx coloca también a la Edad Media en donde los vínculos entre los hombres se encuentran mediados por relaciones de dependencia mutua. No hay, pues, una relación entre hombres independientes que se socializan solamente a partir de las mercancías. Se desvanece la apariencia de naturalidad de las relaciones mediadas por el mercado, las relaciones que establece el movimiento de las mercancías. Opone también una forma de producción más natural, a partir de la organización de la familia y una

⁴¹¹ *Ibid.*, p. 93

división del trabajo natural también. El establecimiento de los tiempos de trabajo son también producto natural al no estar mediados por la sociedad de manera total, sino por las estaciones del año y los temporales que éstas conllevan.⁴¹²

Finalmente Marx opone una imagen de hombres libres con medios de producción también libres. En esta sociedad ideal, los hombres determinan su actividad de manera individual pero enfocada hacia lo social. Por tanto, la producción y la distribución (en las necesidades y en los medios de subsistencia de los instrumentos de producción) son producto de individuos organizados socialmente. Es claro que la determinación de las magnitudes de valor no tiene aquí la fuerza que tiene en la realidad moderna capitalista.⁴¹³

En estas oposiciones históricas se puede apreciar con claridad el hecho del fetichismo como un momento del desarrollo histórico en el que las magnitudes del valor, las mercancías con preeminencia de la forma de valor se independizan y ponen a los productos en lugar de los hombres. Los productos ocultan las relaciones.

En los textos de juventud, Marx discutió con fuerza el problema de la religión. Recordemos que en los tiempos en que era amigo de Bauer, la religión era una discusión común entre los jóvenes hegeliano. Aquí retoma la discusión pero los fundamentos son distintos. Merece la religión un comentario que es simple corolario de la argumentación respecto al desarrollo de la sociedad burguesa mercantil. Marx plantea que al enfrentarse

⁴¹² *Ibid.*, p. 95

⁴¹³ *Ibid.*, p. 96

los hombres a los productos en los que se abstrae todo elemento concreto de trabajo y de uso, quedan subsumido a una existencia abstracta. El hombre como tal es una abstracción que minimiza su actividad y la equipara a lo común de ser “gelatina de trabajo”, a ser magnitud de valor. Así, Marx sugiere que la religión más adecuada al desarrollo del capitalismo, de la sociedad mercantil con su “culto al hombre abstracto”⁴¹⁴, es el catolicismo y el protestantismo como expresión desarrollada y afín a la sociedad burguesa.

Dice Marx que hubo sociedades, como las asiáticas, que expresan una forma más “transparente” en las relaciones mercantiles. Pero este tipo de sociedad implica una cierta subordinación a las condiciones de la naturaleza, hay una dependencia todavía grande a *lo otro*. Estas sociedades, dice Marx, “se fundan en la inmadurez del hombre individual, aún no liberado del cordón umbilical de su conexión natural con otros integrantes del género, o en relaciones directas de dominación y servidumbre”.⁴¹⁵ La consecuencia necesaria de esto son las religiones de la antigüedad con su culto a la naturaleza, con la deificación de ésta.⁴¹⁶

El problema del fetichismo plantea que las relaciones sociales reales quedan ocultas en las relaciones entre los objetos. Este proceso es parte del desarrollo de la sociedad y de la ampliación del intercambio de mercancías, así mismo, tiene que ver con el desarrollo de las fuerzas productivas. Por otro lado, encontramos que esta forma estructural de

⁴¹⁴ *Ibid.*, p. 97

⁴¹⁵ *Idem*

⁴¹⁶ *Idem*

producción genera una “objetividad aparente”⁴¹⁷ en la que la mercancía parece la reina de la sociedad porque la función que cumple es ligar a los hombres mediante el intercambio. Lo humano queda sesgado a un plano puramente abstracto.

En otro extremo encontramos el intento de explicación de la economía política clásica, la ciencia burguesa. Marx plantea que ellos nunca lograron explicar la verdadera forma de valor de las mercancías al tomarla como parte de un proceso que necesariamente llegaría a la sociedad moderna. El argumento y el concepto tanto de *magnitud de valor* como de *trabajo abstractamente humano*, utilizados como determinaciones históricas del valor y de la mercancía son elementos explicados por Marx como fundamentos de la sociedad burguesa. Además recordemos el otro aspecto: la mercancía que genera valor es el hombre, la *fuerza de trabajo*. Todos estos semblantes explican el por qué tanto la economía clásica como las relaciones reales colocan el proceso de producción como una especie de naturaleza independiente y que, por tanto, es necesario que exista tal cual existe, con una preeminencia de las cosas sobre los hombres, un dominio de las mercancías sobre las sociedades. Los hombres se encuentran aislados unos con otros, son hombres autónomos, independientes, libres. En el lado opuesto están las mercancías que se relacionan entre sí de manera social. Las mercancías ponen en relación a los hombres y los ligan unos a otros. Por tanto el dominio que se ejerce en las relaciones humanas está fundado en el valor. Las relaciones sociales valen en tanto expresiones de magnitud de valor, no en tanto una relación realmente humana. Las condiciones reales de existencia obstaculizan hasta hacer casi imposible una relación real que no esté mediada por el mercado, la comunidad de las cosas, del valor.

⁴¹⁷ *Ibid.*, p. 100

A formas que llevan escritas en la frente su pertenencia a una formación social donde el proceso de producción domina al hombre, en vez de dominar el hombre a ese proceso, la conciencia burguesa de esa economía las tienen por una necesidad natural tan manifiestamente evidente como el trabajo productivo mismo. De ahí que, poco más o menos, trate a las formas preburguesas del organismo social de producción como los Padres de la Iglesia a las relaciones precristianas.⁴¹⁸

En cada periodo histórico las relaciones dominantes se expresan como objetos de los que surgen las relaciones de manera natural. Todas, sin embargo, son consecuencia del estado de desarrollo de las fuerzas productivas. El mercantilismo, el esclavismo, la propiedad de la tierra, se creía en su momento que emanaba de las cosas mismas, del oro y la plata, de la naturaleza inferior de unos sobre otros, de la tierra misma. Así, en el capitalismo, en la sociedad burguesa, las relaciones determinadas del valor son una consecuencia de la mercancía socializadas. No sucede, por el contrario, que las mercancías y el valor de éstas expresadas en las magnitudes de valor, surjan de la sociedad. La sociedad es un producto de éstas, no las mercancías y el valor autovalorizándose son producto de la sociedad. En esto consiste también el fetichismo: el establecimiento de una *objetividad aparente* a partir de unas prácticas tan habituales que parecen naturales, autónomas, y, sobre todo, independientes de la voluntad del hombre.

Producto del fetichismo, además de todas las nociones, o concepciones dominantes en los diferentes tipos de sociedad burguesa moderna, son planteamientos a futuro en que escapan al dominio de los hombres en el presente. Por ejemplo, cuando escuchamos acerca de las crisis económicas, de la devaluación de alguna moneda, etc. Parece que este tipo de movimientos son tan incontrolables e inesperados como los son los

⁴¹⁸ *Ibid.*, p. 99

terremotos o los huracanes. Podemos saber las condiciones que favorecen estos fenómenos pero no podemos controlarlos. Lo mismo pasa con las bolsas de valores, podemos saber las condiciones generales que permiten que se muevan de un lado a otro, pero no podemos evitar que se muevan o hacer que su movimiento no afecte a los estómagos de millones de personas.

Así también se hacen predicciones inevitables, como si el capital fuera el único presente y futuro posible. Los “países en vías de desarrollo”, las “economías emergentes”. Nociones siempre al margen de lo que la autovalorización del capital permite.

En la exposición de la mercancía, del dominio de la lógica cuantitativa de la forma de valor sobre la forma natural, podemos observar que es precisamente la creación independizada de lo humano (el valor) lo que domina el proceso. En el valor no interviene elemento natural alguno. El valor se independiza de la mano, del cerebro y de los movimientos de los hombres. Al profanar la naturaleza, el producto de esta profanación profana ahora su origen humano y lo determina. El producto reniega de su origen, lo corrompe y se establece como señor de la sociedad. Es como si lo otro tomara venganza y se presentara revestido de la diversidad de mercancías que encontramos en el mundo.

IV. Epílogo.

Sólo es importante exponer lo que nos es afín, lo que nos condiciona.

Walter Benjamin, *Libro de los pasajes*.

Como nota biográfica final diremos que Karl Marx participó políticamente durante toda su vida. Fue miembro eminente de la Asociación Internacional de Trabajadores. Vivió la época de la Comuna de París (1871) y nunca dio la espalda a los compromisos revolucionarios. Finalmente el viejo *Moro* murió el 13 de marzo de 1883, en medio de una soledad acrecentada. No dejó bien alguno ni testamento.⁴¹⁹ El legado de sus textos y de su obra han llegado, sin embargo, hasta nuestros días y nuestras tierras. Los planteamientos y los descubrimientos de Marx han sido y seguirán siendo objeto de dos cosas: la continuación de una teoría crítica y la construcción de una organización social anticapitalista.

Hemos hecho un recorrido muy general en la obra de Karl Marx para mostrar sencillamente que el concepto de ideología que mejor podemos utilizar a partir de su teoría, encuentra sus bases más sólidas en el desarrollo de la teoría de la mercancía.

Hay una persistencia del problema de la ideología revestido de diversa formas y abordado con distintas perspectivas. Encontramos en los escritos de juventud más tempranos una presentación del problema a partir de la exposición de la filosofía de Epicuro y Demócrito.

⁴¹⁹ McLellan, David, *Karl Marx: su vida y sus ideas*, trad. José Luis García Molina, 2ª ed., Barcelona, Editorial Crítica. Grupo Editorial Grijalbo, 1983, p. 519

No se trata de una *manifestación objetiva*, sino de una *apariciencia subjetiva*. “Los verdaderos principios son los átomos y el vacío, *todo lo demás es opinión, apariciencia*.” “Lo frío y lo caliente sólo existen en la opinión, pero en la verdad no existen más que los átomos y el vacío.” Por tanto, lo *uno* no resulta en verdad de los muchos átomos sino que “mediante la combinación de los átomos *parece* todo ser uno” [...] el único objeto verdadero es el fenómeno sensible y la sensación [...] y este algo verdadero es cambiante, inestable, es fenómeno [...] mientras que Demócrito considera el *mundo sensible* como una *apariciencia subjetiva*, Epicuro lo considera como *fenómeno objetivo*.⁴²⁰

Más adelante encontramos, en la incursión del joven Marx en el terreno político, una discusión sobre el poder político y la inmersión de Marx en la filosofía de Hegel. Expusimos ya cómo el joven Marx cae encantado por el ambiente hegeliano y decide estudiar a fondo la obra del maestro de Berlín. Los primeros escritos políticos de Marx están llenos de reflexión basada en las nociones de Hegel. El problema de una especie de fetiche del poder, se encuentra expresado ahí de manera tal, que el problema que incumbe a esta tesis encuentra nuevos filamentos en el terreno de lo político y del Estado. Estos problemas tampoco fueron irrelevantes para Marx conforme avanzó en sus investigaciones, por el contrario, encontró formas más adecuadas de explicación, al igual que con el problema de la ideología.

¿Deberemos entender, sencillamente, que *la verdad es la que ordena el gobierno* y considerar la *investigación* como un advenedizo superfluo e impertinente, pero al que no podemos cerrar las puertas *por razones de etiqueta*?⁴²¹

La penetración en la filosofía de Hegel y sus primeras lecturas sobre los economistas clásicos, hacen que el joven Marx intente criticar las nociones sobre las que descansa la filosofía del derecho de Hegel. El tema de la enajenación, de la inversión y de la sustantivación a partir de aquí estarán presentes en toda la obra de Marx. Las críticas

⁴²⁰ Marx, Carlos, *Diferencia entre la filosofía democriteana y epicurea de la naturaleza*, en Carlos Marx y Federico Engels, *Obras Fundamentales 1. Marx Escritos de juventud*, trad. Wenceslao Roces, 1ª ed., 1ª reimp., México, FCE, 1987, p.p. 24-25.

⁴²¹ Marx, Carlos, “Observaciones sobre la reciente instrucción prusiana sobre la censura”, en Carlos Marx y Federico Engels, *Obras Fundamentales 1. Marx Escritos de juventud*, trad. Wenceslao Roces, 1ª ed., 1ª reimp., México, FCE, 1987, p. 153

dirigidas a Hegel implican el primer esfuerzo por poner en de pie los argumentos que estaban hasta ese momento de cabeza.

La importancia de la lectura de Feuerbach en este periodo es determinante. Para Marx es un pensador que verdaderamente logró desarrollar aspectos importantes de la filosofía de Hegel. Marx se apoya, pues, en elementos de Feuerbach para plantear las inconsecuencias del planteamiento político de Hegel y, creemos uno de los aspectos más importantes, opone a las concepciones una realidad concreta. De la famosa frase de Hegel sobre que los todo lo racional es real y viceversa, Marx comenta:

Lo racional es real, pero esto se halla precisamente en contradicción con la realidad irracional, que es siempre lo contrario de lo que expresa y expresa lo contrario de lo que dice.⁴²²

Los elementos del proletariado, de la revolución, del dinero, sobre todo, hacen presencia en la “Introducción” al texto de crítica de Marx a la filosofía del derecho de Hegel. Casi al mismo tiempo Marx tiene un acercamiento más profundo a la economía clásica y a la crítica de ésta en la pluma de Engels y su famoso “Esbozo”. Hijos de estas circunstancias, pero no sólo, son los *Cuadernos del París* y los *Manuscritos*.

Se ha dejado parcialmente de lado la discusión del derecho y del Estado. En los *Manuscritos* se hace más evidente el avance de la investigación de Marx. El tema de la enajenación y de la sustantivación, así como de la inversión, son presentados a partir, ahora, de supuestos de la economía política. Marx trata de desmontar ya la teoría burguesa sobre la sociedad capitalista y, sirviéndose en gran mediada de Feuerbach,

⁴²² Marx, Carlos, *Crítica del derecho del Estado de Hegel*, en Carlos Marx y Federico Engels, *Obras Fundamentales I. Marx Escritos de juventud*, trad. Wenceslao Roces, 1ª ed., 1ª reimp., México, FCE, 1987, p.p. 375-376.

plantea que la sociedad de clases tiene como fundamento la propiedad privada y el trabajo enajenado.

Este principio es un principio especulativo filosófico, como ya tratamos de señalar en el capítulo primero. Frente todas las minucias que contiene aquí el problema de la enajenación, de la ideología, pues, Marx se acompaña, para exponerlo, tanto de principios de Feuerbach como de aspectos concretos de la realidad y teóricos de la ciencia burguesa, de la economía.

Partiendo de la Economía Política hemos llegado, ciertamente, al concepto del *trabajo enajenado (de la vida enajenada)* como resultado del *movimiento de la propiedad privada*. Pero el análisis de este concepto muestra que aunque la propiedad privada aparece como fundamento, como causa del trabajo enajenado, es más bien una consecuencia del mismo, del mismo modo que los dioses no son *originalmente* la causa, sino el efecto de la confusión del entendimiento humano. Esta relación se transforma después en una interacción recíproca.⁴²³

Al hombre, dice Marx, se le opone su actividad, el producto de su actividad, su relación con la naturaleza, con los otros hombres y con su esencia humana, su “ser genérico”. La manifestación de la enajenación como problema central de la sociedad burguesa, adquiere aquí la categoría de principio fundante de la sociedad. Este mismo carácter tendrá en *El capital* pero en otros términos, en términos de la realidad concreta que funda el valor valorizándose.

La sagrada familia y *La Ideología alemana* marcan un paso previo a la liquidación definitiva de la polémica con la filosofía clásica alemana. Así mismo, marcan la inauguración de un punto de vista ya más sólido sobre la que parten las nuevas

⁴²³ Marx, Karl, *Manuscritos de economía y de filosofía*, trad. Francisco Rubio Llorente, 1ª ed. en “Área de conocimiento: Humanidades”, 4ª reimp., Madrid, Alianza Editorial, 2009, p. 117

concepciones de Marx y Engels. Todavía encontramos presente la noción de enajenación pero los postulados definitivamente son otros. Ya hay una oposición franca y sin miramientos de la realidad concreta al tema de la enajenación y ha tomado en esta concreción un aspecto distinto.

[...] estos obreros de masas, comunistas, que trabajan, por ejemplo, en los talleres de Manchester y Lyon, no creen que puedan eliminar mediante el '*pensamiento puro*' a sus amos industriales y su propia humillación práctica. Se dan cuenta muy dolorosamente de la *diferencia* que existe entre el *ser* y el *pensar*, entre la *conciencia* y la *vida*. Saben que la propiedad, el capital, el dinero, el trabajo asalariado, etc., no son precisamente quimeras ideales de sus cerebros, sino creaciones muy prácticas y muy materiales de su autoenajenación, que sólo podrán ser superadas, asimismo, de un modo práctico y material, para que el hombre se convierta en hombre no sólo en *pensamiento*, en la *conciencia*, sino en el *ser* real, en la vida.⁴²⁴

En *La ideología alemana* encontramos la exposición sistemática de las premisas materialistas de las que a partir de aquí tomará la teoría de Marx. Estas premisas son la realidad concreta: el desarrollo de las fuerzas productivas, la división del trabajo, etc. A partir de aquí el fenómeno de la inversión, de la enajenación, de la ideología es un fenómeno que tiene una nueva base desarrollada incipientemente pero desde una concepción totalmente nueva.

[...] toda la ideología se reduce a una concepción tergiversada de esta historia [de la relación del hombre con la naturaleza] o a una abstracción total de ella. La propia ideología es tan sólo uno de los aspectos de esta historia.⁴²⁵

Lo que los individuos son depende, por tanto, de las condiciones materiales de su producción.⁴²⁶

El poder social, es decir, la fuerza de producción multiplicada, que nace por obra de la cooperación de los diferentes individuos bajo la acción de la división del trabajo, se les aparece a estos individuos, por no tratarse de una cooperación

⁴²⁴ Marx, Carlos, Federico Engels, *La sagrada familia y otros escritos filosóficos de la primera época*, trad. Wenceslao Roces, 2ª ed., México, Editorial Grijalbo, 1967, p. 118

⁴²⁵ Marx, Carlos, Federico Engels, *La ideología alemana*, trad. Wenceslao Roces, 2ª ed., México, Ediciones de Cultura Popular, 1974, p. 676

⁴²⁶ *Ibid.*, p.p. 19-20

voluntaria, sino natural, no como un poder propio, asociado, sino como un poder ajeno, situado al margen de ellos, que no saben de dónde procede ni a dónde se dirige y que, por tanto, no pueden ya dominar, sino que recorre, por el contrario una serie de fases y etapas de desarrollo peculiar e independiente de la voluntad y de los actos de los hombres y que incluso dirige esta voluntad y estos actos. Con esta enajenación, para expresarnos con términos comprensibles para los filósofos, sólo puede acabarse partiendo de dos premisas prácticas.⁴²⁷

Con el nuevo punto de partida y su exposición, entramos definitivamente a la teoría crítica elaborada por Marx y Engels, a la teoría materialista. En el texto que expusimos a continuación de estos, hallamos los elementos introductorios a la crítica de la economía política. *Miseria de la filosofía*, es la muestra palpable de que Marx finalmente se les había ido a los jóvenes hegelianos. Incluso en el terreno concreto, Marx se encontraba ocupado y de lleno en asuntos nada sutiles sino más bien toscos y vulgares.

Miseria de la filosofía es la liquidación final de la relación “amistosa” que había llevado con la economía clásica también. Así mismo es el fin de la relación que había comenzado con Proudhon. Con este último tuvo una polémica que todavía hasta nuestros días pervive. Desde nuestro particular punto de vista, con los pocos elementos que tenemos a la mano, podemos plantear que lo que Proudhon propuso no tiene la relevancia que tiene la teoría de la mercancía de Marx. Quizá en los textos tempranos, como el que tratamos aquí, no es tanta la diferencia entre los dos pensadores, como supone Marx. Sin embargo creemos que las diferencias y las discusiones se encuentran fuera de lugar en el terreno teórico, no por eso menos importantes, claro está.

La polémica con Proudhon es el esbozo de la teoría de la mercancía, sobre todo en lo que refiere a la teoría del valor. El problema de la ideología no se expresa tan evidente

⁴²⁷ *Ibid.*, p. 36

como en las otras obras. Se expresa quizá con mayor claridad en la carta que citamos al principio de la parte que corresponde a este texto, de Marx a Annenkov. Citamos la obra y tratamos de exponerla por dos aspectos. En primer lugar para mostrar el esbozo mencionado y, en segundo lugar, para explicitar la noción de la determinación de las relaciones sociales sobre la idea.

Los hombres, al establecer las relaciones sociales con arreglo a su productividad material, producen también los principios, las ideas y las categorías conforme a sus relaciones sociales.⁴²⁸

Llegamos a *El capital*. Las primeras páginas, los cuatro primeros párrafos. En éstos Marx expone las determinaciones esenciales de la sociedad mercantil capitalista. La intención, nos decía Bolívar en sus clases, era llevar hasta su máxima expresión la teoría económica y, al hacer esto, *desconstruirla*. Se trataba, por otra parte, del intento de desmitificación de las fórmulas a partir de las cuales se crea la riqueza de la sociedad moderna.

La brillante exposición de Marx pone sobre la mesa los elementos de la unidad mínima de la riqueza capitalista, la mercancía, y, al mismo tiempo, explica aspectos que los clásicos de la economía no habían resuelto, por mucho que intentaron explicarlos: el dinero. Otro aspecto que no queremos dejar pasar por alto, aunque no es tema de la presente investigación, es el tema de la explotación. La única mercancía que crea valor es la mercancía fuerza de trabajo.

⁴²⁸ Karl Marx, *Miseria de la filosofía. Respuesta a la filosofía de la miseria de P.-J. Proudhon*, s/trad. 10ª ed., México, Siglo XXI Editores, 1987, p. 68

Con la teoría de la mercancía llegamos al terreno más circular de la teoría de Marx. Sabemos que *El capital* es un texto inacabado, pero dentro de esta carencia, el primer libro es algo de lo que Marx estaba orgulloso por su carácter circular, coherente y bien estructurado. Podríamos decir que en este texto encontramos desarrollados todos los elementos que había venido trabajando Marx durante tantos años.

No queremos postular, como se ha hecho muchas veces, que el Marx de la juventud era ya en potencia el Marx de *El capital*. Señalamos simplemente que el problema de la ideología, como aquí la estamos entendiendo, tiene una centralidad a lo largo de toda la obra de Marx.

Los problemas recurrentes, abordados de diversa formas, encuentran en la teoría de la mercancía una base sólida que nadie había tocado de esa forma. El problema esbozado desde los escritos de juventud, el problema de la ideología, de la inversión, de la enajenación, de la sustantivación, de la superación de la enajenación, es central en este texto y encuentra su explicación más completa y coherente en el fetichismo de la mercancía.

La expresión “fetichismo de la mercancía”, al hacer énfasis en la subsunción de la forma natural por la forma del valor, implica las contradicciones sociales fundadas en su estructura concreta y muestra los resultados ideológicos a que ésta lleva.

Lo misterioso de la forma mercantil consiste sencillamente, pues, en que la misma refleja ante los hombres el carácter social de su propio trabajo como caracteres objetivos inherentes a los productos del trabajo, como propiedades sociales naturales de dichas cosas, y, por ende, en que también refleja la relación que media entre los productores y el trabajo global, como una relación social

entre los objetos, existente al margen de los productores. Es por medio de este *quid pro quo* [tomar una cosa por otra] como los productos del trabajo se convierten en mercancías, en cosas sensorialmente suprasensibles o sociales”⁴²⁹

En el desarrollo de las formas de la mercancía que la determinan, se encuentran las contradicciones sobre las que descansa la sociedad capitalista. Así, al plantear que la forma natural de la mercancía (tanto el ser un objeto para uso concreto como el hecho de ser producto de un trabajo concreto), es un hecho que pasa a segundo plano, Marx explica que la otra forma, la que le es opuesta por el hecho de ser una creación estrictamente humana, la forma de valor, es la forma que se impone por el carácter dominante de la creación de plusvalor, de las magnitudes de valor. Esta práctica genera la impresión de dominio de las cosas sobre los hombres, sobre los trabajadores.

[...] el carácter de valor que presentan los productos del trabajo, no se consolida sino por hacerse efectivos en la práctica como magnitudes de valor. Estas magnitudes cambian de manera constante, independientemente de la voluntad, las previsiones o los actos de los sujetos del intercambio. Su propio movimiento social posee para ellos la forma de un movimiento de cosas bajo cuyo control se encuentran en lugar de controlarlas [...] el tiempo de trabajo socialmente necesario para la producción de los mismos (*los productos*) se impone de modo irresistible como ley natural reguladora, tal como por ejemplo se impone la ley de la gravedad cuando a uno se le cae la casa encima”⁴³⁰.

No se trata, entonces, de que la ideología sea una conciencia invertida, o una falsa conciencia, como generalmente se utiliza la noción. Se trata más bien del resultado de una forma de organización histórica de producción de los hombres en la que la acumulación de valor es lo fundamental y lo que regula el resto de las actividades. La conciencia que genera esta experiencia en la modernidad no es falsa, más bien todo lo contrario, es la conciencia *ad hoc* a la forma histórica de producción capitalista. Una falsa conciencia, sería, paradójicamente, la que plantearía que las cosas están fundadas

⁴²⁹ Marx, Karl, *El capital. Libro primero. El proceso de producción del capital*, Tomo I, vol I, trad. Pedro Scaron, 26ª ed., México, Siglo XXI editores, 2005, p. 88, (Biblioteca de pensamiento socialista).

⁴³⁰ *Ibid.*, pp. 91-92

en falsos supuestos o en supuestos fuera de sí, enajenados. Es decir, las concepciones que van a contracorriente de la modernidad capitalista son las que tendrían, en todo caso, el grado de *falsa conciencia*. La “objetividad aparente” es la noción que resulta de la exposición de Marx, la cosificación.

Existe, pues, una objetividad que es resultado de una forma de organización social. Pero esta forma de organización social se ha independizado de los hombres y los determina cual si se tratara de la naturaleza misma. Esta carácter de independencia y de tendencia infinita hacia el futuro, es lo que da el rango de “apariencia” a la objetividad sugerida por Marx. En la exposición científica de la realidad se desvanece la impresión de objetividad, de eternidad y necesidad de las condiciones de existencia. Pero para que este velo de apariencia caiga por completo no es suficiente con que se investigue científicamente y se muestre el funcionamiento real del capitalismo sino, más bien, seguir los pasos del Marx que prefirió ser considerado como un revolucionario mas que como un teórico momentos antes de morir.

Muchas cosas se podrían objetar a la presente investigación. Tenemos conciencia de ello en la medida en que las circunstancias lo permiten. Podría, por ejemplo, preguntarse qué es lo que da tanta fuerza a una supuesta teoría de la ideología en *El capital* que no lo den lo *Manuscritos*. Probablemente se podría objetar también que es posible plantear con la misma fuerza que en este texto de *El capital*, una teoría de la ideología en *La ideología alemana*. Incluso se podría objetar el hecho de la poca frecuencia de la palabra ideología a lo largo de toda la obra de Marx. No haber, por ejemplo, tomado en cuenta otros textos como los *Grundrisse* o la *Contribución a la crítica de la economía política*.

El cuerpo del presente trabajo intenta ofrecer respuestas a estas fuertes objeciones. Nunca está de más, por otra parte, una síntesis y un intento de explicación general a propósito de lo cual ahondaremos más en el tema del fetichismo.

Uno de los aspectos principales es el de plantear que el problema de la ideología, incluye todos los momentos que señala Marx desde sus primeros escritos. En este sentido en los *Manuscritos*, la descripción todavía filosófica de la enajenación es sólo una presentación todavía clásica en el sentido filosófico del problema que preocupa al joven Marx. La respuesta al problema obviamente va en el mismo sentido. El principio y fin de la sociedad capitalista burguesa es el trabajo enajenado y la propiedad privada. Las categorías ya no se encuentran tan elevadas como en Hegel pero todavía levitan unos metros del suelo. En otras palabras, la especulación filosófica todavía atraviesa el modo de pensar y de solucionar los problemas. Se trata de un principio que no tiene todavía una explicación exhaustivamente histórica ni económica, o sea, desde las fuerzas productivas de la sociedad.

En *La sagrada familia* y *La ideología alemana* hay un salto cualitativo (para usar una vieja expresión) en cuanto a la forma de afrontar los problemas. En particular el problema recurrente de la ideología. Sobre todo en *La ideología*, Marx expone abiertamente su nueva concepción del mundo. Muestra la herramienta, el arma con que aniquilará en este texto y contexto a los jóvenes hegelianos. La argumentación por sí misma opone, no sin burlas, amargas ironías y sarcasmos, a la especulación filosófica, las famosas categorías de las que no se puede uno abstraer, es decir, la realidad de las

fuerzas productivas y las relaciones sociales de producción. El problema de la enajenación se había tratado hasta antes de este texto como un problema que permitía la existencia de la sociedad burguesa en contraposición, incluso, a un *ser genérico* del hombre. El hombre no se pertenecía a sí mismo, ni a su trabajo, etc. En este texto observamos que no se utiliza más la noción de ser genérico y es menos recurrente la palabra enajenación. Pero a pesar de esto el problema de la concepción del mundo, de la inversión, de la sustantivación encuentra su explicación en las premisas y categorías que dicta la realidad de las fuerzas productivas y las relaciones sociales de producción. Entra el elemento histórico que explica las razones ideológicas de un estado de desarrollo determinado.

La polémica marcó la obra de Marx. *Miseria de la filosofía* presenta la tajante respuesta de una ya desarrollada concepción materialista y un paso más. Se ha dejado de lado la discusión con la filosofía especulativa. No se regresará a ella bajo sus propios términos. Además, la *Miseria* trae la presentación en sociedad del problema del valor. El problema de las concepciones del mundo está presente. La ideología se explica a partir de las relaciones de producción, del estado de desarrollo del modo de producción en una época determinada.

El camino hacia *El capital*, como ya tuvimos oportunidad de ver, no fue un camino de becas, ni de estímulos académicos, mucho menos de tertulias o coloquios internacionales. El único reconocimiento llegó *a posteriori* y en medio de la más sangrienta lucha de clases desde su publicación hasta nuestros días. *El capital* es un texto que provocó muchos sufrimientos al autor. Finalmente, como ya hemos señalado,

Marx creía que el libro que logró ser publicado era un “todo artístico”. En el mismo prólogo anuncia que se trata de una síntesis de sus ideas anteriores y que, incluso, se logró desarrollar de mejor manera que antes.

Cuando nos enfrentamos a la teoría de la mercancía, es decir, a las primeras líneas del texto, no fue fácil tratar de descifrar el contenido. Fueron necesarias varias lecturas y el apoyo de lecturas complementarias de especialistas sobre el tema. Aprovechamos la líneas para mencionar que un seminario del Dr. Bolívar Echeverría, en 2007, fue de vital importancia para la comprensión del texto y para el presente esfuerzo de exponer dicha teoría. Muchas de las reflexiones de esta investigación están influidas por ese seminario.

La teoría de la mercancía es la muestra clara del avance en la teoría de Marx, incluso es evidente la diferencia de planteamientos y el tipo de argumentación respecto a la *Miseria*, por ejemplo. El estado acabado del primer libro nos hace suponer que hay varias contradicciones inherentes en la sociedad moderna y que no se puede decir ligeramente con menoscabo que una de éstas es la principal. En la mercancía se da una de esas contradicciones fundamentales de la modernidad capitalista: la contradicción entre la forma natural y la forma de valor.

En la explicación de la contradicción entre la forma natural y la forma de valor de la mercancía se sintetiza el estudio de años de Marx. Además, intervienen elementos históricos, filosóficos, económicos, por mencionar los más evidentes. La constitución de la mercancía como elemento constitutivo del capitalismo, es un fenómeno histórico que cobra relevancia y vigencia hasta nuestros días. Quizá, incluso, sea justo en nuestros

tiempos cuando la forma de valor se ha sustantivado a un grado que no imaginaron los fundadores del socialismo científico.

La subsunción de la forma natural por la forma de valor, sintetiza magistralmente la teoría de la riqueza de la sociedad capitalista. Al mismo tiempo explica, en la forma de valor, aspectos que no habían tenido una explicación satisfactoria hasta entonces, como la del dinero como equivalente general. El hecho de que la sociedad descansa en las imbricaciones del mercado, es decir, de las mercancías socializadas, implica que la base de la experiencia de las sociedades concretas son producto de una experiencia sobre estas relaciones. La experiencia en el entramado de relaciones económicas que heredamos produce una conciencia afín a esta segunda naturaleza. Segunda naturaleza independizada por la profanación de la *primera naturaleza* y siempre intentando subsumirla sin conseguirlo, al representar esta subsunción la aniquilación de toda sociedad.

Toda experiencia tiene consecuencia en el estado de quien la vive. La experiencia obedece a patrones desconocidos en muchos sentidos. En otros sentidos los factores son estos expuestos por Marx. La experiencia en el capitalismo trae como consecuencia un tipo de conciencia, una forma de concebir el mundo. El desarrollo histórico de la inversión (subsunción) del sujeto por el predicado, de la enajenación en cuanto pérdida de referencia en torno al producto de una actividad y la actividad misma, de la sustantivación del valor hasta su deificación, son aspectos que se explican de forma materialista en la exposición de la teoría de la mercancía.

Por fortuna, se puede entender también que estas relaciones que se han constituido históricamente, este tipo de experiencias que ofrece el capital, el valor deificado, no son inquebrantables y presentan contradicciones que permiten rupturas que poco a poco lo llevarán a la ruina. La contradicción, al ser el elemento constitutivo de la sociedad expresada en la mercancía, presenta un aspecto negativo. Por tratar de decirlo de otro modo: el hecho de que exista una contradicción en la raíz del capitalismo, abre la posibilidad de plantear la superación de la enajenación, la supresión de la sociedad mercantil. Sin este momento revolucionario tampoco se puede entender la teoría de Marx.

La ideología, para expresarnos en otros términos, presenta no sólo rasgos de dominación, de sumisión, o de aceptación resignada del estado actual de cosas. También presenta rasgos que permiten pasar a una consideración contraria a la apología del estado de cosas. Este rasgo se encuentra en la base constitutiva misma de la sociedad, en el mismo plano y nivel en que se encuentran las condiciones para su reproducción. Como parte de la contradicción entre la forma natural y la forma de valor, podemos plantear que la experiencia a que da pie presenta un momento permanente en que se encuentran latentes y, a la vez, actuantes, las condiciones para la perpetuación, tanto como las condiciones para su aniquilación. La división en clases es una expresión clara de la contradicción manifiesta en estas premisas que no se pueden abstraer.

El fetichismo no es una metáfora, decía Bolívar Echeverría. En ningún momento Marx plantea que es sólo una imagen para tratar de ser más didácticos. De hecho las mercancías son fetiches. Un fetiche es un objeto mágico. Es un objeto que en las

sociedades arcaicas tenía una función divina, por decirle de algún modo. Su función tenía que ver, en parte, con la confirmación del pacto con lo otro, con las fuerzas naturales y era, hasta cierto punto, un intento por dominarlas. (Bolívar Echeverría).

Decir, en este sentido, que la mercancía es un fetiche, implica que tiene los rasgos característicos de los fetiches arcaicos. Tiene, pues, una función divina que reactualiza el pacto con lo otro. Los fetiches son objetos creados por los hombres que adquieren independencia y luego son los que determinan a éstos. En este sentido el fetiche adquiere el rango de objeto divino al que, incluso, se le debe rendir culto. La independización de las mercancías, de los fetiches, tiene que ver con el dominio de la forma de valor sobre la forma natural.

Las mercancías entonces, se relacionan independientemente de sus productores. La realización del valor como fin de la sociedad mercantil moderna, implica la ruptura del círculo que debería cumplir la mercancía, es decir, la relación con base en el consumo del bien producido, en su uso, pues. No sucede esto. Consecuencia, las mercancías se relacionan como individuos y relacionan a los individuos privados que, además, están aislados. Gracias a las mercancías los hombres se pueden relacionar y establecer *vínculos*. El fetiche, entonces, *vincula* a los hombres *sobrenaturalmente*. Vínculos que, por demás, tienen como fin la realización del valor. Los objetos concretos, entonces, a pesar de que las evidencias no muestren nada al respecto, son la corporeidad del valor. Esto para Marx era el rasgo distintivo del fetichismo de la mercancía y de la sociedad moderna en su conjunto. Los hombres no organizan a las mercancías, que sería lo natural. Todo lo contrario, las mercancías organizan todos los procesos de los hombres.

Es claro que los rasgos que preocupaban a Marx desde su juventud están presentes en la exposición crítica del fetichismo de la mercancía. Podríamos decir que la enajenación de los *Manuscritos* es el fetichismo de *El capital*. O que la inversión de la realidad se realiza a partir de las condiciones históricas del capital y que tiene que ver con una inversión real. Podríamos, incluso, plantear que la falsa conciencia es, en realidad una conciencia afín al modo de producción. Restringiéndonos a la temática y la exposición de este apartado en *El Capital*, baste con decir que la manera de explicar las relaciones, la concepciones, la enajenación y su superación, encuentran el campo más fértil de exposición en la teoría de la mercancía y en la exposición de las mercancías como fetiches.

BIBLIOGRAFÍA.

Primaria.

Marx, Carlos, *Diferencia entre la filosofía democriteana y epicurea de la naturaleza*, en Carlos Marx y Federico Engels, *Obras Fundamentales I. Marx Escritos de juventud*, trad. Wenceslao Roces, 1ª ed., 1ª reimp., México, FCE, 1987.

_____, “Debates sobre la ley castigando los robos de leña”, en Carlos Marx y Federico Engels, *Obras Fundamentales I. Marx Escritos de juventud*, trad. Wenceslao Roces, 1ª ed., 1ª reimp., México, FCE, 1987.

_____, “Observaciones sobre la reciente instrucción prusiana sobre la censura”, en Carlos Marx y Federico Engels, *Obras Fundamentales I. Marx Escritos de juventud*, trad. Wenceslao Roces, 1ª ed., 1ª reimp., México, FCE.

_____, *Crítica del derecho del Estado de Hegel*, en Carlos Marx y Federico Engels, *Obras Fundamentales I. Marx Escritos de juventud*, trad. Wenceslao Roces, 1ª ed., 1ª reimp., México, FCE, 1987

_____, “En torno a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel”, en Carlos Marx y Federico Engels, *La Sagrada Familia y otros escritos filosóficos de la primera época*, trad. Wenceslao Roces, 2ª edición, México, Editorial Grijalbo, 1967.

_____, *Cuadernos de París [Notas de lectura de 1844]*, trad., Bolívar Echeverría, 2ª ed., México, Ediciones Era, 1980, p.

Marx, Karl, *Manuscritos de economía y de filosofía*, trad. Francisco Rubio Llorente, 1ª ed. en “Área de conocimiento: Humanidades”, 4ª reimp., Madrid, Alianza Editorial, 2009, 254 p.

Marx, Carlos, Federico Engles, *La Sagrada Familia y otros escritos filosóficos de la primera época*, trad. Wenceslao Roces, 2ª ed., México, Editorial Grijalbo, 1967, p. 150

_____, *La ideología alemana*, trad. Wenceslao Roces, 2ª ed., México, Ediciones de Cultura Popular, 1974.

Karl Marx, *Miseria de la filosofía. Respuesta a la filosofía de la miseria de P.-J. Proudhon*, s/trad. 10ª ed., México, Siglo XXI Editores, 1987, p.

_____, *El capital. Libro primero. El proceso de producción del capital*, Tomo I, vol I, trad. Pedro Scaron, 26ª ed., México, Siglo XXI editores, 2005, p. 20

Secundaria.

Adorno, Theodor y Walter Benjamin, *Theodor Adorno. Walter Benjamin. Correspondencia 1928-1940*, trad. Jacobo Muñoz y Vicente Gómez Ibáñez, Madrid, Editorial Trotta, 1998.

Althusser, Louis, *La revolución teórica de Marx*, trad., Marta Harnecker, 25ª ed., México, Siglo XXI Editores, 1999.

----- y Étienne Balibar, *Para leer El capital*, trad. Marta Harnecker, 18ª ed., México, Siglo XXI Editores, 1981.

-----, *La filosofía como arma de la revolución*, trad. Oscar del Barco, Enrique Román y Oscar I. Molina, 16ª ed. México, Ediciones Pasado y Presente, 1986.

Echeverría, Bolívar, *El discurso crítico de Marx*, México, Ediciones Era, 1986.

-----, “El „valor de uso’: ontología y semiótica”, en *Valor de uso y utopía*, México, Siglo XXI editores, 1988.

-----, *La contradicción del valor y el valor de uso en El capital de Karl Marx*, México, Editorial Itaca, 1998.

Eagleton, Terry, *Ideología. Una introducción*, Barcelona, Paidós, 2005.

Gandler, Stefan, *Marxismo crítico en México: Adolfo Sánchez Vázquez y Bolívar Echeverría*, México, Fondo de Cultura Económica, 2007.

-----, “Releer a Marx en el siglo XXI. Fetichismo, cosificación y apariencia objetiva”, en *Diléctica*, año 30, núm. 38, invierno 2006.

Horkheimer, Max, *Teoría Crítica*, Madrid, Amorrortu editores, 2003.

Korsch, Karl, *Karl Marx*, trad. Manuel Sacristán, Barcelona, Editorial Ariel, 1975.

Kosík, Karel, *Dialéctica de lo concreto (Estudio sobre los problemas del hombre y el mundo)*, trad. Adolfo Sánchez Vázquez, 7ª ed., México, Editorial Grijalbo, 1967.

Lukács, Georg, *Historia y conciencia de clase. Estudios de dialéctica marxista*, trad. Manuel Sacristán, México, Editorial Grijalbo, 1969.

-----, *El joven Hegel. Los problemas de la sociedad capitalista*, trad. Manuel Sacristán, México, Editorial Grijalbo, 1985.

Lenk, Kurt, *El concepto de ideología. Comentario crítico y selección de textos*, Maorrortu, Argentina, 2000.

McLellan, David, *Karl Marx: su vida y sus ideas*, trad. José Luis García Molina, 2ª ed., Barcelona, Crítica, 1977.

-----, *Ensayos marxistas sobre filosofía e ideología*, México, Océano.

Sánchez Vázquez, Adolfo, *El joven Marx: los manuscritos de 1844*, México, Editorial Itaca, 2003. *El joven Marx: los Manuscritos de 1844*, México, Facultad de Filosofía y Letras, Editorial Itaca y Ediciones *La Jornada*, 2003.

Schmidt, Alfred, *El concepto de naturaleza en Marx*, trad., Julia M. Ferrari de Prieto y Eduardo Prieto, México, Siglo XXI editores, 1976.

-----, *Feuerbach o la sensualidad emancipada*, Marid, Taurus editores, 1975.

Therborn, Göran, *La ideología del poder y el poder de la ideología*, trad. Eduardo Terrén, 2ª ed., México, Siglo XXI editores, 1989.

Zizek, Slavoj, *El sublime objeto de la ideología*, trad. Isabel Vericat Nuñez, 4ª ed., México, Siglo XXI editores, 2008.